

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ,
КУЛЬТУРНЫЕ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ
СВЯЗИ РОССИИ
С ЗАРУБЕЖНЫМИ СЛАВЯНАМИ



К 200-летию со дня рождения
М. Ф. Раевского

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ,
КУЛЬТУРНЫЕ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ
СВЯЗИ РОССИИ
С ЗАРУБЕЖНЫМИ СЛАВЯНАМИ

К 200-летию со дня рождения
М. Ф. Раевского



Нестор-История
Москва • Санкт-Петербург
2013

УДК 94(4) + 23/28

ББК 63.3(4):86.37)

М43

Ответственный редактор:

доктор исторических наук *К. В. Никифоров*

Редакционная коллегия:

доктор исторических наук *С. И. Данченко*,

кандидат исторических наук *Л. А. Кирилина* (отв. секретарь),

доктор исторических наук *О. В. Хаванова*, доктор исторических наук *И. В. Чуркина*

Рецензенты:

доктор исторических наук *Б. В. Носов*

(Институт славяноведения РАН)

доктор исторических наук *Л. В. Горина*

(Московский государственный университет им. М.В Ломоносова)

М43 Межконфессиональные, культурные и общественные связи России с зарубежными славянами. К 200-летию со дня рождения М. Ф. Раевского / отв. ред. К. В. Никифоров. — М. : Институт славяноведения РАН; СПб. : Нестор-История, 2013. — 476 с.

ISBN - 10 5-7576-0283-X

ISBN - 13 978-5-7576-0283-7

Настоящий сборник посвящен 200-летию со дня рождения настоятеля церкви при российском императорском посольстве в Вене Михаила Федоровича Раевского (1811–1884), священника, внесшего в XIX в. наибольший вклад в развитие связей России с зарубежными славянами.

Сборник составлен в основном по материалам одноименной международной конференции, прошедшей в Институте славяноведения РАН 11–12 октября 2011 г. В нем представлены результаты исследований российских и иностранных историков, посвященных малоизученным страницам биографии М.Ф. Раевского, более общим вопросам межконфессиональных, культурных, общественных и политических связей России с зарубежными славянами, особенностям национально-религиозных и церковно-политических процессов в странах Центральной и Юго-Восточной Европы в XVIII–XX вв.

The volume is dedicated to the bicentennial anniversary of the senior priest of the Russian Imperial Embassy's church in Vienna Mikhail Rajevsky (1811–1884), a clergyman, who made an enormous contribution to Russia's interactions with the Slavic peoples abroad.

The volume includes proceedings of the conference held in the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences on October 11–12, 2011. It presents results of comprehensive research conducted by both Russian, and foreign scholars dealing with less known pages of Rajevsky's biography, with more general aspects of inter-confessional, cultural, social and political ties connecting Russia to the Slavic peoples abroad, with national peculiarities of religious life and political dimension of churches activities in the countries of Central and South-Eastern Europe in the eighteenth-twentieth centuries.

УДК 94(4) + 23/28

ББК 63.3(4):86.37)

На обложке: портрет М.Ф. Раевского
из журнала *Slavische Blätter* (1865 г.) на фоне панорамы Вены;
на обороте: Свято-Николаевский Русский Православный собор в Вене

ISBN - 10 5-7576-0283-X
ISBN - 13 978-5-7576-0283-7

© Коллектив авторов, 2013

© Институт славяноведения РАН, 2013

© Издательство «Нестор-История», 2013

ПРЕДИСЛОВИЕ

Протоиерей Михаил Федорович Раевский (1811–1884) — примечательная фигура в истории России XIX в. Более сорока лет занимал он пост настоятеля русской посольской церкви в Вене. В это время он не только исполнял свои прямые обязанности, но и активно общался со славянскими общественно-политическими и культурными деятелями Австро-Венгерской империи и Османской Порты. Это общение происходило, с одной стороны, по поручению дипломатических кругов России и Святейшего Синода, с другой — при горячей поддержке российских общественных и научных организаций. Через Раевского русские слависты контактировали со славянскими учеными, через него шла помощь от русских обществ, Синода, правительственные кругов и частных лиц (в том числе и принадлежащих к императорской фамилии) славянским культурным обществам, газетам, православным церквям, отдельным славянским национальным деятелям, студентам. Большую роль сыграл Раевский в создании на Балканах (в Черногории и Боснии и Герцеговине) первых средних учебных заведений европейского типа.

К М. Ф. Раевскому обращались многочисленные славянские национальные деятели с самыми разнообразными просьбами: о денежной помощи, о посылке книг, о приискании рабочих мест в России, о налаживании связей с тем или иным русским учреждением или деятелем, о помещении статей в русских изданиях и т. д. По мере возможности Раевский старался выполнять эти просьбы. Славянские национальные деятели хорошо знали Раевского и в общении с ним были гораздо более откровенными, чем с любым другим представителем России. Раевский представлял российским властям (министерству иностранных дел, министерству просвещения, Синоду) и славянским комитетам записки о положении славян в Австро-Венгерской и Османской империях. Эти записки давали возможность направлять помощь в необходимые места и даже в известной мере корректировать внешнюю политику России.

Изучение жизненного пути и духовного наследия М. Ф. Раевского имеет в России и славянских странах свои традиции. В 60-е годы XX в. словацкий историк В. Матула разыскал архив М. Ф. Раевского и приступил к его описанию и систематическому изучению. Интерес, вызванный к фигуре протоиерея, побудил историков разных стран создать международную редакцию и взяться за критическое

издание его наследия. В ее состав вошли советские слависты С. А. Никитин, И. В. Чуркина и В. Г. Карасев, словак В. Матула, чех Й. Коши, серб Н. Петрович. В 1975 г. свет увидело солидное научное издание «Зарубежные славяне и Россия», содержавшее наиболее интересные документы этого архива.

200-летний юбилей М. Ф. Раевского стал для историков многих стран поводом вновь обратиться к личности, биографии, творчествуprotoиерея. Так, 11–12 октября 2011 г. в Москве прошла представительная международная конференция «Межконфессиональные, культурные и общественные связи России с зарубежными славянами (к 200-летию со дня рождения М. Ф. Раевского)», организованная Институтом славяноведения РАН совместно с кафедрой истории южных и западных славян исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова. Организационную поддержку в проведении конференции оказали Венгерский культурный, научный и информационный центр и Чешский культурный центр при посольстве Чешской Республики в Москве. В работе конференции наряду с российскими историками приняли участие ученые из Австрии, Словакии, Словении, Украины, Хорватии, Чехии. В докладах, основанных на кропотливых архивных изысканиях, были представлены новые, весьма ценные факты, дополняющие портрет деятельного друга славянства. В то же время, не замыкаясь на сугубо биографическом подходе, участники конференции обратились к широкому кругу проблем из истории межконфессиональных, культурных и общественных связей между народами Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы, более широко — к формам и механизмам взаимодействия общества (в том числе национальных сообществ) с институтом церкви, а также к государственной политике в церковных вопросах.

Предлагаемый вниманию читателя сборник включает в себя статьи, основанные на докладах участников конференции, а также некоторые статьи, присланные учеными, которые не смогли на нее приехать. Сборник состоит из пяти проблемно-тематических разделов. Первый раздел «М. Ф. Раевский, Россия и зарубежное славянство» посвящен юбиляру. Статья И. В. Чуркиной суммирует достижения современной исторической науки в изучении биографииprotoиерея. С. И. Данченко обобщает опыт изучения жизни и деятельности священника, накопленный в период работы международной редколлегии тома «Зарубежные славяне и Россия». В статьях М. Даниша (Чехия), В. Матулы и Д. Кодайовой (Словакия) на основе богатого документального материала углубленно рассматриваются связи М. Ф. Раевского со словаками. З. С. Ненашева, Е. Ф. Фирсов, М. С. Ващенко вводят в оборот новые архивные источники, освещающие разные стороны общественной деятельности священника, — от помощи студентам до содействия возведению православных храмов. Л. В. Кузьмичева и З. Злоди (Хорватия) анализируют связи русских славянофилов с национальными движениями югославян и роль в них М. Ф. Раевского. Работа Й. Пирьевца (Словения) посвящена контактамprotoиерея со словенцами. Большой интерес представляет статья И. Шварц (Австрия) о слежке, установленной австрийской полицией за М. Ф. Раевским и его друзьями. В этом разделе содержатся публикация писем самого М. Ф. Раевского своим югославянским корреспондентам, а также первая биография М. Ф. Раевского, написанная одним из сподвижников русского священника, хорватским публицистом А. Лукшичем.

Второй раздел «Церковь и формирование национальных идеологий» показывает роль католической и православной церквей в создании славянских национальных программ. И. И. Лещиловская посвятила свою статью взаимоотношениям католической церкви и хорватского национального движения. О. И. Величко рассматривает роль католической церкви в Габсбургской монархии. Словенские ученые И. Грдина, В. Райшп, П. Тестен, П. Бобич освещают влияние католицизма на словенское общество XIX–XX вв. Л. А. Кирилина рассматривает отношение словенских католиков к православию в начале XX в. И. Ф. Макарова исследует влияние реформ в Османской империи (так наз. период Танзимата) на ход греко-болгарского церковного конфликта. В очерке О. В. Соколовской рассказывается о переводе Евангелия на новогреческий язык, что было сделано по инициативе греческой королевы Ольги, дочери русского великого князя Константина Николаевича.

Третий раздел «Россия и славянский мир» освещает конфессиональные конфликты в славянских землях, роль России в их урегулировании. М. Л. Ямбаев пишет о роли России в сглаживании сербо-болгарских церковных противоречий в Македонии. П. А. Искендеров рассматривает сербо-албанские церковные конфликты накануне Первой мировой войны и попытки России их ослабить. В статье М. М. Фроловой рассказывается о проведении в Македонии католической пропаганды, что, впрочем, окончилось неудачей. Работы Л. П. Лаптевой и С. А. Гануса (Украина) носят историографический характер: первая рассматривает изучение в русской исторической науке богоильской ереси в средневековой Болгарии; второй осмысливает отображение истории христианской церкви на территории теперешней Западной Украины в трудах ранних русинских историков.

Четвертый раздел «Церковь и эмиграция» включает статьи: В. Доубека (Чехия) о религиозных аспектах эмиграции на восток Европы из чешских земель, М. Ю. Дронова о религиозной жизни русинов в США, С. И. Михальченко о религиозных отношениях в межвоенной Югославии по мемуарам философа Е. В. Спекторского. Жизнь и деятельность видного представителя русской православной церкви В. Д. Шпиллера в Болгарии и СССР подробно освещены в статье Т. В. Волокитиной.

Наконец, пятый раздел «Церковь, власть и общество в XX в.» освещает малоизученные страницы деятельности православной и католической церквей накануне, во время и первые годы после Второй мировой войны. Г. П. Мурашко и А. Ф. Носкова раскрывают роль униатской церкви в формировании украинского сепаратизма. Авторы представили новые материалы о попытке львовского митрополита А. Шептицкого завязать сношения с правящими кругами СССР. В очерке М. В. Шкаровского рассказывается о деятельности румынской православной церкви на территории так наз. Транснистрии в годы Второй мировой войны. В. И. Коcик останавливается на создании на территории Независимого Государства Хорватии с помощью русской эмиграции хорватской православной церкви, которая должна была отвлечь ее православное население от сопротивления фашистскому режиму. Н. С. Пилько освещает деятельность словенской католической церкви в период немецкой и итальянской оккупации. М. Балог (Венгрия) описывает отношения между венгерскими правящими кругами и Святым Престолом

в 1944–1948 гг. А. С. Стыкалин останавливается на участии венгерского кардинала Й. Миндсенти в событиях 1956 г. Н. В. Коровицына дает очерк о распространении в современной Чешской Республике различных вероисповеданий — как традиционных, так и новейшего толка.

Все статьи вводят в научный оборот новый материал по указанной проблематике, поднимают темы, которые никогда прежде не рассматривались в историографии. Сборник раскрывает взаимоотношение религии и общества, показывает, какое влияние оказывала церковь на события последних двухсот лет в Европе. Считаем, что он будет представлять интерес не только для ученых, но и для журналистов, политиков, деятелей церкви, широкой общественности, интересующейся историей и современностью.

Редакция

I

М.Ф. РАЕВСКИЙ,
Россия

И ЗАРУБЕЖНОЕ СЛАВЯНСТВО

И. В. Чуркина

ПРОТОИЕРЕЙ МИХАИЛ ФЕДОРОВИЧ РАЕВСКИЙ

Михаил Федорович Раевский служил протоиереем православной церкви при русском посольстве в Вене с 1843 по 1884 гг. О нем упоминают многие историки, исследующие русско-славянские отношения в 40–80-х гг. XIX в. Но во всех их трудах он находился как бы на втором плане, за кулисами событий. Его жизнь и деятельность изучены мало, а они, между тем, представляют большой интерес для историков, ибо Раевский являлся главным посредником в сношениях русской общественности, ученых и даже дипломатов со славянскими национальными кругами Габсбургской монархии. Он также играл определенную роль в контактах русских дипломатов и общественных деятелей с правящими и научными кругами полунезависимых славянских государств — Сербии и Черногории. При этом Раевский не являлся простым передаточным звеном, но, изучая обстановку в славянских землях, направляя российским политикам сведения о развитии национальных движений славян, об отношении их деятелей к России.

Популярность Раевского среди зарубежных славян в 40 — начале 80-х гг. XIX в. была значительной. Она объяснялась рядом обстоятельств. Главным из них являлось то, что в нем они видели представителя России, с надеждами на которую связывали улучшение своего положения и даже освобождение от власти чужеземцев.

Авторитету Раевского среди славян способствовали и его связи с влиятельными кругами русского общества: с придворными, правительственныеими, дипломатическими, а также с высшими сановниками православной церкви. Через этих людей Раевский имел прямой выход к русскому царю и его ближайшему окружению¹.

Для славянских политиков и ученых очень важны были дружеские отношения Раевского со славянофилами и русскими славистами (И. С. Аксаков, А. Ф. Гильфердинг, В. И. Ламанский, И. И. Срезневский, М. П. Погодин, Н. А. Попов и др.). Наконец, немаловажное значение в популярности Раевского среди славян имела его толерантность, умение общаться с людьми самых различных взглядов — от революционных демократов до самых махровых консерваторов.

За все время пребывания Раевского в Вене не было такого политического деятеля из австрийских славян, не было такого русофильски настроенного студента или священника, который бы не вступал в контакт с Раевским. Круг его общения был очень велик. Среди его знакомых были представители большинства зарубежных

славянских народов — лужицких сербов, словаков, чехов, русинов, словенцев, сербов, хорватов, черногорцев. Раевский вел обширную переписку со славянскими национальными деятелями, которые обращались не только лично к нему, но часто через него к русским ученым и общественным деятелям, к российским дипломатам и чиновникам министерства народного просвещения. Эти письма составляют главную часть архива Раевского и дают обширный материал не только для истории русско-славянских связей, но и для истории национального движения славянских народов, раскрывая иногда такие моменты в ней, которые не содержатся ни в прессе, ни в официальных документах.

Михаил Федорович Раевский родился 18 июля 1811 г. в Арзамасе, в семье священника. Окончив духовную семинарию в Нижнем Новгороде, в августе 1829 г. он поступил в Петербургскую духовную академию, в которой изучал богословские науки, философию, церковную и общую гражданскую историю, словесность, церковное красноречие, греческий, еврейский, немецкий, французский языки. В октябре 1833 г. Раевский получил степень кандидата богословских наук, а 29 марта 1834 г. был назначен священником православной церкви при русском посольстве в Стокгольме. В его послужном списке указывалось: «Женат, поведения академическим правлением рекомендуются честного и дел до него никаких не касалось»². С этих пор Раевский находился в двойном подчинении — Синода и министерства иностранных дел.

В Стокгольме Раевский пробыл 8 лет. Уже в самом начале своей службы там — 24 июня 1834 г. — он, по словам составителя «Краткого очерка службы и заслуг протоиерея М. Ф. Раевского», «удостоился получить лестный о заграничной своей службе отзыв его величества государя императора Николая I»³. Позднее его ревность в служебных делах не уменьшилась. В Швеции он активно знакомится с культурными достижениями этой страны, результатом чего стали его четыре статьи о начальном, среднем и высшем образовании в Швеции, опубликованные в петербургском «Журнале министерства народного просвещения». Эти статьи были переведены на немецкий язык.

В 1843 г. Раевский прибыл в Вену в качестве настоятеля православной церкви при русском посольстве. Уже с самого начала своей жизни в Вене он стал завязывать контакты со славянскими национальными деятелями. Накануне революции 1848–1849 гг. во всех славянских землях Австрийской монархии бурно развивалось национальное движение, еще находившееся на стадии просветительства. Раевский устанавливал связи со славянскими будителями, по-видимому, не без согласия посольства. Особенно близкими они были с чешским славистом и просветителем Вацлавом Ганкой, который себя считал неофициальным российским консулом. Он помогал русским, приезжавшим в Прагу, содействовал чехам в получении российских виз, подыскивал для России необходимых ей специалистов, в частности, инженеров.

Раевский был знаком с хорватами — с Л. Гаем, лидером иллирского движения, и с епископом Й. Ю. Штросмайером, с сербами — выдающимся филологом Вуком Караджичем и митрополитом Й. Раячичем, со словенскими учеными — Е. Копитаром и Ф. Миклошичем. Дружеские отношения у него сложились со словаком Л. Штуром, с чешско- словацкими просветителями П. Й. Шафариком и Я. Колларом.

Впоследствии корреспондент русской газеты «Новое время» Г. И. Веселитский-Божидарович так писал со слов Раевского о круге лиц, бывавших у него: «До 1848 г. московские славянофилы толковали здесь с пражскими славистами, с словаками и словенцами, с хорватами и сербами об умственном и духовном единении всех славян, да тогда единение и существовало; вопросы практической политики не вносили еще розни в движение, не выходившее из сферы литературы и науки. Все сходились в желании возрождения каждой из славянских народностей и освобождения ее от давления иноплеменников. Но не с одними собирателями преданий и воскресителями народного языка (Штур, Гай, Враз) имел общение Михаил Федорович, он знал близко и сделавшееся для нас почти мифическим поколение славянских героев: Милоша, черногорского Петра Песенника, сербского патриарха Раячича⁴. Квартира Раевского стала центром общения славянских деятелей между собой. Во встречах у Раевского участвовали русские слависты, общественные деятели, чиновники, приезжавшие в Вену.

Уже в начальный период своей деятельности Раевский познакомился с некоторыми российскими весьма важными персонами, которые впоследствии оказывали ему покровительство. В 1847 г. в Вене находилась с визитом великая княгиня Елена Павловна, супруга младшего брата Николая I Михаила Павловича. Она была тронута приемом со стороны Раевского, особенное впечатление на нее произвело его богослужение. Елена Павловна удостоила его наградой — наперсным крестом, и в дальнейшем тоже оказывала ему покровительство. Еще более важной для деятеля русской православной церкви была встреча в Вене с графом Дмитрием Николаевичем Блудовым и его дочерью графиней Антониной Дмитриевной Блудовой.

Граф Блудов (1785–1864) занимал важные должности при Николае I: с 1831 г. он являлся министром внутренних дел, с 1839 г. — министром юстиции, в 1839–1861 гг. — главноуправляющим Второго отделения собственной его императорского величества канцелярии, а затем — председателем Государственного совета и комитета министров. Впервые граф Блудов столкнулся с южными славянами, когда возглавлял дипломатическую канцелярию при графе Н. М. Каменском, главнокомандующем русской армией в Дунайских княжествах. Это было время, когда в Сербии полыхало восстание под руководством Карагеоргия. С тех пор граф Блудов, где мог, отстаивал интересы сербов. Блудов сочувствовал той линии внешней политики России, которая проводилась И. Каподистрией и которая учитывала борьбу балканских народов против Османской империи за свое освобождение.

В 40-е гг. Блудов уже занимал свой высокий пост. Он покровительствовал славянофилам, был хорошо знаком с И. С. Аксаковым и А. И. Кошелевым. В своих «Записках» Кошелев прямо указывает, что добиться издания славянофильского журнала «Русская беседа» удалось с помощью Д. Н. Блудова⁵.

Полностью разделяя взгляды своего отца его дочь графиня Антонина Дмитриевна Блудова (1813–1891), фрейлина императрицы. Она стала для Раевского в 50-е гг. самым конфиденциальным корреспондентом — через нее он выходил на правительственные круги России. В начале 1850 г. Раевский признавался ей: «Радуюсь я и за себя, что в Вас нашел особу, которая много может помочь мне в моем положении»⁶. Зная гораздо больше своих славянских знакомых, чем графиня, Раевский

предупреждал ее: «Да не прельщайтесь славянами. Вы смотрите на это тело, как на красивое произведение природы, я смотрю как анатом вблизи на него и вижу, куда все это так далеко от изящного, как кажется».⁷

Далеко не всегда общение Раевского со славянами нравилось русскому посольству в Вене. «Вы знаете, как смотрят дипломаты на связи со славянами, — жаловался он 28 марта 1850 г. графине А. Д. Блудовой, — тем тяжелее мое положение. Меня предупреждали об этом при самом моем приезде сюда»⁸.

Уже накануне 1848 г. Раевский приобрел значительный авторитет у славянских политиков: в числе русских, приглашенных на Славянский съезд в Праге, его имя стояло на первом месте. Но Раевский не воспользовался приглашением, а опасаясь быть вовлеченным в водоворот революционных событий, в начале июля 1848 г. уехал в отпуск на 4 месяца в Россию. По возвращении в Вену начался новый этап его деятельности среди славян.

«Приехавши из Петербурга в 1848 г., я стал посыпать записки научные по Сербии, — вспоминал Раевский в письме к Блудовой от 28 марта 1850 г., — взошел в более близкие отношения с южными славянами»⁹. Согласно письмам Раевского Блудовой, можно предположить, кому именно предназначались эти записки. Первым их читателем была А. Д. Блудова. «Пишите мне, — просил Раевский в письме от 17(29) декабря 1849 г., — когда прочитываете мои записки, какие у вас вопросы, или короче, задавайте темы для моих записок»¹⁰. И А. Д. Блудова в своих письмах не только задавала своему корреспонденту вопросы о наиболее интересовавших ее делах и людях, но и давала оценку отдельным событиям и деятелям. «Многие места вашего письма послужат предметом записок», — писал ей Раевский 25 февраля (9 марта) 1850 г. А спустя немногим более недели он просил ее узнать, что думает о его записках граф Д. Н. Блудов. «Мнение его может быть мне руководством, даст, может быть, повод проникнуть и в другие причины прошлых событий»¹¹. Конечно, Раевский был уверен, что посланные им графине Блудовой материалы будет читать и ее отец. Есть сведения, что в начале 50-х гг. Раевский через графиню Блудову посыпал свои записки и обер-прокурору Синода графу Н. А. Протасову. И еще один читатель записок прослеживается по переписке Раевского с графиней. В письме от 5(17) марта 1850 г. Блудовой он сообщал, что вместе с письмом посыпает записки для княжны Львовой¹². Княжна Е. В. Львова являлась фрейлиной великой княгини Елены Павловны, следовательно, эти записки предназначались ей.

Каковы же были источники для написания этих записок? Первая их часть, охватывающая период с 1(13) октября по 4 ноября 1848 г. включительно, освещает восстание в Вене и его подавление. Раевский не был непосредственным свидетелем этих событий, ибо приехал в Вену после взятия ее войсками Виндишгреца и Елачича. Все, что написано в этой части записок, Раевский брал из газет или, как он сам отмечал, из слухов. Вторая часть записок, относящихся к событиям революции 1848–1849 гг., целиком построена на личных наблюдениях Раевского, на основе его бесед с различными югославянскими национальными деятелями.

Среди тех, с кем он беседовал, Раевский указывал прежде всего патриарха Рајачича. Остальных своих собеседников он не называл. Однако из писем к Блудовой

можно выявить круг наиболее близких знакомых русского священника. К ним, несомненно, принадлежал протоиерей Павле Стаматович, видный сербский просветитель, издатель альманаха «Сербска пчела». Стаматович являлся одним из горячих сторонников славянской взаимности, активно участвовал в событиях 1848 г.: был заместителем председателя Славянского съезда в Праге, затем доверенным лицом патриарха при хорватском бане Елаиче и при командовании русских войск в Валахии. В письмах к Блудовой Раевский упоминал и Джордже Стратимировича, лидера сербских либералов в 1848 г., говоря о нем как о своем и графини Блудовой приятеле. Стратимирович являлся главным противником политики патриарха Раячича в сербском национальном движении.

Еще с дореволюционных времен Раевский, как уже упоминалось выше, знал Вука Караджича, который через русского священника контактировал с русскими учеными. Хотя в период революции отношения между ними испортились, вероятно, среди тех, кто рассказывал Раевскому о событиях в сербских землях, был и сербский ученый.

С хорватами Раевский до революции не имел столь постоянных связей как с сербами. С дореволюционных времен он был знаком с Людовитом Гаем, идеологом и лидером иллирского движения. В 1849 г. он познакомился с Йосипом Юраем Штросмайером, вскоре ставшим дьяковским епископом. Помимо этих сербских и хорватских деятелей Раевский общался со многими сербами и хорватами из числа граничар, учащейся молодежи, купечества. Из чехов его постоянным информатором был Вацлав Ганка, из словаков Раевский активно контактировал с Л. Штуром и его кругом.

Судя по запискам, направленным Раевским высоким покровителям, особый интерес у него вызывали военные действия на территории Австрийского государства. Так, он с тревогой следил за выступлением словацкого отряда под предводительством Штура и Гурбана против венгров. Сначала до него дошли слухи о захвате в плен венграми Штура. Но затем Раевский с облегчением отмечал: «Штур и Урбан не взяты в плен, как о том было письмо, но головы их оценены венгерцами». Спустя некоторое время он с удовлетворением писал, что Штур понял, что в одиночку словакам не победить венгров, «им не надобно действовать одним, а в соединении с другими нациями». И далее Раевский добавлял: «Он (Штур — И.Ч.) очень часто бывает в Праге и Аграме (Загребе — И.Ч.), ревностно работает о единстве славян»¹³.

Но самое пристальное внимание Раевского привлекали сербы и хорваты, которые вели военные действия против венгров в течение долгого времени. Описывая их, Раевский безусловно вставал на сторону славянских отрядов, прежде всего на сторону сербов, земли которых были оккупированы и опустошены венграми. Описывая эти события, Михаил Федорович сначала опирался на мнение патриарха Раячича, прежде всего в вопросах, касающихся его взаимоотношений со Стратимировичем. Но затем нерешительная эгоистическая политика патриарха вызвала у него неприязнь. Нежелание Раячича после смерти воеводы Шупликаца назначить выборы его преемника окончательно разочаровало Раевского. В конце 1849 г. он с горечью писал Блудовой: «Я скажу о патриархе: сидит здесь, да ворчит, да сердится, да прилагивается к тем, кто его обманывает и всегда намерен обманывать, а народ, народ терпи»¹⁴.

В своих записках и письмах к графине Блудовой Раевский красочно описывал те разрушения, которые были произведены венграми на территории Воеводины во время военных действий, продолжавшихся с 31 мая 1848 г. по середину марта 1849 г. Патриарх Раячич по настоянию Раевского обратился за помощью для восстановления православных церквей к русскому царю и Синоду. Эти обращения были отредактированы Раевским и затем напечатаны в русской печати. Помимо обращения Раячича в «Северной пчеле» были опубликованы два цикла статей Раевского — «Отрывки из путешествия по областям Нижнего Дуная» и «Путешествие по дальнему Дунаю», где красочно описывались страдания воеводинцев¹⁵.

Страдания воеводинских сербов тронули русскую общественность. Графиня Блудова сумела привлечь к сбору пожертвований довольно широкие круги: не только русская православная церковь, но и представители дворянства, купечества, низших слоев населения откликнулись на призыв пожертвовать на воеводинцев. Пожертвования внесли и члены императорской фамилии: великие княгини Елена Павловна, Мария Nikolaevna, Александра Иосифовна, некоторые великие княжны. В краткой биографии Раевского указывается, что «при активном его действии восстановлено и устроено там (т. е. в Воеводине — И.Ч.) 47 православных церквей, более 60 церквей снабжено утварью и церковными книгами, восстановлено несколько народных школ»¹⁶.

Все 50-е гг. XIX в. Раевский действовал в тесном контакте с теми кругами российских правящих кругов, которые стремились привлечь полунезависимые государства и национальные круги находившихся под властью Турции Боснии и Герцеговины к выступлению против Османской империи совместно с Россией. В число этих лиц входили граф Д. Н. Блудов и Е. П. Ковалевский.

Но и славянские дела в Австрийской империи также интересовали Раевского. Он по-прежнему служил посредником при передаче книг между славянскими и русскими учеными, в частности между В. Караджичем и профессором Московского университета М. П. Погодиным, между И. И. Срезневским и Ф. Миклошичем и пр. Не прерывались его связи с В. Ганкой, Л. Штуром, новые отношения завязались с русинским лидером А. И. Добрянским, с далматинскими просветителями Б. Петрановичем и Д. (Георгием) Николаевичем, с хорватским историком и политиком И. Кукулевичем-Сакцинским.

В 60-е гг. XIX в. Раевский сотрудничал в основном с Московским славянским благотворительным комитетом. Со многими славянофилами он познакомился еще во второй половине 50-х гг., а в 1860 г. сам стал членом Московского славянского благотворительного комитета. На него была возложена «обязанность быть посредником между комитетом и учеными славянскими обществами и обратно: в пересылке книг и корреспонденций, в раздаче русских книг матицам, читальницам и частным лицам из славян, в раздаче пособий церковными вещами, богослужебными книгами и деньгами бедным церквам и училищам, в материальном пособии ученым и литературным славянским заведениям и бедным литераторам и ученым из славян»¹⁷. Практически Раевскому вменялось в обязанность то, что он делал с начала своего пребывания в Вене, но теперь уже от имени Московского славянского благотворительного комитета.

Основные свои усилия в то время Раевский сосредоточил на деятельности в австрийских землях, где после опубликования в 1860 г. Октябрьского диплома и в 1861 г. Февральского патента были введены некоторые конституционные нормы: свобода установления обществ, известная свобода печати, создание избираемых провинциальных собраний и общего парламента. Эти перемены благоприятствовали активному созданию славянами национальных просветительских обществ: матиц, читален, спортивных организаций, хоровых и драматических кружков и т. д.

В России в это время тоже происходили перемены. После поражения в Крымской войне правительство провело ряд буржуазных реформ, из которых наиболее значительной была освобождение крестьян от крепостного права.

Поражение в Крымской войне, несомненно, было тяжело воспринято российской общественностью: ведь в первой половине XIX в. Россия по праву считалась самым могущественным государством Европы. Важной акцией, предпринятой русскими правящими кругами, которая должна была возродить гордость у народа за свое государство, стало празднование в 1862 г. Тысячелетия России. Первым крупным делом Раевского, связанным с ним, стали его хлопоты по награждению ряда зарубежных славянских ученых и политиков русскими орденами.

До сих пор ученые, писавшие об этом событии, и даже современники Раевского, с которыми он находился в дружеских отношениях, были убеждены, что инициатором этого награждения выступил сам Раевский. Однако его письма к графине Блудовой говорят о другом. 19 августа, по-видимому 1862 г. (год в письме не указан), Михаил Федорович писал из Петербурга Антонине Дмитриевне: «По случаю тысячелетия России (это говорю Вам по секрету) просили Балабина (русского посла в Вене — И.Ч.) представить к орденам более знаменитых славянских деятелей в Австрии». В том же письме Раевский замечал, что видел императрицу, и она изъявила желание встретиться с ним, когда она переедет в Царское село¹⁸. То, что эта встреча состоялась, указывает записка К. Вяземского к Раевскому: «Государыня императрица примет Вас в субботу в час без четверти»¹⁹. Скорее всего, на этой встрече речь шла о том, о чем власти просили Балабина, т. е. о составлении списка австрийских славян, достойных награждения российскими орденами. Таким образом, вероятнее всего, инициатором награждения славян выступила императорская семья, а Раевский только выполнял ее волю.

Об этом Раевский не сказал даже наиболее близкому ему из славянофилов А. Ф. Гильфердингу, к которому он обратился с просьбой просмотреть и дополнить составленный им список. «Какое прекрасное дело Вы затеяли, многоуважаемый Михаил Федорович, — отвечал ему Гильфердинг 24 августа 1862 г., — советую оказать западным славянам внимание и сочувствие России по случаю ее тысячелетия раздачу русских орденов лучшим ее деятелям! Могу представить, какое прекрасное впечатление это произведет». В список Раевского Гильфердинг внес некоторые дополнения. Из всех славянских деятелей он предложил особенно отличить чеха Ф. Палацкого, хорвата И. Кукулевича-Сакцинского и сербского митрополита Михаила²⁰.

Официально составление списка ученых славян для награждения их русскими орденами было поручено Раевскому министром просвещения А. В. Головиным.

За успешное выполнение этого поручения Раевский получил от Александра II на персный крест с сапфирами²¹.

Награждение российскими орденами произвело благоприятное впечатление на славян, что впоследствии способствовало их активному участию в Московской этнографической выставке 1867 г. Так, словенский русофил Г. Блаж, на деньги которого была издана «Русская грамматика для словенцев» М. Маяра, сообщал Раевскому о своей радости, когда он узнал о награждении русским орденом видного словенского национального деятеля Я. Блейвейса. «Когда во время празднования тысячелетия Российской империи, — писал он, — Россия наградила орденами выдающихся нерусских славян и такой орден получил мой друг и соотечественник д-р Блейвейс, я почувствовал несказанную радость. С этого момента мне стало легче на душе, так как я преисполнился уверенностью, что Россия включает нас в круг своих интересов — что мы, таким образом, можем не опасаться быть поглощеными Италией или кем-либо другим. Мы, словенцы, станем прочным камнем в здании славянства. Пусть Россия примет это во внимание и вспомнит об этом, если когда-нибудь для славян грядет великий день решения»²².

Самой яркой и широко известной акцией М. Ф. Раевского явилась его организационная работа по проведению в 1867 г. в Москве Всероссийской Этнографической выставки и Славянского съезда.

В 1863 г. в России был принят новый университетский устав, согласно которому разрешалось открывать при университетах научные общества. В том же 1863 г. было основано Общество любителей естествознания при Московском университете. А уже в следующем 1864 г. в его руководстве возникло предложение устроить Антропологико-этнографическую выставку народов России. Инициатором этого выступил экстраординарный профессор Московского университета А. П. Богданов, молодой энергичный человек. Идея проведения такой выставки получила поддержку правительства, ее почетным президентом стал великий князь Владимир Александрович. 24 ноября 1864 г. на заседании общества выступил профессор Московского университета Нил Александрович Попов с предложением организовать на выставке специальный раздел, посвященный зарубежным славянам. Попов аргументировал свое предложение следующим образом: во-первых, славяне должны служить предметом сравнения при изучении русской народности, как родственные ей племена; во-вторых, в России живут многие славяне (поляки, сербы, болгары), многие славяне приходят в нее на заработки. Предложение Попова было принято с воодушевлением, а сношения с австрийскими славянами для приобретения у них национальных костюмов было решено поручить Раевскому. Общество также прошло заняться популяризацией выставки среди славян.

Раевский согласился. Позднее он так объяснял свое решение Попову:

«Руководило мною чисто святое желание служить и быть полезным делу... Если бы не эта мысль — важность дела — руководила мною, то ни за какие возможные награды я бы за нее не принялся»²³.

Раевский связался с наиболее авторитетными деятелями славянских народов: у словенцев это был редактор самой влиятельной словенской газеты Я. Блейвейс, у хорватов — жупан Загреба историк И. Кукулевич-Сакцинский и географ и статистик П. Маткович, у далматинцев — Б. Петранович, у черногорцев — архимандрит

Н. Дучич, у чехов — видный чешский ученый К. Эрбен и др. В Вене Раевский издал специальную брошюру, посвященную выставке, — «Die russische ethnografische Ausstellung in Moskau»; обращения комитета выставки и инструкции по сбору этнографического материала были напечатаны во многих славянских газетах. По просьбе Раевского редактор венской газеты «Slavische Blätter» хорват Абелль Лукшич посетил Пешт, Нови Сад, Вуковар, Загреб, Любляну, где вел переговоры с виднейшими национальными деятелями о посылке экспонатов на Этнографическую выставку в Москву.

По инициативе Ламанского славянофилы решили одновременно с проведением Этнографической выставки созвать в Москве Славянский съезд, на который полагали пригласить наиболее влиятельных славянских лидеров. Обязанность разослать приглашения тоже возлагалась на Раевского, хотя в этом деле ему помогали М. П. Погодин, В. И. Ламанский, И. И. Срезневский.

Активность Раевского поистине была огромной. С 22 апреля 1866 г. по 27 апреля 1867 г. он написал и отправил по делам выставки более 500 писем²⁴, не говоря уже о личных переговорах со славянскими национальными деятелями, о хлопотах по приему и отправке в Москву посылок с национальными костюмами славян и другими этнографическими артефактами.

Призыв участвовать в Этнографической выставке и Славянском съезде в Москве встретил благожелательный отклик у славянских политиков Габсбургской монархии. Это было связано не только с их симпатиями к России, но и с обстановкой, сложившейся в Австрийском государстве. После его поражения в войне 1866 г. с Пруссией там был введен дуализм. А за дуализмом для славян, входивших в австрийскую часть империи (Цислейтанию), маячила перспектива вхождения в Объединенную Германию. Этого особенно горячо не желали чехи, которым пришлось во время войны пережить прусскую оккупацию. Еще в 1865 г. чешский лидер Ф. Палацкий опубликовал серию статей «Идея Австрийского государства». В ней он, отвергая обвинения в панславизме чехов, все же недвусмысленно заявлял: «День провозглашения дуализма непреодолимо станет днем рождения панславизма в его наиболее нежелательной форме ... Существовали мы до Австрии, будем существовать и после нее»²⁵.

При подобных обстоятельствах немудрено, что австрийские славяне горячо отклинулись на приглашение отправиться в Москву, несмотря на то, что венское правительство и австро-немецкая и венгерская пресса резко отрицательно отнеслись к этому. Немецкая пресса провозгласила встречу славян в Москве «панславистским собранием». Газеты подчеркивали: «Побратимство на панславистской основе — это заговор против Австрии. Кто в нем участвует, тот вызывает всю Австрию, и вопль негодования — вот единственный ответ, который могут дать народы Австрии тем, кто примыкает к преступному покушению на ее существование». Австрийское правительство через своего посланника в Петербурге графа Ревертеру пыталось воздействовать на российские власти, чтобы они воспрепятствовали приезду в Москву славян. Однако министр иностранных дел России князь А. М. Горчаков по отношению к демаршам Ревертеры занял позицию невмешательства, заявив, что императорский двор покровительствует выставке, так как она носит чисто научный характер и не имеет ничего общего с утопиями московской партии, т. е.

славянофилов. Бисмарк, ознакомившись с положением дел, посоветовал австрийским властям обвинить всех, кто поедет в Москву, в государственной измене и арестовать²⁶.

Несмотря на все угрозы, в Москву поехало 64 австрийских славян (28 чехов, 16 австрийских сербов, 10 хорватов, 4 русина, 3 словацка, 3 словенца). Всего же славян прибыло 80 человек²⁷. Как можно видеть, среди гостей значительно преобладали австрийские славяне.

В России славянские гости пробыли месяц, посетив Варшаву, Петербург и ряд других российских городов. Их принимали не только частные лица и общественные организации, но и важные чиновники, например, министр просвещения граф Д. А. Толстой, министр иностранных дел А. М. Горчаков. Представители славян встретились с императором Александром II.

Поездка славян в Москву, их встречи там произвели огромное впечатление на славянскую общественность. Современный чешский ученый М. Главачка спрашивало отмечает: «До сих пор непонятная славянская взаимность конкретизировалась и превратилась в русско-чешскую, русско-сербскую, русско-черногорскую и тому подобную взаимность». По мнению Главачки, именно поездка в Москву способствовала тому, что австрославизм в чешском обществе (можно добавить — и в словенском, словацком, хорватском и т. д. обществах — И. Ч.) стал уступать место русофильству²⁸.

Доказательством этого может служить усиление стремления славянской молодежи изучать русский язык и культуру.

Раевскому же Этнографическая выставка и Славянский съезд в Москве принесли большие неприятности. Хотя он получил от комитета выставки награду первой степени, которую получили наряду с ним только члены правящих династий, но российские власти должны были уступить венскому правительству и запретить присутствовать на всех мероприятиях, связанных с пребыванием славян в России, Раевскому, Бодянскому и Гильфердингу. «Кого не было на славянском пиру? — с горечью писал Раевский Бодянскому 1 сентября 1867 г. — А не было ни Бодянского, ни Раевского, ни Гильфердинга. Я как вол молотил из-за выставки, а брагу пить не пустили. Такова участь горькая всех трудов моих: трудись, но не смей показывать, что трудился»²⁹.

Австрийское правительство и раньше недоверчиво следило за деятельностью Раевского, но после Этнографической выставки его отношение к нему еще более ухудшилось. Раевский вынужден был перенести свою деятельность в Габсбургской монархии в чисто культурную сферу. Через него славянские комитеты (после 1867 г. славянские комитеты были созданы в Петербурге, Одессе, Киеве) оказывали помощь славянским культурно-просветительским, научным учреждениям (матицам, читальням), университетам, газетам, отдельным национальным деятелям, студентам. Помимо этого Раевский организовывал в Вене для студентов занятия русским языком. Согласно его заметкам, наибольший интерес к этому проявляли чехи и словенцы. В распространении знаний русского языка и культуры ему помогало общество русинских студентов Русская основа, где проводились лекции по русской культуре, имелись кружки по изучению русского языка. Это общество действовало с 1868 по 1873 гг.

Большое внимание Раевский продолжал уделять балканским славянам, прежде всего Боснии и Герцеговине и полунезависимой Черногории. При его активной помощи боснийскому сербу Васе Пелагичу удалось создать в Баня Луке первую среднюю школу современного типа. Если до этого боснийские дети обычно учились у представителей духовенства, православных, католических, мусульманских священников, то семинария, созданная Пелагичем, принимала всех детей вне зависимости от их вероисповедания и обучала их по программам, близким к европейским. Школа Пелагича имела большой успех у ребят, поскольку там помимо других имелись уроки пения и физкультуры.

В Черногории также с помощью Раевского в 1860 г. были открыты две средние школы: для мальчиков и для девочек. Михаил Федорович с помощью сербских педагогов, в частности Николы Вукичевича, редактора и издателя сербских педагогических изданий в Воеводине, составил для черногорских школ устав и учебные программы, помог найти для них учителей. Если устроенная Пелагичем в Баня Луке школа после его ареста власти жалко существование, то учебные заведения в Черногории развивались успешно. Благодаря им в значительной степени происходило становление черногорской интелигенции современного типа. Стремления Раевского были оценены черногорским правительством: 8 сентября 1873 г. его наградили высшим черногорским орденом Данилы I степени «за особые заслуги, оказанные черногорскому народу и владетельному князю Черногорскому»³⁰.

По-прежнему Раевский выполнял посреднические функции между русскими и славянскими учреждениями, между отдельными учеными. Согласно отчету Михаила Федоровича Петербургскому славянскому благотворительному комитету за 1875/1876 гг. он разослал книги по 15 адресам в Австро-Венгрии, в том числе Академии наук и искусств в Загребе, Сербской, Словенской, Далматинской, Моравской матицам, епископам далматинскому, бококоторскому, панкрацкому, будимскому, вршацкому, церковным библиотекам в Праге и Дубровнике³¹.

Раевский по-прежнему оказывал помощь русским ученым, приезжавшим в Австро-Венгрию. В 1872 г. русско-польский лингвист Иван Александрович (Ян Игнацы Нецислав) Бодуэн де Куртенэ был командирован министерством просвещения за границу. Большую часть своей командировки он провел в юго-западных словенских землях — Приморье, Горице, Венецианской Словении. При изучении местных диалектов Бодуэн широко использовал помощь местных образованных кругов: учителей, священников и гимназистов старших классов. В свою очередь он проводил для них уроки русского языка. Необходимой литературой для этого он обеспечивал Раевский.

Помогал Раевский и В. В. Макушеву, ученику И. И. Срезневского, поддерживать связь с русскими учеными, во время его пребывания секретарем русского консульства в Дубровнике.

Но особенно теплые отношения у Раевского сложились с учеником И. И. Срезневского и В. И. Ламанского А. С. Будиловичем. В начале 70-х гг. он был активным деятелем Петербургского славянского благотворительного комитета и именно он выслал Раевскому деньги от имени комитета девяти славянским матицам, сопроводив их письмом. Из письма видно, что Раевский был инициатором посылки денег матицам. «Все Ваши распоряжения по сему делу, — писал Будилович Раевскому 22

ноября 1871 г., — комитет признал вполне целесообразными и согласными с его собственными предположениями и желаниями»³².

В 1872—1874 гг. Будилович находился в заграничной командировке по линии министерства народного просвещения для подготовки к должности профессора славянских языков и литературы. Будиловича интересовали прежде всего чешские и русинские земли. Сначала он отправился в Чехию. 13(25) февраля 1873 г. он написал Раевскому письмо из Праги, в котором отмечал: «Вооруженный Вашим именем и Вашими поклонами, я встречал всюду радушный прием и откровенную беседу»³³. И так было повсюду — имя Раевского обеспечивало ему добрый прием в хорватских и словенских землях.

Во время Восточного кризиса (1875—1878 гг.) Раевский ограничивался сбором пожертвований в пользу славян. В 1876 г. он получил благодарность от сербской княгини Натальи «за всегдашнее сочувствие сербскому народу и щедрую помошь во время сербско-турецкой войны» (имеется в виду война Сербии и Черногории против турок в 1876 г. — И.Ч.), а спустя три года Раевский был награжден российским Обществом попечения о раненых и больных знаком Красного креста³⁴.

Деятельность Раевского к концу 70-х гг. резко пошла на убыль. Когда князь А. И. Васильчиков, который в 1876—1878 гг. являлся председателем Петербургского славянского комитета, обратился к нему с просьбой о содействии, Раевский ответил ему весьма неопределенно. «Вы просите, — писал он князю 28 мая 1876 г., — указания на некоторых славянских деятелей; но я уже отчасти и устарел, а потому и холоднее, критичнее и скептичнее отношусь ко всему славянству, отчасти и менее прежнего вхожу в частные дела славян, не потому, чтобы не хотел, но потому, что грехи непускают»³⁵.

До конца своей жизни Раевский не оставлял своим попечением Боснию и Герцеговину, попавших в 1878 г. под власть Австро-Венгрии, активно переписывался с одним из лидеров боснийских сербов Петром Узелацом.

Как и в первые годы пребывания Раевского в Вене, дом его продолжал оставаться местом встреч славянских национальных деятелей. Корреспондент газеты «Новое время» Г. И. Веселитский-Божидарович, побывавший у Раевского в последние годы его жизни, свидетельствует: «Нельзя назвать ни одного славянского деятеля в России, Австрии и на Балканском полуострове, который бы не побывал здесь, не искал бы здесь встречи с другими, не поведал бы Михаилу Федоровичу своих желаний, надежд и опасений»³⁶.

В последние месяцы жизни Раевский активно готовился к празднованию собственного юбилея — пятидесятилетия священнической деятельности. К этому празднику готовились также его русские и славянские друзья. Михаил Федорович не дожил до празднования своего юбилея всего несколько недель. 2 мая 1884 г. он умер в Вене.

* * *

Многолетняя деятельность Раевского отличалась многогранностью и широтой. С одной стороны, он выступал как чиновник министерства иностранных дел России и российского Синода, имевший ряд обязанностей и исполнявший их

с усердием человека с незаурядными способностями и энергией, преданного престолу и православной церкви. С другой стороны, Раевский действовал, особенно в 50–60-е гг., как убежденный славянофил и непосредственный проводник политики славянских комитетов по отношению к зарубежным славянским народам. Именно в этой области он не раз выходил за рамки своих официальных обязанностей, что вызывало время от времени резкое неодобрение его начальства.

Наиболее высокую оценку Раевскому дал И. С. Аксаков в своей газете «Русь». «Весть о его кончине, — писал он, — поразит истинною скорбью не только ревнителей славянских интересов в России, но и весь славянский мир, в котором имя его пользуется такою всеобщей известностью и любовью — для которого в течение столь долгого периода времени служил он постоянным заступником, ходатаем, посредником в сношениях с нашим отечеством. История сорокалетней деятельности М. Ф. Раевского в столице Австро-Венгерской империи отражает в себе и всю сорокалетнюю историю славянских племен почти с самого появления зари славянского возрождения и самосознания на горизонте новейшего мира... Задолго до учреждения в Москве Славянского комитета, Раевский один служил пред лицом славян западных и балканских деятельным выразителем мыслей и чувств русского общества, и в этом смысле был более истинным представителем России, чем наши полномочные дипломаты при западных европейских дворах»³⁷.

Оценка деятельности Раевского большинством славян была близка к точке зрения Аксакова. Так, словацкий журнал «Слованске погляды» писал, что Раевский был «великий человек славянский, редкостное явление и в своем великом народе, муж чистый, идеальный»³⁸. В газете словенского либерала-русофила И. Хрибара «Слован» отмечалось, что Раевский действовал в Австро-Венгрии в славянском духе и «сохранил до конца жизни твердую веру в победу славянской идеи»³⁹.

Однако не все славянские национальные деятели оценивали роль Раевского положительно. Русинский художник Корнило Устиянович, сначала его поклонник, а затем перешедший на сторону украинофилов, считал Раевского лицемером, особенно осуждая его за организацию эмиграции русинской интеллигенции в Россию⁴⁰.

Что же касается немецких и венгерских националистов, то их ненависть к Раевскому доходила до исступления. В этом отношении характерен отклик на смерть Раевского одной из австро-венгерских бульварных газет, которая писала, что «представителя австро-венгерской прессы коробит у гроба этого покойника, когда он оглядывается на ту деятельность, которую Раевский проявлял за все время своего пребывания в Вене». Газета видела в нем умного и неутомимого мастера панславистской агитации, тесно связанного с русскими правительственные кругами и имевшего большое влияние на славян⁴¹.

Раевский начал свою деятельность среди славян почти за двадцать лет до возникновения славянских комитетов и в известной степени подготовил для них почву. Основное внимание он уделял славянам Австро-Венгерской империи. Благодаря его стараниям и через его посредство их матери, читальни, некоторые газеты, отдельные национальные деятели, студенты получали от русских славянских комитетов, научных учреждений и частных благотворителей денежную помощь, разнообразную литературу.

Большое значение играла посредническая деятельность Раевского в установлении и развитии научных связей между российскими и зарубежными славистами, связей, которые способствовали развитию славяноведения.

При сложившейся политической ситуации в Австрийской империи, в связях с Россией были заинтересованы прежде всего славянские либералы, Раевский поддерживал контакты прежде всего с ними. По преимуществу именно либеральным славянским обществам, газетам, деятелям Раевский добивался помощи от славянских комитетов и правительственный кругов, с ними он прежде всего организовывал контакты русских научных и культурных учреждений. И этим Раевский объективно помогал укреплению либеральных прогрессивных течений в славянских национальных движениях.

При всем своем сочувствии славянам, их борьбе за свои права Раевский все же рассматривал их программы с точки зрения интересов России. Те славянские программы, которые не могли им содействовать или приходили с ними в столкновение, например, австрославизм, создание славянской церкви, вызывали его неприязнь.

Действия Раевского по отношению к балканским славянам носили несколько другой характер. Здесь в 50-е гг. с его стороны прослеживается желание вести политическую игру, иногда, очевидно, даже в некотором несогласии с официальной дипломатической линией. Но с начала 60-х гг. Раевский под наjjимом министерства иностранных дел отказывается от этого. Сферой его деятельности и у балканских славян становится благотворительность и налаживание культурных и научных связей местных национальных кругов с русской общественностью. Положительную роль сыграла деятельность Раевского по поддержке православной церкви на Балканах, которая являлась оплотом балканских славян в борьбе с Турцией и греческой православной церковью. Содействие Раевского становлению первых средних учебных заведений в Боснии и Черногории, помощь им (посылка русских книг и учебников, подыскание для них учителей, составление учебных планов) способствовали формированию там современной национальной интеллигенции.

Несомненно, в целом, несмотря на недочеты, без которых ни одна активная деятельность немыслима, мы можем констатировать, что Михаил Федорович Раевский сделал для развития русско-славянских связей больше, чем любой другой русский общественный, научный или политический деятель.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Матула В., Чуркина И. В. Архив М. Ф. Раевского как источник по истории связей между славистами России и Австрии (40–70-е годы XIX в.) // Культура и общество. М., 1974. С. 166.

² Центральный государственный исторический архив С.-Петербурга (далее — ЦГИА СПб). См. Ф. 796. Оп. 128. Л. 5, 5 об., 6, 6 об.

³ Русь. I.06.1884. (№11).

⁴ Новое время. 28.02 (11.03). 1884. (№2874).

⁵ Кошелев А. И. Записки. Берлин, 1884. С. 85, 86.

⁶ Российский государственный архив древних актов (далее — РГАДА). Ф. 1274. Д. 2424. Л. 188об.

- ⁷ РГАДА. Ф. 1274. Д. 2424. Л. 191.
- ⁸ РГАДА. Ф. 1274. Д. 2423а. Л. 15об.
- ⁹ РГАДА. Ф. 1274. Д. 2423а. Л. 15об.
- ¹⁰ РГАДА. Ф. 1274. Д. 2424. Л. 188.
- ¹¹ РГАДА. Ф. 1274. Д. 2423а. Л. 8, 11.
- ¹² РГАДА. Ф. 1274. Д. 2423а. Л. 11.
- ¹³ Рукописный отдел Российской национальной библиотеки (РО РНБ). Ф. 607. Записки Раевского 1848 г. Л. 8, 13об.
- ¹⁴ РГАДА. Ф. 1274. Д. 2424. Л. 187.
- ¹⁵ Северная пчела. 26.09. (№215), 27.10 (№242) 1850; 28.02 (№46), 1.03 (№47) 1851.
- ¹⁶ Русь. 1884. № 11. С. 27.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ РГАДА. Ф.1274. Д. 2424. Л. 136 об., 138.
- ¹⁹ Отдел письменных источников Государственного исторического музея (далее — ОПИ ГИМ). Ф. 347. Д. 19. пис. 201.
- ²⁰ Зарубежные славяне и Россия. Документы архива М.Ф. Раевского. 40–80 годы XIX века. М., 1975. С. 132–135.
- ²¹ Русь. 1.06.1884.
- ²² Зарубежные славяне и Россия. С. 42.
- ²³ Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ). Ф. 239. К. 17. Ед. хр. 12.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Ратнер Н.Д. Программа и тактика чешской буржуазии в 1860–1867 гг.// Ученые записки Института славяноведения АН СССР. М., 1956. С. 116–117.
- ²⁶ Никитин С.А. Славянские комитеты в России в 1858–1876 годах. М., 1960. С. 171–175.
- ²⁷ Всероссийская этнографическая выставка и Славянский съезд в мае 1867 г. М., 1867. С. 133–150.
- ²⁸ Главачка М. Еще раз о поездке австрийских славян в Россию в 1867 г. // Славяноведение. 2007. № 1. С. 69.
- ²⁹ Титов А. Протоиерей Михаил Раевский в своих письмах к О. М. Бодянскому // Афиши и объявления. М., 1884. С. 51, 52.
- ³⁰ Русь. 1884. № 11. С. 26.
- ³¹ ЦГИА Спб. Ф. 400. Д. 159. Л. 2–4.
- ³² Зарубежные славяне и Россия. С.80–82.
- ³³ ОПИ ГИМ. Ф. 347. Д. 13.
- ³⁴ Русь. 15.05.1884.
- ³⁵ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф.651. Д. 880.
- ³⁶ Новое время. 28.02(11.03). 1884.
- ³⁷ Русь. 15.05.1884.
- ³⁸ Slovenski poglady. 1884.
- ³⁹ Slovan. Ljubljana, 1884. № 21, № 25.
- ⁴⁰ Устянович К. М.Ф. Раевский и российский панславизм. Львов, 1884. С. 5.
- ⁴¹ С.-Петербургский филиал Архива Российской академии наук. Ф. 35. Оп. 4. Д. 87.

Этот текст был написан словацким ученым Владимиром Матулой (1928–2011) по заданию ответственного редактора международной советско-чехословацко-югославской публикации «Зарубежные славяне и Россия» (М., 1975) профессора Сергея Александровича Никитина в качестве предисловия для нее. Однако он не был напечатан. Текст сохранился в бумагах ученого и был предоставлен мне его женой Люсиеной Матулой. Хотя ряд положений в нем уже устарели (например, о том, что архив М. Ф. Раевского мало известен ученым), я считаю необходимым опубликовать его в том виде, в котором он был написан автором. Исключение составляют названия архивов и библиотек, которые приводятся в их современном варианте, а также шифры архивных дел, которые опускаются как устаревшие.

И. В. Чуркина

B. Матула

АРХИВ М. Ф. РАЕВСКОГО

Многолетняя деятельность М. Ф. Раевского в области русско-славянских связей отразилась в его обширном письменном наследии, прежде всего в его богатой корреспонденции. О том, что после Раевского должны были остаться замечательное собрание славянских книг, его громадная переписка со всеми выдающимися людьми в обширном славянском мире и, может быть, его записки или дневник, напоминал уже через несколько дней после его смерти автор одного из многочисленных некрологов в русской печати¹. Подчеркивая большое значение этих материалов для истории русско-славянских отношений, он предлагал, чтобы Академия наук или министерство народного просвещения приобрели у наследников М. Ф. Раевского все книги, всю его переписку, заметки, словом все, что может иметь значение для истории. Автор некролога опасался, что в противном случае материалам Раевского угрожает судьба библиотеки и переписки профессора О. М. Бодянского, часть которых перешла после его смерти в руки московских и зарубежных букинистов, а часть — разбрелась по рукам².

Опасения автора некролога в известной степени оправдались — с бумагами М. Ф. Раевского произошло нечто аналогичное. В то время, как большая часть его библиотеки по завещанию была передана в Московскую духовную академию, письменные материалы остались, по-видимому, в руках его родственников. Оттуда в разное время и разными путями они переходили в рукописные собрания частных коллекционеров или учреждений (музеев, библиотек, архивов). Что же касается писем, записок, отчетов и пр. самого М. Ф. Раевского разным лицам, учреждениям и организациям, то они сохранились в соответствующих фондах архивов России или личных фондах, хранящихся в рукописных отделах российских библиотек и музеев. Здесь же можно найти и письма разных лиц Раевскому, которые он иногда присоединял к своим письмам в Россию. Это бывало, когда Раевский о чем-либо хлопотал для своих славянских корреспондентов, или когда он хотел ознакомить своих русских друзей с содержанием их писем более точно и подробно.

В настоящее время архива М. Ф. Раевского в буквальном смысле этого слова — т. е. как коллекции бумаг, связанных с его деятельностью и хранящихся в одном месте, не существует. Его составляют многочисленные письменные материалы, находящиеся в разных архивах и рукописных хранилищах в России и за рубежом, прежде всего в славянских странах. Если мы все же употребляем условно термин «архив М. Ф. Раевского», то подразумеваем под ним только те более или менее компактные и крупные части его письменного наследия, которые сохранились как относительно самостоятельные единицы.

В результате довольно продолжительной и трудоемкой работы³ нами были выявлены и изучены материалы М. Ф. Раевского в ряде хранилищ и архивов и собрана довольно внушительная коллекция, насчитывающая около 8 тыс. документов, из которых подавляющее большинство (около 7,5 тыс.) составляют письма разных корреспондентов (более 1750) к М. Ф. Раевскому.

Основная часть архива М. Ф. Раевского (приблизительно ¾) хранится в настоящее время в Отделе письменных источников Государственного исторического музея в Москве (ОПИ ГИМ). Заслуга сохранения этого материала принадлежит известному русскому коллекционеру П. И. Щукину (1853–1912), который подарил его в 1905 г. вместе с богатыми собраниями своего музея императорскому Российскому историческому музею. Фонд М. Ф. Раевского состоял из 38 единиц хранения (34 тома в твердом переплете, 1 картон и 3 пакета разного материала, содержащие документы за 1840–1884 гг.). Описи фонда не было⁴.

В переплетенных томах собраны письма разных корреспондентов к М. Ф. Раевскому в алфавитном и хронологическом порядке, который, однако, не выдержан последовательно. Имеется 3 тома писем А. Д. Блудовой, по одному тому О. М. Бодянского, В. Войтковского, В. Ганки, А. Ф. Гильфердинга. В последнем томе находится еще 1 письмо К. Срезневской. Кроме того имеются тома писем А. А. Лебедева, сербского митрополита Михаила, А. Нагель, М. Новиковой, М. Павловского, С. Панчулидзевой, К. Д. Петковича, Н. А. Попова. Другие тома составлены из писем корреспондентов, чьи фамилии начинаются с одной и той же буквы: корреспонденты на букву «А» — 2 тома, на букву «Б» — 3 тома, на букву «В» — 3 тома, на букву «Г» — 1 том, на букву «К» — 1 том, на букву «М» — 2 тома, на букву «?»* — 3 тома. В 2-х томах, в картоне и пакетах содержатся письма разных корреспондентов, черновики писем разным адресатам, в основном женщинам, на русском и французском языках, черновики записок и статей Раевского, а также его писем представителям русской православной церкви, Н. А. Попову и др. Тут же в упомянутом пакете находятся черновики записок Раевского директору Азиатского департамента МИД России об актуальных политических событиях в Австрии, о положении ее славянских народов за 1849, 1857–58, 1859 и 1860 гг. Материалы в ГИМ обнаружены и обследованы впервые составителями тома «Зарубежные славяне и Россия» (В. Матулой и И. В. Чуркиной).

Вторая, значительно меньшая, но также довольно многочисленная часть архива М. Ф. Раевского находится в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ) в С.-Петербурге. Она отчасти входит в состав обширного

* Так в тексте.

фонда 608 (собрание рукописей И. В. Помяловского), поступившего в библиотеку в 1907 г., отчасти — особого фонда М. Ф. Раевского (ф.627). Профессору Петербургского университета и собирателю рукописей И. В. Помяловскому достались бумаги М. Ф. Раевского, по-видимому, от детей последнего. Этот материал, обработанный и подробно (с некоторыми ошибками и неточностями) описанный в Отчете ГПБ за 1907 г. на стр. 167–179, состоит из трех разделов. Первый содержит бумаги и письма официального характера: от обер-прокурора синода и его товарища, из разных контор и правлений при синоде, из С.-Петербургской и Киевской духовных академий, из министерства иностранных дел, от министра народного просвещения, из дипломатической канцелярии главнокомандующего 1-й армии и наместника Царства Польского, от разных научных обществ, от Славянских благотворительных комитетов, от редакций разных журналов и др. Второй раздел включает письма М. Ф. Раевского к И.В. и Е. М. Помяловским, а также копии с писем Раевского к А. О. Врятко, В. Ганке, К. Я. Эрбену, А. С. Ионину, И. П. Корнилову, В. И. Ламанскому. Третий раздел (папки А-К, К-Н, П-О, переплетенная книга П, папки П-С и Т-Я) охватывает письма разных лиц к М. Ф. Раевскому в алфавитном порядке.

Фонд М. Ф. Раевского (ф. 627), описанный в Кратком отчете Рукописного отдела ГПБ (РНБ) за 1914–1938 гг. (Л., 1940. С. 2) , состоит из двух разделов. Первый содержит черновые записи Раевского директору Азиатского департамента МИД за 1848, 1850–1854 гг.; черновики его записок «Настоящее положение Галиции в политическо-национальном отношении (февраль 1854 г.)» и «Какими средствами Россия может действовать с пользой для себя и славян (апрель 1864 г.)». В нем имеется 6 картонов, поступивших в ГПБ в 1933 г. Второй раздел представляет собой том писем к М. Ф. Раевскому от лиц, фамилии которых начинаются на букву «Д», — всего 227 писем от 75 корреспондентов за 1857–1880 гг. Он был подарен Отделу рукописей Н. В. Соловьевым.

Материалы РНБ в С.-Петербурге, в отличие от материалов ГИМ, более известны и были частично использованы советскими и зарубежными исследователями.

Третья часть архива М. Ф. Раевского находится в Архиве внешней политики Российской империи (АВПРИ) Главного Архивного управления МИД РФ в Москве. Хранящийся здесь «Личный архив Раевского» (ф. 360) имеет 178 дел, каждое из которых содержит письма (одно или несколько) одного корреспондента. Исключением является Д. 175, представляющее целую книгу (443 л.) писем разных авторов (с буквы «Б» по букву «Ф»). Напомним здесь, что в АВПРИ находятся также и записки М. Ф. Раевского из Вены директору Азиатского департамента МИД об актуальных политических событиях и положении подвластных Австрии славянских народов⁵.

Небольшая часть архива М. Ф. Раевского хранится в Отделе рукописей Института русской литературы РАН (ИРЛИ — Пушкинский дом) в С.-Петербурге. Здесь среди материалов, поступивших в ИРЛИ из Рукописного отдела Библиотеки РАН, находится 46 ед. хр., содержащих в основном письма разных лиц, а также официальных учреждений (Харьковский учебный округ, департамент народного просвещения, Одесское славянское благотворительное общество, Общество Красного Креста) к М. Ф. Раевскому. Под номером 119 хранятся письма К. Я. Эрбена

к М. Ф. Раевскому⁶, под номером 143 — статья «О положении сербов в Боснии» (автор не указан), под номером 203 — письмо неизвестного от 16.01. 1865 г. к О. М. Бодянскому. Кроме того, в ИРЛИ имеется несколько писем М. Ф. Раевского к следующим адресатам: К. А. Губастову, Е. П. Ковалевскому, Е. А. Свербеевой, К. Н. Тихонравову, а также оригиналы двух статей Раевского: «О национальном и религиозном движении русского народа в Галиции (Вена, 12 апреля 1862 г.)»⁷ и «Дальнейшие сведения о церковном движении у галицких униатов (Вена, январь 1864)»⁸. Помимо этого в ИРЛИ находится неопубликованная записка Раевского «Настоящее положение Галиции в политическо-национальном отношении (Вена, 25 февраля 1864 г.)»⁹.

Как уже отмечалось, основную часть архива М. Ф. Раевского составляет эпистолярный материал, в первую очередь письма, написанные ему на протяжении более чем сорока лет его многочисленными корреспондентами. На них как ценном и до сих пор почти не использованном источнике¹⁰ по истории национально-освободительных движений славянских народов Центральной и Юго-Восточной Европы и русско-славянских отношений 40–80-х гг. XIX в. мы и сосредоточим свое внимание на первом этапе изучения и публикации материалов М. Ф. Раевского. Другие материалы, прежде всего его интересные записи о политических событиях, непосредственным наблюдателем которых он являлся, его информация о политических и культурных стремлениях и движении подвластных Австрии и Турции славянских народов, об их проблемах и нуждах, а также мысли и соображения Раевского о роли России в этом деле, его проекты помощи славянским народам с ее стороны, мы использовали только частично для характеристики и оценки самого М. Ф. Раевского и его многосторонней деятельности. С этой же целью и для комментариев публикуемых писем славянских деятелей были использованы письма М. Ф. Раевского, которые удалось выявить и изучить в советских и зарубежных архивах и лишь незначительная часть которых была уже опубликована раньше¹¹.

Самое большое количество писем к М. Ф. Раевскому принадлежит его русским корреспондентам. Ему писали видные государственные деятели, такие, как Д. Н. Блудов, А. М. Горчаков, Н. К. Гирс, Д. А. Милютин, К. П. Победоносцев, Д. А. Толстой; представители придворных кругов: великая княгиня Елена Павловна, графиня А. Д. Блудова, графиня Н. Д. Протасова; ответственные чиновники министерства иностранных дел и дипломаты: П. Н. Стремоухов, Е. П. Ковалевский, Н. П. Игнатьев, В. П. Балабин, Э. Г. Штакельберг, Ф. П. Фонтон, Д. А. Кира-Динжан, К. Д. Петкович, Л. В. Березин, А. Е. Влангали, В. Ф. Кожевников, А. С и В. С. Ионины и др.; представители высшей церковной иерархии. Раевскому писали почти все русские славянофилы и деятели славянских комитетов, такие как: И. С. и К. С. Аксаковы, А. С. Хомяков, Ф. В. Чижов, Ю. Ф. Самарин, А. С. Кошелев, Н. А. Ригельман, И. П. Корнилов. Среди его корреспондентов широко представлены видные русские ученые-слависты: О. М. Бодянский, И. И. Срезневский, М. П. Погодин, В. И. Григорович, В. И. Ламанский, А. Ф. Гильфердинг, Н. А. Попов, А. С. Будилович, И. А. Бодуэн де Куртенэ; деятели русской науки и культуры, журналисты: А. Ф. Бычков, Н. И. Надеждин, М. А. Балакирев, Д. А. Славянский, В. И. Губин, А. Троянский.

Из западно-украинских корреспондентов М. Ф. Раевского можно назвать таких видных национальных деятелей, как Я. Ф. Головацкий, А. И. Добрянский, А. В. Духнович, Д. И. Зубрицкий, Ф. И. Крыницкий, В. Н. Площанский, В. Ф. Продан, И. Н. Гушалевич, Г. И. Купчанко, И. Раковский, Е. А. Фенцик.

Значительное количество писем в архиве М. Ф. Раевского принадлежит его югославянским корреспондентам. Из сербских политических и культурных деятелей здесь представлены: П. Атанацкович, М. Бан, В. Богишич, И. Гарашанин, Дж. Даничич, В. Караджич, Д. Медакович, С. Милетич, Дж. Николаевич, С. Павлович, В. Пелагич, М. Полит-Десанчик, М. Попович, И. Рајачич, К. Станкович, Дж. Стратимирович, Б. Петранович, П. Узелац, И. Хаджич, П. Янкович; черногорский владыка Петр II Негош, черногорские князья Данило и Никола, княгиня Даринка, а также много корреспондентов из числа сербского православного духовенства и купечества. Из деятелей хорватского национального движения Раевскому писали: А. Т. Брилич, И. Кукулевич, П. Маткович, И. Мишкатович, М. Мразович, И. Праус, Ф. Рачки, Й. Штросмайер, В. Ягич и др. Словенские корреспонденты представлены такими национально-политическими и культурными деятелями как Г. Блаж, Я. Блейвейс, Й. Вошняк, П. Грассели, Ф. Левец, А. Лесар, М. Маяр, Ф. Миклошич, Ф. Подгорник, А. и Ф. Позники, Ф. Целестин, а также учащиеся, желавшие получить вспомоществование от славянских комитетов.

Много постоянных корреспондентов было у М. Ф. Раевского и среди чехов. Назовем хотя бы следующих: В. Брандл, Ф. Браунер, Э. Вавра, Я. Вацлик, А. Вртятко, Ю. Грегор, В. Ганка, Й. Коларж, Я. Малый, Ф. Палацкий, А. Патера, И. Первольф, И. Ранк, К. Сладковский, К. Я. Эрбен. Из словаков Раевскому писали: Й. Августины, Й. Викторин, И. М. Гурбан, К. Кузманы и его сыновья Владислав и Павел, Я. Малый, Л. Мичатек, М. Мудронь, В. Паулини-Тот, А. Радлинский, П. Й. Шафарик, Л. Штур, Я. Франциции, М. Ш. Ференчик, Э. Черны. Корреспондентами Раевского также были: лужицкий серб Я. Э. Смолер и болгары С. Филаретов, Т. Минков, Н. Геров, С. Палаузов.

Конечно, это далеко не полный перечень корреспондентов, и то лишь славянских, М. Ф. Раевского. Назавв здесь лишь самых известных из многочисленных русских и зарубежных славянских корреспондентов Раевского, мы хотели еще раз показать многосторонность его деятельности и связей, подчеркнуть многогранность эпистолярного материала его архива как исторического источника. Этот материал может быть успешно использован для изучения ряда частных и более широких исторических проблем, а именно:

1. Национальные движения угнетенных славянских народов и связи их представителей с Россией;
2. Русская политика на Балканах, в Галиции, позиция русского правительства по отношению к славянским народам Габсбургской монархии в разное время;
3. Деятельность русских славянофилов среди славян;
4. Межнациональные культурные связи славянских народов;
5. Научные связи и сотрудничество русских славистов со славистами зарубежных славянских земель;
6. Подготовка Этнографической выставки и Славянского съезда в Москве в 1867 г.;

7. Материальная помощь российских славянских комитетов славянским национальным учреждениям, школам, газетам, деятелям национальных движений, студентам;
8. Переселение славянских ученых, преподавателей, специалистов и студентов в Россию;
9. Церковная политика России среди православных славян, организация и материальное обеспечение православных славянских церквей;
10. Жизнь и деятельность М. Ф. Раевского и пр.

Ценность этого источника увеличивает тот факт, что архив М. Ф. Раевского как таковой до сих пор находился за пределами внимания исследователей и до самого последнего времени почти не был использован¹².

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Некролог подписан буквой «Р». Согласно И. Ф. Масанову, так подписывался П. А. Кулаковский. См.: Масанов И. Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей. Т.3. М., 1958. Прим. И. В. Чуркиной.

² Московские ведомости. 16.05.1884.(№134). Прим. И. В. Чуркиной.

³ Эта работа была начата В. Матулой в 1957 г. и велась им более систематически в 1964–1965 гг. С 1966 г. работа по изучению и отбору материалов архива Раевского велась им совместно с И. В. Чуркиной. См.: Матула В., Чуркина И. В. Архив М. Ф. Раевского как источник по истории связей между славистами России и Австрии (40–70-е годы XIX в.) // Культура и общество. М., 1974. С. 166.

⁴ Нами предварительно были разобраны материалы архива, составлена приблизительная опись документов.

⁵ Небольшая часть этих записок опубликована В. Н. Кондратьевой. (См.: Записки М. Ф. Раевского о положении подвластных Австрии народов // Славяно-германские отношения. М., 1964. С.180–195).

⁶ Эти письма (52 письма за 1866–1870 гг.) подарил Библиотеке РАН В. А. Францев. Они опубликованы в отдельном сборнике, посвященном переписке чешских культурно-политических деятелей с М. Ф. Раевским, — В. Доубеком.

⁷ Опубликована в журнале «Христианское чтение». 1862.Кн. 7.

⁸ Опубликована в журнале «Духовная беседа». 1864. № 20; а также в газете «Северная пчела». 1864. № 121.

⁹ Копия этой записи находится также в ОПИ ГИМ.

¹⁰ Предлагаемая статья Матулы была написана в 70-е гг. XX в.

¹¹ Письма М. Ф. Раевского к О. М. Бодянскому опубликовал А. Титов (Протоиерей М. Раевский в своих письмах О. М. Бодянскому. Оттиск из «Афиши и объявлений». М., 1884 г.); письмо Раевского к М. П. Погодину опубликовано в: Пятидесятилетие гражданской и ученой службы М. П. Погодина (1821–1871). М., 1872; Письма к А. С. Норову опубликованы в «Русском архиве». 1895. Кн. II (7 писем за 1845–1855 гг.)

¹² На деятельность М. Ф. Раевского, как главного заграничного представителя славянских комитетов, обратил внимание С. А. Никитин в книге «Славянские комитеты в России в 1856–1876 годах» (М.,1960).

В. Матула и И. В. Чуркина использовали некоторые материалы архива М. Ф. Раевского в своих трудах.

Кроме того они были использованы некоторыми другими авторами. Составители сборника «Зарубежные славяне и Россия» использовали некоторые материалы архива М. Ф. Раевского в следующих своих статьях:

1. Matula V. Ľudovít Štúr a M. F. Rajevskij. Nové materiály k otázke slovensko-ruských vzťahov v 40.–50. rokoch 19. stor. // Slovenská literatúra. XIII. 1966. Č. 4. S. 361–384; Matuľa B. Ľudovít Štúr und die slawische Wechselseitigkeit. Bratislava, 1969. S. 361–393; Matuľa V. Emigrácia slovenských intelektuálov do Ruska v 60.–70. rokoch minulého stororočia // Zborník Filozofickej fakulty Univerzity Komenského — Historica. XXII. Bratislava, 1971. S. 103–114; Matuľa V. M. F. Rajevskij a slovensko-ruské vzťahy v 40.–80. rokach 19. stor. // Československé přednášky na VII. mezinárodní sjezd slavistů. Praha, 1973.

2. Чуркина И. В. Общественно-политические взгляды М. Маяра в 50–70 годы XIX в. // Славянская историография и археография. М., 1969. С. 107–179; Чуркина И. В. Матица Словенская и русские славянофилы // Славяне и Россия. М., 1972. С. 112–121; Чуркина И. В. Общественные, научные и культурные связи славян Австрийской монархии и России в 60-е гг. XIX в. // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VII Международный съезд славистов. М., 1973.

3. Matuľa B., Чуркина И. В. Архив М. Ф. Раевского как источник по истории связей славистов России и Австрии // Культура и общество в эпоху становления наций. М., 1974.

Помимо этого:

И. С. Аксаков в его письмах. Ч. II. Т. 4. СПб., 1896. С. 1–99. Для публикации предоставил И. В. Помяловский.

Щукинский сборник. Вып. 6. М., 1907. С. 321–325 и 328.

4. Очак И.Д., Поплыко Д. Ф. Новые данные о связях сербского революционера В. Пелагича с Россией во второй половине 60-х годов XIX в. // Славянский архив. М., 1961. С. 173–199.

5. Мыльников А. С. Павел Шафарик. Выдающийся ученый-славист. М.-Л., 1963. С. 108–110.

6. Matuľa V. Ľudovít Štúr a M. F. Rajevskij. S. 367–384.

7. Slovanská korespondence K. J. Erbena / K vydání připravili V. Běchyňová a J. Jirásek. Praha, 1971. S. 275–278.

В настоящее время материалы архива Раевского активно используются многими учеными в своих работах. Среди них следует отметить биографические очерки: 1. Киселькова Н. В. Протоиерей Михаил Федорович Раевский (1811–1884) // Русский православный храм святых апостолов Петра и Павла в Карловых Варах. М., 2007; 2. Чуркина И. В. Протоиерей Михаил Федорович Раевский и югославяне. М., 2011.

С. И. Данченко

ИЗДАНИЕ АРХИВА М. Ф. РАЕВСКОГО – ПРИМЕР МЕЖДУНАРОДНОГО НАУЧНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА 70–80-Х ГОДОВ XX В.

*Посвящается светлой памяти первых
исследователей архива М. Ф. Раевского,
членов международной редколлегии по его
изданию — С. А. Никитина, В. Г. Карапе-
ва, В. Матулы, Й. Коши, Н. Петровича.*

В 1970–1980-е гг. в Академии наук СССР весьма интенсивно развивалось международное сотрудничество. При этом наряду с проведением всевозможных помпезных мероприятий (например, 50-летие образования СССР в 1972 г.), на которые приглашались представители академий наук многих стран, в рамках Планов межакадемического сотрудничества осуществлялись и конкретные научные проекты. В Институте славяноведения таких проектов в указанный период было несколько, и среди них — советско-чехословацко-югославская публикация документов из архива М. Ф. Раевского.

Немного предыстории. В 1950-е гг. в Москве в качестве стажёра находился молодой тогда словацкий ученый Владимир Матула (1928–2011). Он окончил истфак МГУ, прекрасно говорил по-русски и собирали материал для своей диссертации по истории русско-словацких связей, а также о деятельности видного словацкого деятеля Л. Штура. Именно В. Матула первый «напал» в архивах на письма к Раевскому ряда выдающихся славянских деятелей. В результате последующих целенаправленных поисков им был обнаружен не известный исследователям фонд в Отделе письменных источников Государственного Исторического музея (ОПИ ГИМ), а затем документы и в других архивах. Родившейся у него идеей — издать все эти «сокровища» — В. Матула поделился со своим научным руководителем С. А. Никитиным. Тот идею одобрил и, пользуясь своим положением в Институте славяноведения АН СССР (в то время он еще являлся заведующим сектором), стал «пробивать» данный проект на организационном уровне. И как это ни удивительно — пробил! Оценивая данный факт спустя несколько десятилетий, не перестаешь удивляться — как это ему удалось, в тот период и в тех условиях развития исторической науки? Ведь фактически данный проект был связан с личностью священника, протоиерея, пусть «хорошего», не мракобеса, но, тем не менее, запросто общавшегося с великой княгиней Еленой Павловной, с камер-фрейлиной императрицы графиней А. Д. Блудовой и её отцом — царским министром Д. Н. Блудовым. Да и остальные корреспонденты отца Михаила отнюдь не были революционными демократами. В 1860-е гг., когда вышестоящими инстанциями поощрялись научные исследования совсем иного рода, подготовка к изданию архива М. Ф. Раевского являлась, безусловно, смелым шагом, в первую очередь, для руководителя проекта. Не представляю, как С. А. Никитин «защищал» перед институтским начальством

protoиеря Раевского, но факт остаётся фактом — проект утвердили, включили в перспективный план работы Института и даже сделали его международным, разрешив привлечь к его осуществлению коллег из Чехословакии и Югославии.

В конце 1960-х гг. было заключено Соглашение между АН СССР, Чехословацкой АН и Историческим институтом в Белграде о совместной деятельности по изданию материалов архива М. Ф. Раевского в трёх томах, в том числе: I-го тома — в Москве, II-го тома — в Праге и III-го тома — в Белграде. Была утверждена редколлегия I-го, московского, тома — С. А. Никитин (отв. редактор), В. Г. Карапес, И. В. Чуркина, чех Й. Коши, словак В. Матула и серб Н. Петрович. Составителями тома являлись В. Матула и И. В. Чуркина.

Михаил Федорович Раевский, проживший более сорока лет в Вене (1843–1884), на этом перекрёстке политических и национально-культурных стремлений славянских народов, установил самые широкие связи с их представителями, выдающимися и менее известными деятелями. Многие из них стали его корреспондентами; часто переписка между ними и отцом Михаилом длилась долгие годы.

Из славянских земель М. Ф. Раевскому писали известные общественно-политические деятели: С. Милетич, Ф. Палацкий, Ф. Браунер, В. Пелагич, М. Полит-Десанчич, К. Сладковский, Й. Суботич, Я. Францишци, Л. Штур и др.; учёные и литераторы: Д. Даничич, А. В. Духнович, В. Караджич, Й. Коларж, К. Кузманы, М. Маяр, Ф. Миклошич, Ф. Рачки, К. Э. Эрбен, В. Ягич; видные государственные деятели: И. Гарашанин, черногорский митрополит Петр II Петрович Негош, черногорский князь Данило Негош; представители духовенства, как православного, так и католического: патриарх Й. Раячич, сербский митрополит Михаил, хорватский епископ Й. Ю. Штросмайер и др.

Среди русских корреспондентами М. Ф. Раевского были: учёные — О. М. Bodянский, И. А. Bodуэн de Куртенэ, А. С. Будилович, И. И. Срезневский, А. Н. Пыпин; деятели славянских комитетов — И. С. Аксаков, В. А. Бильбасов, Н. А. Попов, Ф. В. Чижов; дипломаты — А. Е. Влангали, Н. П. Игнатьев, А. С. Ионин, В. Ф. Кожевников, П. Н. Стремоухов; деятели культуры — М. А. Балакирев, Д. А. Агренев-Славянский; правительственные деятели и лица, приближённые к императорской семье: Д. Н. Блудов, А. Д. Блудова, Н. К. Гирс, А. М. Горчаков, Д. А. Милютин, Д. А. Толстой.

Письма всех этих многочисленных деятелей отложились в личном архиве М. Ф. Раевского. Однако после его смерти архив подвергся раздроблению. Позже рукописное наследие по частям попало в собрания частных коллекционеров или научных учреждений (музеев, архивов, библиотек). Что же касается писем, записок и отчётов самого М. Ф. Раевского разным лицам, учреждениям и организациям, то они сохранились в фондах соответствующих лиц и учреждений и ныне находятся в российских архивах, в личных фондах, хранящихся в рукописных отделах библиотек и музеев — как России, так и тех стран, где проживали адресаты писем¹.

Основная часть архива М. Ф. Раевского (приблизительно 3/4) в настоящее время находится в ОПИ ГИМ. Ранее эти материалы принадлежали известному русскому коллекционеру П. И. Щукину (1853–1912), который передал их в 1905 г. императорскому Российскому историческому музею. Остальная часть архива М. Ф. Раевского находится в его личном фонде в Архиве внешней политики Российской империи (ф. 360), в отделе рукописей Института русской литературы

(Пушкинский дом) в Петербурге и в отделе рукописей Российской национальной библиотеки в Петербурге (бывшей ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина)².

Работа по выявлению и изучению архива М. Ф. Раевского была начата В. Матулей в 1957 г. и в основном завершена к 1965 г. Более подробное обследование выявленных материалов проводилось им с 1966 г. совместно с И. В. Чуркиной. Научным руководителем проекта, и не формальным, а подлинным, являлся С. А. Никитин. У профессора Никитина к тому времени был огромный опыт выявительско-публикаторской работы, связанный, в первую очередь, с трёхтомной документальной серией «Освобождение Болгарии от турецкого ига» (М., 1963–1967). Этот труд, явившийся по признанию многих отечественных и зарубежных учёных классическим и непревзойдённым образцом советского академического документального издания, стал эталоном для всех последующих трудов этого плана, которыми руководил С. А. Никитин. К тому же «Освобождение Болгарии...» было одним из первых советских изданий, готовившихся совместно с иностранными учёными.

Основные принципы публикаторской работы, уже выработанные, проверенные и отточенные С. А. Никитиным в предыдущий период, приобретенный им опыт многолетнего общения на деловой основе с иностранными коллегами очень помогли впоследствии в деятельности совместной редколлегии по изданию архива М. Ф. Раевского.

Следует отметить, что иностранные члены редколлегии практически безоговорочно приняли те принципы издания документов, которые были предложены советскими коллегами, включая развёрнутые комментарии и научно-справочный аппарат. При этом, без сомнения, большую роль сыграла личность самого С. А. Никитина, который воспринимался не только как авторитетный учёный, патриарх советского исторического славяноведения, но и как наследник и продолжатель традиций дореволюционного российского исторического славяноведения, признанного во всём научном мире. Кроме того, иностранные члены редколлегии были хорошо знакомы с изданием «Освобождение Болгарии...» — оно вызывало их восхищение и желание создать нечто на том же высоком научном уровне.

Я присутствовала в качестве секретаря и члена рабочей группы издания на заседаниях редколлегии начала 1970-х гг. и могу свидетельствовать, что проходили они на редкость мирно, без всяких «сражений» и очень конструктивно. Это, пожалуй, был самый ответственный этап в работе, связанный с отбором документов для публикации. Сложность заключалась в том, что нужно было выбрать из уникального самое-самое уникальное. Ведь материала было выявлено в несколько раз больше, чем можно было опубликовать, и весь он был такой, что иностранные коллеги только разводили руками. Как сказал однажды Йозеф Коши: «Это чудо, каких не бывает на свете! Я не могу поверить своим глазам — неизвестные письма Ганки!!!». Ему вторил наш сербский коллега Никола Петрович, обычно сдержаный и невозмутимый, но в данный момент весь сияющий и крайне взволнованный. «Вы только подумайте, коллеги, письма самого Вука Караджича! Просто потрясающие! — восклицал он. Этих писем было 13, в большинстве своем это были даже не письма, а короткие записки — ведь реформатор сербского языка и отец Михаил жили в одном городе и часто виделись, так что все вопросы могли обсуждать при личных встречах. Помню, что особенно умилило Николая Лазаревича

(так мы на русский манер называли Н. Петровича) письмо Караджича от 5 (17) сентября 1861 г., в котором тот сетует, что не может по ступенькам (уз басамаке) прийти к Раевскому, и приглашает его к себе (каждый день после обеда он дома), чтобы увидеться и поговорить. «Конечно, — объяснил нам Николай Лазаревич, — у Вука была больная нога и ему было трудно подниматься по ступенькам».

Отбор документов осуществлялся с учётом значимости имён корреспондентов М. Ф. Раевского и, разумеется, исходя из содержания эпистолярного материала. На долгих, многочасовых заседаниях редколлегии обсуждался практически каждый предложенный составителями документ, и С. А. Никитин подводил итог и утверждал то или иное решение. Помню лишь единственный случай на грани конфликта, когда Н. Петрович выступил против публикации одного из писем (автора не помню), касавшегося македонских дел. В те годы македонский вопрос был весьма болезненным в отношениях Югославии и Болгарии, да и в нашей стране «македонская» тема была фактически запретной для историков-славистов. На том заседании Н. Петрович, имея в виду содержание документа, довольно резко заявил, что у югославской исторической науки существует своё особое мнение по этому вопросу, и с этим необходимо считаться, если речь идёт о сотрудничестве. На это заявление Сергей Александрович, уже закалённый в 1960-е гг. в «боях» с болгарскими историками, невозмутимым тоном ответил, что, по его мнению, историческая наука не имеет национальности и главная её задача — служить ИСТИНЕ. Однако затем он всё же дипломатично согласился не публиковать этот «конфликтный» документ. Н. Петрович остался доволен.

Сформировавшаяся в ходе работы творческая атмосфера, дружеские отношения членов редколлегии, их высочайшая квалификация и постоянная взаимопомощь стали залогом успеха и на остальных этапах подготовки публикации. Члены редколлегии проявили себя как настоящие «многостаночники»: наряду с отбором материала они ещё осуществляли его языковую обработку на сербско-хорватском, чешском, словацком и словенском языках, составляли рецензии к документам, участвовали в составлении развернутых указателей и, главное, писали комментарии к письмам. Последнему виду работы ответственный редактор С. А. Никитин придавал особое значение и сам подавал в этом отличный пример. Его комментарии (всего к 39 документам) часто являлись небольшими исследованиями, написанными с присущей ему эрудицией, в прекрасной академической манере. Остальные члены редколлегии прокомментировали: В. Г. Каравес — 17 писем, Й. Коши — 39, В. Матула — 55, Н. Петрович — 33, И. В. Чуркина — 34.

При написании комментариев понадобилась помочь целого ряда наших коллег — специалистов по истории Чехии, югославянских земель и русинов. Это не простая, кропотливая работа отвлекала их от собственных научных занятий, но, разумеется, Сергею Александровичу они не могли отказать в помощи. В результате эти исследователи также стали участниками данного научного проекта, прокомментировав: К. П. Гогина — 10 писем, Л. Н. Климкова — 10, Л. П. Лаптева — 22, Е. Рудловчакова — 18, В. И. Фрейдзон — 31, Н. И. Хитрова — 27.

В языковой обработке документов участвовали: В. М. Хевролина (на русском языке), Н. Петрович (на сербско-хорватском и немецком), Й. Коши (на чешском и немецком), В. Матула (на словацком), Е. Рудловчакова (на украинском). Общая археографическая обработка документов издания была блестяще проведена

В. М. Хевролиной. Перевод немецких текстов на русский язык был осуществлен Р. Ш. Гладштейн. Краткое изложение текстов (резюме) на сербско-хорватском языке было выполнено С. И. Бочкаревой (Данченко), на чешском — Й. Коци, на словацком — В. Матулой, на словенском — И. В. Чуркиной. Указатели были составлены Э. А. Джапаридзе, которая использовала сведения, предоставленные комментаторами. Авторами терминологического словаря являлись А. И. Рогов и В. М. Хевролина.

Это было подлинное научное сотрудничество, которое привело к блестящему результату.

Книга «Зарубежные славяне и Россия. Документы архива М. Ф. Раевского», вышедшая в 1975 г. в издательстве «Наука», является уникальным изданием. Вспоминаю слова С. А. Никитина, который торжественно их произнёс, держа в руках только что вышедший солидный том (около 47 п.л.) в красивой голубой суперобложке: «Этот труд никогда не устареет». И теперь, спустя 38 лет, мы можем подтвердить его слова. 467 писем славянских деятелей (русских и зарубежных) — от словаика Петера Августины до одного из лидеров уставобранителей в Сербии Пауна Янковича, включённые в книгу, содержат богатейший и разнообразный материал о национально-политическом, социальном и культурном развитии южных и западных славян, а также об отношении участников национальных и общественных движений этих народов к России, их связях с определенными кругами русской общественности, главным образом, со славянофилами. В издании представлено много новых данных о помощи различных кругов русского общества национальным движениям угнетённых славянских народов Австрийской и Османской империй, о роли М. Ф. Раевского и его многочисленных корреспондентов в установлении и расширении русско-славянских контактов и помощи России зарубежным славянам. Кроме того, издание содержит интересные сведения о развитии славянского движения в России.

Большое научное значение имела публикация не известных ранее писем: черногорского владыки Петра II Петровича Негоша, Вука Караджича, сербского митрополита Михаила, знаменитого чеха В. Ганки, лидера словацкого национального движения Л. Штура, хорватского деятеля И. Кукулевича-Сакцинского, русина Я. Головацкого и др.

После завершения первого этапа научного сотрудничества — выхода в свет книги «Зарубежные славяне и Россия» — было решено продолжить работу на тех же принципах и издать еще два труда — письма М. Ф. Раевскому чехов и словаков и письма к нему же югославянских деятелей. Материала, не вошедшего в первую книгу, было более чем достаточно. Кроме того, международная редакция высказала желание — по возможности выявить и опубликовать сохранившиеся в архивах Чехословакии и Югославии ответные письма отца Михаила своим корреспондентам.

Однако ни в 70-е, ни в 80-е, ни в 90-е гг. прошлого века письма чехов и словаков М. Ф. Раевскому не были изданы, хотя ответственный за этот проект В. Матула широко использовал их в своих трудах. И только в 2006 г. в Праге вышла в свет публикация «Дорога на восток. Чехи в корреспонденции М. Ф. Раевского (Cesty na východ. Češi v korespondenci M. F. Rajevského), которую подготовил В. Доубек. Наряду с этим В. Матула и М. Даниш подготовили к изданию книгу, содержащую письма к отцу Михаилу словаков.

Более успешной на первых порах была работа по «югославскому» тому. Югославских корреспондентов отца Михаила было больше, чем адресатов из других славянских земель: около 130 — из Сербии, 80 — из Хорватии и Славонии, 65 — из Воеводины, более 40 — из Словении, 30 — из Далмации, около 20 — из Боснии и Герцеговины, 10 — из Черногории. И это явилось причиной большого объема эпистолярного материала, который нужно было дополнительно выявить, обработать, прокомментировать и подготовить к печати.

В 1979 г. скончался С. А. Никитин, и его фактическим заместителем по данному проекту стала И. В. Чуркина. В связи с тем, что «югославский» том должен был издаваться в Белграде, была создана расширенная редколлегия, в которую, наряду с советскими учёными И. В. Чуркиной, С. И. Данченко, В. Г. Карасевым и В. И. Фрейдзоном, вошли югославские историки, представители разных республик бывшей Югославии: от Сербии — В. Крестич, С. Терзич, Д. Милич, Д. Петрович-Милоевич, от Хорватии — Н. Станчич, от Боснии и Герцеговины — М. Экмечич, от Словении — В. Мелик. Главным редактором тома стал Н. Петрович. Рабочая группа состояла из И. В. Чуркиной и С. И. Данченко — с советской стороны, Д. Петрович-Милоевич и Н. Урича — с югославской.

Теперь «штаб-квартира» издания архива М. Ф. Раевского переместилась в Белград. Именно здесь регулярно проходили с конца 1970-х гг. заседания редколлегии, а в 1980-е гг. шла работа по подготовке книги к изданию. С этой целью, согласно Плану межакадемического сотрудничества, начиная с 1978 г. члены редколлегии и составители И. В. Чуркина и С. И. Данченко почти ежегодно выезжали в научные командировки в Белград. К сожалению, эти поездки были непродолжительны — от 7 до 12 дней, что вкупе с большим объёмом выявленного материала и трудностями, в отсутствие Интернета, общения с югославскими коллегами в течение года явилось причиной нарушения сроков работы.

Следует подчеркнуть, что с самого начала работы над этим томом югославские коллеги приняли решение публиковать документы на тех же принципах, что и в предыдущем труде «Зарубежные славяне и Россия». И это было очень важно для нас, советских историков. Разумеется, были некоторые отличия. Во-первых, и это совершенно естественно, комментарии и развернутые указатели должны были быть на сербско-хорватском языке. Во-вторых, нашим коллегам так понравилась идея краткого изложения содержания писем, что они решили снабдить резюме все документы, даже на своём родном языке, чего в первом томе не было.

Вначале предполагалось издать письма к М. Ф. Раевскому по югославянской тематике в одном томе. Но оказалось, что это нереально — из-за слишком большого объема. Поэтому подготовленный труд был разделён на две книги: в первую вошли 333 документа — письма к М. Ф. Раевскому русских и югославянских деятелей, чьи фамилии начинались на буквы А-Л — от К. Н. Алексича, писавшего корреспонденции для русских периодических изданий «Библиотека для чтения» и «Санкт-Петербургские новости» в 1859–1860 гг., до хорватского публициста А. Лукшича.

Корреспонденты М. Ф. Раевского из югославянских земель могут быть поделены на несколько основных групп. Первую, самую многочисленную, составляют национальные, общественные и культурные деятели. Среди них: М. Бан (3 письма), В. Богишич (15 писем), С. Веркович (3 письма), Л. Вукотинович (5 писем),

Дж. Даничич (11 писем), Н. Дучич (15 писем), В. Караджич (13 писем), Е. Кватерник (3 письма), И. Кукулевич-Сакцинский (42 письма), Дж. Николаевич (60 писем), Ф. Рачки (10 писем), К. Станкович (20 писем) и т. д.

В вторую группу корреспондентов отца Михаила, также весьма многочисленную, входят представители духовенства: сербский митрополит Михаил (84 письма), епископ С. Кнежевич (18 писем), архимандрит Ковачевич (3 письма), мостарский архимандрит И. Памучина (18 писем), черногорский митрополит Иларион (8 писем), герцеговинский монах П. Чокорило и др. В архиве М. Ф. Раевского сохранилось немало писем простых сельских священников, содержащих просьбы о посылке церковной утвари и богослужебных книг в их приходы, а также о денежной помощи для восстановления разрушенных или находящихся в упадке церквей и монастырей.

Третью группу корреспондентов М. Ф. Раевского составляют политические и государственные деятели Сербии и Черногории — сербский министр И. Гарашанин, черногорский митрополит Петр II Петрович Негош, черногорские князья Данило и Никола, княгиня Даринка, жена князя Данило. Правда, их письма немногочисленны.

В четвёртую группу корреспондентов входят учителя и преподаватели гимназий, среди которых следует отметить Н. Вукичевича, инспектора народных школ в Сомборе (29 писем), и зятя В. Караджича, преподавателя белградского лицея А. Вукмановича (9 писем).

В письмах целого ряда корреспондентов М. Ф. Раевского, например, В. Богишича, И. Кукулевича-Сакцинского и особенно композитора К. Станковича, содержатся важные, ранее не известные, биографические сведения.

Среди корреспондентов из югославянских земель было также немало студентов, учеников гимназий, богословских школ и училищ, которые обращались к отцу Михаилу, «батюшке Раевскому», с конкретными просьбами о помощи, многие из которых он выполнял. Писали М. Ф. Раевскому и крестьяне, чиновники, торговцы, военные. Эти письма представляют для исследователей порой не меньший интерес, чем послания выдающихся людей, так как они воссоздают атмосферу давно минувшего времени в мельчайших деталях, «оживляя» таким образом историю, содержат массу уникальной информации «из XIX века».

В первую книгу «югославского» тома материалов архива М. Ф. Раевского вошли письма не только югославян, но и русских деятелей — камер-фрейлины императрицы графини А. Д. Блудовой, весьма интересовавшейся славянским и югославянским вопросом; дипломатов — Л. В. Березина, А. Е. Влангили и А. С. Ионина; известных учёных-славистов — А. Ф. Гильфердинга, В. И. Григоровича и В. И. Ламанского.

Первая книга «югославского» тома была издана в декабре 1989 г. в Белграде (в типографии Матицы Сербской) под названием «Југословени и Русија. Документи из архива М. Ф. Раевског. 40–80. година XIX века» (объем около 35 п.л.). В это время автор данной статьи и И. В. Чуркина в очередной раз находились в командировке в Белграде. И, разумеется, нам очень хотелось сразу же увидеть долгожданную книгу, в которую было вложено столько труда. Коллеги из Исторического института пошли нам навстречу и предложили съездить на машине в Нови Сад за тиражом.

Вспоминаю наше ликование, когда необычайно любезные работники типографии вынесли из складского помещения (без всяких согласований и проволочек) увесистые пачки в плотной бумаге, а также показали отдельный экземпляр книги в красивом ярко-голубом переплете. Они поздравили нас и на прощание пожелали почаше приносить к ним свои труды.

Это было начало праздника по случаю выхода книги в свет. А продолжением стала её презентация (промоција), которую в последний день перед нашим отъездом организовало руководство Исторического института. На эту церемонию были приглашены многие известные сербские историки — из Университета и научных институтов. Все они поздравляли нас, участников проекта, с блестящим завершением работы, восторгались содержанием книги и уровнем её подготовки к изданию. Вспоминается в этой связи выступление академика М. Экмечича. Он дал очень высокую оценку нашему труду, подчеркнул большой вклад в его осуществление нас, российских историков, а затем восторженно говорил о том, какие замечательные документы, в том числе по югославянской истории, хранятся в советских архивах, говорил об этом со знанием дела, так как не раз бывал в Москве и Ленинграде и хорошо был знаком с нашими архивами.

Это было в конце 1989 г. Публикация второй книги «югославского» тома была запланирована на 1991 г. (буквы от К до Я). К сожалению, в связи с событиями в Югославии она была вначале временно отложена, а затем югославская сторона отказалась от данного проекта.

В заключение ещё раз хочу с благодарностью вспомнить участников этого международного проекта, тех, которых уже нет с нами, тех, которые своим талантом, знаниями и трудом внесли большой вклад в его осуществление. Наше сотрудничество уже стало историей, одним из «эпизодов» в развитии славяноведения второй половины XX в. Вопреки утверждениям, неоднократно звучавшим в 1990-е гг. (в нашей стране, во всяком случае), — об «удушающей атмосфере», «идеологическом прессинге» и других негативных условиях развития советской исторической науки, не могу не отметить необычайно творческую и неизменно дружескую атмосферу, имевшую место при работе нашего международного коллектива. Совместный многолетний труд «на благо» отца Михаила и его многочисленных корреспондентов объединял нас, обогащая знаниями и идеями. А для меня, молодого тогда историка, это была и прекрасная школа, своеобразный, растиравшийся на годы «мастер-класс» по славяноведению.

Да, наше сотрудничество в 1970–1980-е гг. было всего лишь «эпизодом» в развитии межславянских научных связей XX в. И таких «эпизодов» было в тот период немало. Значение их, на наш взгляд, было огромным — так учёные разных стран обеспечивали непрерывность контактов славянских народов в научной сфере.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Зарубежные славяне и Россия. Документы архива М. Ф. Раевского. 40–80 годы XIX века. М., 1975. С. 9–10.

² Там же. С. 10.

М. Даниш, В. Матула

ПЕРЕПИСКА М. Ф. РАЕВСКОГО СО СЛОВАКАМИ

Протоиерей церкви при российском посольстве в Вене Михаил Федорович Раевский (1811–1884) прожил в этом городе более сорока лет. В июле 1842 г. он был сюда переведен из Стокгольма, где с 1834 г. выполнял аналогичную функцию при российском посольстве. Пасторское служение продолжалось вплоть до смерти священника, последовавшей 2 мая 1884 г. За это время Раевский стал весьма важной и влиятельной фигурой общественной жизни, пользующейся почти безграничной благосклонностью российских правительственные кругов. Он поддерживал интенсивные личные контакты и переписывался с десятками, если не с сотнями представителей культурной и политической жизни на своей родине и в целом ряде других стран, прежде всего в славянских областях Австро-Венгрии и Османской империи. Горячий сторонник идеи славянского возрождения, поборник идеи славянской взаимности, он посвятил всю свою жизнь делу славянства. Его огромная энергия и выдающиеся способности до сих пор вызывают восхищение. Мотивы и идеологическая база его действий определялись не только общественно-политическими взглядами, близкими к мировоззрению русских славянофилов и представителей реакционного панславизма, но, прежде всего, его служебным положением.

Нельзя ему также отказать в искреннем интересе к судьбам угнетенных славянских народов и заслуживающему уважения живом стремлении помочь им, где только было возможно, в их тяжелой борьбе за национальное освобождение. Благих дел, которые М. Ф. Раевский совершал для австрийских и балканских славян и для укрепления их взаимосвязей с Россией, сделано было немало. Он хлопотал о финансовой поддержке для славянских студентов в Австрии и стипендиях на обучение в России, а также занимался поиском мест для молодых выпускников высших учебных заведений, которые не могли найти их из-за своей национальной принадлежности у себя на родине. Для них он ходатайствовал о различных должностях на государственной службе в России (например, учителей классических языков в российских гимназиях). Он участвовал в передаче масштабных книжных даров и организации финансовой помощи в пользу конкретных славянских институтций, поддерживал славянских писателей и т. д. Вот только некоторые из такого рода акций и форм его масштабной благотворительной деятельности, которую он вел отчасти по личной инициативе, отчасти в качестве полномочного представителя

русских благотворительных обществ, научных организаций, церковных и государственных органов и частных лиц.

Наряду с сообщениями и отчетами Раевского в адрес русских духовных и светских властей, славянских благотворительных комитетов, содержащими его размышления о положении, культурной и церковной жизни и политических устремлениях славянских народов, исключительно ценным и интересным источником является его сохранившаяся огромная переписка. Прежде всего, это письма, адресованные лично М. Ф. Раевскому. Среди его российских корреспондентов были самые известные славянофилы, русские ученые, слависты и активисты славянских благотворительных организаций. Кроме того, сохранились послания весьма крупных фигур российской политической, церковной и культурной жизни. Славянских (не русских) адресатов представляют также многие известные политические и культурные деятели, прежде всего из круга людей, в той или иной степени склонных к идеи славяно-русского сотрудничества, или же исключительно прорусски ориентированных, а также различные церковные (православные) священники. Кроме того, значительное количество писем батюшке отправили и рядовые представители интеллигенции, студенчества и других слоев общества¹.

С 1957 г. словацкий историк Владимир Матула более 15 лет занимался систематическим поиском и изучением неизвестного, не введенного в научный оборот литературного наследия М. Ф. Раевского, распыленного по многим российским архивам и рукописным собраниям. Результатом этой работы была систематизация почти 7 500 писем, отправленных более чем 1750 авторами. Из них около 300 писем принадлежат 40 корреспондентам-словакам. Среди них есть и такие известные личности в словацкой научной, культурной и национально-политической жизни как Л. Штур, П. Й. Шафарик, Й. М. Гурбан, К. Кузманы, Я. Калинчак, Я. Францисци и многие другие. Имеющаяся корреспонденция в значительной степени способствует раскрытию различных аспектов словацко-русских культурных отношений. Масштабная, приблизительно 600-страничная публикация избранных писем М. Ф. Раевскому вышла в 1975 г. в Москве² и была высоко оценена в международных славистических кругах. Позднее были изданы и другие тематические тома. Один из них включает письма сербов и других югославян, а другой — чехов³. Письма словацких корреспондентов также подготовлены к печати и выйдут в свет в 2013 г. Эту публикацию (после смерти В. Матулы в 2011 г.) завершил Мирослав Даниш, который включился в работу в 2007 г.

Следует признать, что словаки как народ в целом, отдельные словацкие культурные и политические деятели пользовались особой благосклонностью М. Ф. Раевского. При этом конкретные знания об этих взаимоотношениях и вообще о месте и значении протоиерея русской посольской церкви в Вене в истории связей словаков с Россией до сих пор очень скучные, отрывочные и с пробелами.

Первые, принесшие результат, контакты М. Ф. Раевского со словаками, их национальным движением приходятся на середину 40-х годов XIX в. В конце 1844 г. с ним во время своей поездки в Вену познакомился Людовит Штур. Из письма,

которое он написал накануне своего отъезда домой (9 декабря 1844 г.), видно, как глубоко повлиял на Л. Штура искренний интерес русского священника к словацким и вообще к славянским делам⁴. Думается, что их взаимные отношения были столь же интенсивными и дружественными и в последующие годы. К такому заключению можно прийти, исходя из более поздних сообщений Раевского о Штуре и возглавляемом им словацком национальном движении в период революции 1848–1849 гг., о встречах, разговорах с последним. Об этом свидетельствуют не только изменение точки зрения Штура на польский вопрос или его растущий интерес к России, но и внимание к венгерским русинам и православным сербам. Эти контакты, помимо многих других факторов, могли оказать значительное влияние и в целом на его политическую ориентацию, выразившуюся в отходе от революционного полонофильства к русофильству.

В 50-е годы XIX в. М. Ф. Раевский поддерживал контакты и с другими известными представителями словацкого национального движения. Интересный материал, показывающий их характер, предоставляют, например, письма католического священника и литератора А. Радлинского, известного своими униатскими устремлениями к сближению православия с католицизмом и попытками, направленными на пропаганду расширения роли русского языка как общелитературного языка для всех славян. Также важны письма сподвижника Л. Штура — Йосифа Милослава Гурбана (1817–1888), словацкого писателя и общественного деятеля, в 1842–1877 гг. (с перерывами) издававшего альманах «Нитра» («Nitra»), а также и с некоторыми другими.

Особенно доверительными и дружескими были отношения протоиерея с суперинтендантром словацкой лютеранской (евангелической) церкви, профессором венского факультета протестантской теологии, позднее вице-председателем Матицы словацкой Каролом Кузманы. Письма, относящиеся к 1854–1866 гг., содержат много ценных сведений как о его общественно-политических взглядах, так и о его многогранном сотрудничестве с М. Ф. Раевским. В долговременных личных контактах и переписке Раевский находился и с сыновьями Кузманы: Владиславом, инженером-кораблестроителем и морским офицером, работавшим в Вене и Триесте и Павлом, директором Живностенского (ремесленного) банка в Праге.

Владислав Кузманы много лет выполнял важную роль посредника между представителями словацкого национального движения и М. Ф. Раевским, а через него и со славянскими обществами и их функционерами в России. Священник являлся посредником и между российским Министерством флота и журналом «Морской сборник», куда Владислав Кузманы в конце 60-х годов посыпал свои статьи, получившие высокую оценку редакции и самого великого князя Константина. Что касается Павла Кузманы, то его услугами М. Ф. Раевский пользовался главным образом в финансовых делах.

Не будет преувеличением сказать, что популярность М. Ф. Раевского среди представителей словацкой национально ориентированной интеллигенции и ее уважение к нему в начале 60-х годов были чрезвычайно велики. Их выражением является тот факт, что когда в 1863 г. словаки основали свою Матицу словацкую, протоиерей одним из первых был избран в почетные члены-основатели. Свою благосклонность к этой институции М. Ф. Раевский проявлял и позднее, прежде всего

организацией многочисленных даров русских книг и журналов для библиотеки Матицы.

В связи с подготовкой в Москве в 1867 г. Этнографической выставки и Славянского съезда М. Ф. Раевский предпринял значительные усилия, чтобы словаков представляли самые влиятельные представители их национально-политической жизни и, прежде всего, Я. Францици, Ш. М. Дакснер, В. Паулины-Тот. Однако по разным причинам это ему не удалось, в частности, из-за вполне обоснованного опасения вождей словацкого национального движения, как бы такого рода акция не послужила поводом для нового преследования словаков со стороны венгерских властей. В результате в Россию поехали второстепенные фигуры и лишь в личном качестве.

В указанный период, в связи с повышенным вниманием русского общества к славянам в Австро-Венгрии, М. Ф. Раевский способствовал тому, что в русских журналах публиковались оригинальные статьи передовых словацких публицистов о положении словаков и их национально-освободительном движении. Наиболее заслуживающей внимания из числа этих материалов была большая статья Штефана Марка Дакснера «Словаки и Словацкое околие в Венгрии». Она была опубликована в официальном «Журнале министерства народного просвещения» в августе 1868 г. В России статья имела значительный отклик и на долгое время стала одним из главных, наиболее цитируемых источников конкретных данных о словаках для русских публицистов различных политических направлений⁵.

Во второй половине 60-х и в 70-е годы XIX в. М. Ф. Раевский исключительно активно участвовал в акциях российского Министерства народного просвещения по поиску учителей классических языков из рядов австрийских славян. Эту деятельность, о которой осталось много свидетельств в его архиве, протоиерей рассматривал в качестве важного инструмента словацко-русского сближения. Он оказывал конкретную и действенную помощь представителям словацкой национально ориентированной интеллигенции, не нашедшим достойного применения своим способностям на родине. Он поддерживал и словаков, подвергаемых всевозможным преследованиям и травле.

Среди словаков, уехавших в Россию, большинство уже ранее заявило о себе в словацкой национальной, культурной и политической жизни в качестве преподавателей средних школ, публицистов. Среди них необходимо, прежде всего, назвать Эмила Черного, отстраненного от должности преподавателя гимназии в Банска-Бистрице и члена комитета Матицы словацкой, профессора Юлиуса Столовика, Людовита Мичатека, публициста и историка Йозефа Гложанского. Эти и другие словацкие интеллектуалы нашли в России благоприятные условия, получили возможность для раскрытия своих способностей. Они внесли свой, хотя и скромный, вклад в развитие российской науки, культуры и образования, который заслуженно получил положительную оценку. Большинство из них, расширяя контакты с родиной, использовало свои возможности для помощи национальному движению в Словакии. Обмен информацией и культурными ценностями на новом уровне содействовал укреплению словацко-русских отношений⁶.

В деятельности М. Ф. Раевского и его связях со словаками отразился широкий спектр проблем и потребностей словацкого национально-освободительного

движения в 40–80-е годы XIX в. Это касается также отдельных институций и личностей, от крупных деятелей культурной и общественно-политической жизни до скромных тружеников «на национальном поле» и студентов. Эти отношения и сотрудничество имели преимущественно общий культурный характер, хотя, исходя из вполне понятных причин, они носили и определенный, некогда яркий политический заряд и содержание.

Оригиналы писем словацких корреспондентов находятся в российских архивах и отделах рукописей библиотек. Их копии переданы в Архив литературы и искусства (Archív literatúry a umenia, сокращенно — ALU) в г. Мартин (Словацкая Республика), где сформирован личный фонд В. Матулы. Ниже приводится аннотированный список словацких корреспондентов* М. Ф. Раевского, письма которых с развернутыми комментариями вошли в подготовленный к изданию том:

A

Августины Петер (Augustíny Peter, 1819–1903), учитель в г. Липтовский Микулаш, публицист. 19 писем, 1866–1876, нем., словац. яз.

Августины Теодор (Augustíny Teodor, ?–1876), студент политехнического вуза в Праге. 6 писем, 1872–1875, нем. яз.

B

Барбиерик Титус (Barbierik Titus, ?–?), студент. 4 письма, 1872–1875, словац., нем. яз.

Блесканы (Блескань) Франтишек (Bleskány František, (1846–1917), религиозный писатель и переводчик. 4 письма, 1871–1879, нем. яз.

Бодицкий Самуэл (Bodický Samuel, 1850–1919), писатель, критик, переводчик. 1 письмо, 1872, нем. яз.

C

Викторин Йозеф Карол (Viktorín Jozef Karol, 1822–1874), меценат, издатель, публицист, деятель культуры. 5 писем, (1863–1865), словац. яз.

Г

Гурбан Милослав Павлович, он же Гурбан Йозеф Милослав (Hurban Miloslav Pavlovič, он же Hurban Jozef Miloslav, 1817–1888), идеолог и организатор словацкого буржуазного национального движения, писатель и историк, издатель и редактор. 3 письма, 1857–1867, серб., русск. яз.

Д

Драшкоци Мориц (Draškoci Mořic, ?–?), врач. 1 письмо, 1876, нем. яз.

Дялак Ян (Ďalák Ján, ?–?), евангелический священник, позднее профессор в Минске. 3 письма, 1872–1878, нем., русск. яз.

* Имена всех корреспондентов, вне зависимости от их этнической принадлежности, даны в транскрипции, принятой в современной словацкой историографии. — Прим. редколл.

3

Зах (Захей) Самуэл (Zach (Zachej) Samuel, 1841–1918), журналист, редактор, педагог, переводчик. 1 письмо, 1866, словац. яз.

K

Кабина Коломан (Kabina Koloman, ?—?). 1 письмо, 1874, словац. яз.

Кабина Франтишек (Kabina František, 1844–1931), редактор, издатель, юрист. 2 письма, 1874, словац. яз.

Калинчяк Ян (Kalinčiak Ján, 1822–1871), писатель, критик, педагог. 17 писем, 1856–1868, нем.яз.

Кёрменди Юрай (Körmendi Juraj), кандидат на должность адвоката. 2 письма, 1874–1875, нем.яз.

Крамар Мартин (Kramár Martin, 1806–1866), учитель гимназии в Мартине, секретарь Матицы словацкой. 3 письма, 1866, словац., нем яз.

Кузманы Владислав (Kuzmány Karol Vladislav, 1833–1885), инженер-кораблестроитель, морской офицер, публицист. 77 писем, 1857–1881, нем., russk.

Кузманы Карол (Kuzmány Karol, 1806–1866), писатель, переводчик, вице-председатель Матицы словацкой, профессор протестантской теологии Венского университета, суперинтендант словацкой евангелической церкви. 21 письмо, 1854–1866, нем., чешск., russk. яз.

Кузманы Павол (Kuzmány Pavol Michal, 1835–1900), писатель, публицист, первый директор Живностенского банка в Праге. 14 писем, 1861–1876, нем., russk. яз.

M

Макуц Эдмунд (Makuc Edmund, ?—?), администратор на шахтах в Кремнице. 1 письмо, 1867, нем яз.

Малый Ян (Mallý Ján, 1829–1902), национально-культурный деятель, журналист, издатель, вузовский преподаватель, католический священник. 1 письмо, 1869, нем. яз.

Матейец-Ревицкий Ян (Matejec-Revický Ján, 1813–1877), юрист, борец за сохранение природы. 1 письмо, 1877, нем. яз.

Матица словацкая (Matica Slovenská) — 1 письмо, russk. яз.

Матушка Петер (Matuška Peter), адвокат в Пеште. 1 письмо, 1870, словац. яз.

Меднянский Мартин (Medňanský Martin, 1840–1899), писатель, переводчик. 2 письма, 1877–1881, нем. яз.

Микулик Павол (Mikulík Pavol, ?—?), учитель школы евангелистов в Малых Станковциях у Тренччина. 1 письмо, 1871, словац яз.

Мичатек Людовит Александр (Mičátek Ľudovít Alexander, 1837–1914), лексикограф, переводчик, учитель средней школы. 2 письма, 1870, словац. яз.

Мудронь Михал (Mudroň Michal, 1835–1887), национально-культурный деятель, публицист, юрист. 4 письма, 1858–1874, нем. яз.

Мудрох Павол (Mudroch Pavol, ?—?), бухгалтер в Пезинке. 1 письмо, 1872, словац. яз.

H

Новак Самуел (Novák Samuel, 1816–1895), национальный будитель, меценат. 1 письмо, 1866, словац. яз.

O

Ормис Самуел (Ormis Samuel, 1824–1875), писатель и педагог. 1 письмо, 1875, нем. яз.

P

Паулины-Тот Вилиам (Pauliny–Toth Viliam, 1826–1877), писатель, журналист, редактор, политический и культурно-просветительный деятель, вице-председатель Матицы словацкой. 2 письма, 1866–1867, нем. яз.

Петрович Андрей (Petrovič Andrej, ?–?), слушатель шахтерской академии в г. Банска Бистрица. 1 письмо, 1875, нем. яз.

Подградский Владимир (Podhradský Vladimír, ?–?), студент — медик. 16 писем, 1874–1876, нем., серб. яз.

Подградский Йозеф (Podhradský Jozef, 1823–1915), писатель, педагог. 10 писем, 1873, русск., серб. яз.

Полони Эрнест (Polony Ernest, 1844–1928), педагог, филолог. 2 письма, 1875, нем. яз.

P

Радлинский Андрей (Radlinský Andrej, 1817–1879), издатель, редактор, религиозный писатель, языковед и культурный деятель. 5 писем, 1852–1863, русск. яз.

C

Служный Игнац (Slušný Ignáč, 1828–1882), писатель, переводчик, чиновник. 2 письма, 1866, нем., русск. яз.

Стовик Юлиус Йозеф (Stovík Julius Jozef, 1843–1910), писатель, педагог, филолог. 5 писем, 1867–1872, русск., нем. яз.

Стовикова Юдита (Stovíková Judita, ?–?), мать Юлиуса Стовика, акушерка. 1 письмо, 1869, нем. яз.

T

Темнак Юрай (Temnák Juraj, ?–?), художник академии, Буда. 2 письма, 1867–1868, словац., нем. яз.

Трнкоци Йозеф (Trnkoci Jozef, 1850–1915), издатель, торговец. 1 письмо, 1877, нем. яз.

Трухлы́й Андрей (Truchlý Andrej, 1841–1916), деятель культуры, религиозный писатель, редактор, переводчик, ботаник. 1 письмо, 1872, нем. яз.

Турчан Мартин (Turčan Martin, ?–?), профессор химии, зоологии, математики, преподаватель рисования в гимназии. 2 письма, 1876–1878, нем. яз.

У

Урам-Подтатранский Регор (Uram-Podtatranský Rehor, 1846–1924), писатель, педагог, автор учебников на словацком языке. 1 письмо, 1870, нем. яз.

Ф

Фериенчик Микулаш Штефан (Feriencík Mikuláš Štefan, 1825–1881), писатель, журналист. 1 письмо, 1864, словац. яз.

Франциси Ян (Francisci Ján, 1822–1905), политик, писатель, редактор, переводчик. 7 писем, 1869–1880, русск. яз.

Фурдек Штефан (Furdek Štefan, 1855–1915), писатель, «отец американских словаков». 1 письмо, 1878, нем. яз.

Х

Хованец Михал (Chovanec Michal, 1836–1890), публицист, национальный и культурный деятель. 1 письмо, 1864, русск. яз.

Ц

Цемплинер Густав (Zempliner Gustáv, ?–?). 1 письмо, 1867, нем. яз.

Ч

Черниански Андрей (Černiansky Andrej, 1841–1923), редактор юмористических журналов, публицист. 1 письмо, 1870, словац. яз.

Черный Эмил (Černý Emil, 1840–1913), педагог, публицист, преподаватель гимназии в Банской Бистрице, с 1868 г. жил в Москве, с 1869 — преподаватель классических языков в лицее, в 1869–1899 — в московской гимназии на Лубянке. 6 писем, 1868–1869, русск. яз.

III

Шандоры Августин (Šandory Augustín, ?–?), профессор в г. Банска Бистрица. 1 письмо, 1868, словац. яз.

Шафарик Павол Йозеф (Šafárik Pavol Jozef, 1795–1861), поэт, историк, этнограф, славист, профессор славянской филологии в университете в Праге. 4 письма, 1855–1857, нем яз.

Штепан Ян Людомил (Štepán Ján L'udomil, 1825–1897), преподаватель в гимназии. 1867, 1 письмо, нем. яз.

Штур Густав Адольф (Štúr Gustáv Adolf, 1843–1871), преподаватель филологии, публицист. 2 письма, 1866, русск. яз.

Штур Людовит (Štúr L'udovít, 1815–1856), выдающийся словацкий общественно-политический деятель. 14 писем, 1844–1855, русск., серб. яз.

Я

Янко Михал (Janko Michal, 1845–?), преподаватель средней школы. 1 письмо, 1868, словац. яз.

(Перевод со словацкого З. С. Ненашевой)

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Matula V. M. F. Rajevskij a slovensko-ruské vzťahy 40. —80. rokov 19. Storočia // Československé prednášky pro VII. mezinárodní sjezd slavistů ve Varšavě. Literatura — folklór — historie. Praha, 1973. S. 375—385.

² Зарубежные славяне и Россия. Документы архива М.Ф. Раевского. 40—80 годы XIX века / Сост. В. Матула, И. В. Чуркина. М., 1975.

³ Југословени и Русија. Документи из архива М.Ф. Рајевског. 40—80 година. XIX века. Т. II. Книга 1. Београд, 1989.

⁴ Ср.: Matula V. Ľudovít Štúr a M. F. Rajevskij // Slovenská literatúra. 1966. T. 13. Č. 4. S. 361—384. Здесь В. Матула опубликовал 14 писем Л. Штура Раевскому.

⁵ См.: Matula V. Ruská pravoslávna misia a Slováci. (Aktivity M. F. Rajevského) // Biele miesta I. Nitra, 1997. S. 123.

⁶ Более подробные данные см.: Matula V. Emigrácia slovenských intelektuálov do Ruska v 60.—70. rokoch XIX. stor. // Zborník Filozofickej fakulty Univerzity Komenského. Historica. Bratislava, 1971. Roč. 22. S. 103 Bratislava, 1971. S. 103.

И. Шварц

ДОНЕСЕНИЯ АВСТРИЙСКИХ АГЕНТОВ О ДЕЯТЕЛЬНОСТИ М. Ф. РАЕВСКОГО В 1865–1867 ГГ. (по материалам Австрийского государственного архива)

«Идеи славянской взаимности, славянской общности, их влияние на культурные и политические процессы в Центральной и Юго-Восточной Европе были и остаются предметом пристального внимания ученых и политиков»¹. Чрезвычайно актуальной является тема генезиса славянской идеологии в европейской истории, изучение различных проектов славянских федераций и союзов, практические пути реализации славянского единства: как действовали славянские лидеры, как менялись их программы и взгляды в зависимости от конкретных политических условий, как осуществлялись культурно-политические программы сотрудничества, а также какую роль сыграла православная церковь в процессе складывания славянской взаимности.

Особое место среди церковных деятелей занимает личность Михаила Федоровича Раевского, одного из родоначальников идеи созыва Славянского съезда в России в 1867 г. На протяжении более 40 лет, с 1842² по 1884 гг., он был настоятелем российской посольской церкви в Вене. При нем она стала духовным центром славян, проживающих на территории тогдашней империи Габсбургов. Раевскому принадлежала инициатива создания в Вене величественного каменного храма св. Николая, но смерть в 1884 г. не позволила ему стать очевидцем осуществления этого замысла. В конце XIX в., в «Энциклопедическом словаре» Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрана, отмечалось, что биографии и полной истории деятельности Раевского пока нет³. К сожалению, 100 лет спустя надо признать, что фундаментального исследования о его жизни и вкладе в дело консолидации славянских народов так и не создано.

Цель этой статьи — ввести в научный оборот новый архивный материал, который хранится в фонде «Информационное бюро австрийского Министерства иностранных дел» в венском Архиве императорского дома, двора и государства (Haus-, Hof- und Staatsarchiv), входящем в Австрийский государственный архив. Эти документы могут дать исследователям возможность расширить познания о жизни и деятельности протоиерея Раевского, узнать при каких обстоятельствах он работал в Вене, с кем общался, с какими проблемами сталкивался.

Донесения тайных агентов в Дирекцию полиции, так наз. Agenten Rapport, являются комплексом архивных материалов, которые до сих пор не были использованы исследователями темы. Они упоминаются в документальном сборнике

«Зарубежные славяне и Россия», составленном И. В. Чуркиной и В. Матулой⁴, но возможности работать в 1970-е годы в Венском архиве для советских и словацких ученых были ограничены, и, хотя они знали о наличии этого документального корпуса, им не удалось его исследовать. В 2006 г. в российском журнале «Родина» вышла статья чешского исследователя Милана Главачки под названием «От венского информбюро», где автор знакомит читателя с архивным делом № 366 из упомянутого выше фонда. Этот документ раскрывает детали подготовки поездки чехов на Московскую этнографическую выставку 1867 г.: список участников, социальный состав, профессиональная принадлежность. Год спустя была опубликована еще одна статья этого автора, но в обеих публикациях роль Раевского в созыве Славянского съезда в России и в подготовке и организации Этнографической выставки осталась вне сферы внимания⁵.

Все это показывает, с одной стороны, малую изученность проблемы, а с другой – необходимость обратить внимание на эти до сих пор не использованные документы. Прежде чем перейти к характеристике материалов фонда, необходимо сказать несколько слов о самой институции «Информационное бюро». Оно было создано в 30-е годы XIX в., после того как система послевоенного устройства Европы была потрясена революционными движениями во Франции, Бельгии и польским восстанием 1830 г. Тогдашний канцлер австрийского правительства Клеменс Меттерних, опасаясь этих угроз, видел главную опору в борьбе против брожения в стране в действиях тайной полиции и стал инициатором новой системы слежки в Австрийской империи. Доклады тайных агентов поступали во вновь созданные информационные бюро, сеть которых быстро охватила всю страну. В 1834 г. в Вене был организован высший орган Тайной полиции — Центральный информационный комитет, находившийся под прямым наблюдением Меттерниха⁶. Здесь делалась полная сводка всех актов, секретных сообщений и газетных статей. Два раза в неделю готовились сводки по особенно важным вопросам, которые обсуждались на конференциях Центрального информационного комитета. Т.е. сегодня, разбирая архивные материалы фонда, исследователь имеет дело как с отдельными докладами тайных агентов, так и со сводками. Именно о такой сводке материалов сообщает М. Главачка в своей публикации о поездке славян в Россию. После обсуждения сводки принимались конкретные решения о том, что делать дальше, — продолжать слежку, арестовать подозреваемого или снять вопрос с повестки дня.

Документы этого фонда имеют важное значение при исследовании истории национальных движений в Габсбургской монархии. Каждая крупная акция находилась под строгим наблюдением полицейских органов, и тайные агенты не престанно следили за отдельными подозрительными личностями. Такой личностью для Тайной полиции в 1860-е годы, особенно с 1865 г., становится Михаил Раевский. В ходе работы над статьей мной были просмотрены дела фонда с 1865 по 1867 гг., и удалось обнаружить 11 документов, касающихся деятельности Раевского за 1865 г., 13 — за 1866 г. и 27 — за 1867 г. Эта статистика немного отличается от данных В. Матулы⁷.

Первый документ за 1865 г. датируется 23 марта 1865 г. По своему характеру этот источник является сводкой Информационного бюро и содержит несколько документов. Подборка открывается докладом директора полиции, который сообщает,

Приложение 1

2015
Mr Dr

Ministre de l'Intérieur

Priore 1822 № 6054 №
mm 6577
1874 № 6054 №
mm
4712 et 11608 №
mm

Contra de 23. März 1865.

Целесообразно ввести в действие
закон о налогах на имущество
и на движимое имущество
граждан в Канаде и Аль-
берта с предложением о
внедрении его в провинции
Британская Колумбия, ибо
она не имеет
одного органа управления
имуществом граждан, и
имущество граждан не
имеет единого
закона о налогах. Он же
должен быть один для
всех граждан Канады,
ибо в это время граждан
имеют одинаковые
права и обязанности.

Министр
Министерство
1873.

1022

Приложение 2

Wien, den 20. März 1865.

Es ist mein bestes Interesse
die Begegnung des Rajevskis in
einem sozialistischen Kreise zu verhindern,
wodurch ich von seinem Ziel zu einer
gewissen Weise unzufrieden sehe.
Ich kann unmöglich den Einfluss
oder die Partei von seinem Angen
umzuwerben ein Einfleiss und
durchsetzungswilligkeit kann
jedermann gewünscht sein, selbst
ein solcher der auf seine Partei
Bedeutung und diese ist Rajev
ski) sehr feindlich auf Grund
seiner Haltung und seiner
Fähigkeit mit den Menschen
der sozialistischen "Arbe." alle
gefeierten Freuden aus
abzublättern. Es ist gefragt,
ob er zu jenen Freuden führen,
welche natürlich gegen die
öffentliche Angewandte in geistig
seiner Weise Freude machen,
aber sind sie für einen revolutionären
und demokratischen Sozialisten
fast unerträgliche Freuden,
insbesondere wenn man gegen
den öffentlichen Glaubensvergessen

Приложение 3

Priorov

2651
 3546 853.
 3657 }
 4321
 3266 }
 447 854. nka Rajewski
 4321
 27
 28 855.
 91
 42
 2529 855.
 2724
 343 868
 3534 X 860
 379
 1822 861.
 3381 6000
 3543 6599 m.
 4316
 2530 861.
 1874 863
 6124 863
 1461
 4712 864.
 11658

Приложение 4

Agenten Rapport.

Unter den Städ.
gibt es den Beseda Linn.
Er ist ein junger junke,
Zweitältester beim Oberhaupt,
seiner der jüngste. Leibmann
von Gabitz kommt aus. Ein
junger junke ist eine Art
Robespiere und ein Freund
der einfachen Leute und
der einfachen Volkes. Er
wurde aufmerksam auf
seine Lieder im Frühling.
Von dem Oberhaupt erfuhr
man von dem junken Linn
und dem Leibmann und kann
nicht verstehen, waffen für
solche Personen ist, wenn
es nicht so einfach kann.
Es wird nur wollen.

Dr. juris Löbel
macht sich immer mehr
und mehr den einfachen
Leuten zu; seit dem
Tod des Dr. Dvoracsek
gleicht er, sehr an Dr.
Pestisse Lamm zu tun.
Der bestreift ist der
Falls Lamm nicht, indem

что с 1861 г. «существует подозрение в том, что... протоиерей русской посольской церкви Раевский занимается политической деятельностью»⁸. (См. Приложение 1.) Далее следует донесение одного из тайных агентов, который, видимо, не в первый раз вел слежку за Раевским: «Снова вмешательство протоиерея Раевского в австрийско-славянские дела заставляет меня действовать», — говорится в документе. «Мне кажется невозможным, что это совпадает с желанием правительства и что оно может согласиться с тем, чтобы атташе русского посольства (это и есть Раевский) на основании своей популярности и своей идентичности совместно с людьми из панславистской газеты «День» фактически стал здесь руководителем тайной доставки газет. На самом деле, он субсидирует журналистов, которые, как известно, образуют фронт против австрийского правительства, и снабжает их текущими русскими журналами, из которых они черпают идеи, как надо действовать против австр[ийских] интересов»⁹. (См. Приложение 2.)

Особый интерес вызывает следующий документ в сводке. Он представляет собой список рапортов тайных агентов о Раевском с 1853 по 1864 гг. (См. Приложение 3.) При помощи специальных справочных материалов архива (по-немецки они называются «Elench»), благодаря таблицам можно выяснить, что скрывается за этими сигнатурными, сохранились эти документы до наших дней или нет и в каких картонах фонда они сегодня находятся. Перечень донесений показывает динамику слежки за Раевским. Так, если в 1853 г. были только два рапорта агентов, то в 1855 г. их становится шесть. В 1856 и 1857 гг. нет указаний о донесении агентов. Вполне возможно, что такие документы есть, но они не представляют интереса для этой сводки и поэтому в списке не упоминаются. Из документа видно, что интерес к деятельности Раевского с 1861 г. возрастает.

На первоначальном этапе доклады агентов отличаются информативным характером и имеют целью выявить сеть связей Раевского. Так, из рапорта директора полиции от 30 октября 1865 г. мы узнаем, что поступили сообщения агентов за 4 мая, 9 мая, 2 июня, 7 июня, 20 июня, 24 июня, 6 июля, 9 июля, 18 августа, 29 сентября, 13 и 20 октября 1865 г. В них приводятся сведения о том, с кем из представителей славянских национальностей Раевский встречался и общался. В заключении директор полиции обобщает: «На основании этих сообщений я могу заявить, что к самым приближенным Раевского относятся редактор иллюстрированного журнала «Страхопуд» Осип Ливчак, живущий в Йозефштадте, Йозефштедтергассе № 15, господин Виктор Думански, живущий на улице Ландштрассе Гунтрамсдорф № 31, Люсиен Лаворовики (Lucien Laworowiki — И.Ш.) ... а также техник Владимир Кацзала...»¹⁰

Такая форма докладов неоднократно повторяется. Так, в марте 1867 г. агенты доносят, что к Раевскому регулярно приходят Абель Лукшич, хорватский публицист, редактор журнала «Slavische Blätter», Ловро Лесковец, словенец, редактор газеты «Zukunft», а также Делпини из редакции того же журнала, Осип (Иосиф) Ливчак, редактор журнала «Страхопуд», Адольф Иванович Добрянский, инженер, публицист и историк, Федор Демелич, один из основателей «Славянской беседы», проф. Шембера. Далее к рапорту прилагался список из еще 20 человек¹¹.

Интерес представляет донесение от 12 мая 1865 г. (См. Приложение 4.) В нем упоминается некий Jenko — Женко или, скорее всего, Енко, болгарин: «Среди

членов “Беседы” я познакомился с неким Енко, переводчиком в Министерстве правосудия, болгарином. Этот Енко является своего рода Робеспьером и отъявленным противником немецкой культуры и немецкого народа. Обращаю внимание на опубликованные им в форме фельетона девять “Писем из Болгарии”, в журнале “Wanderer”¹². Этот Енко упоминается потом еще несколько раз как один из самых доверенных личностей Раевского¹³.

С 1866 г. в донесениях часто появляется и имя хорватского епископа Йосипа Ю. Штросмайера. Отношения Раевского с ним были довольно сложными. Он познакомился с Штросмайером еще до революции 1848–1849 гг. в Вене, когда Штросмайер был капелланом в венской придворной церкви. Когда последний был назначен апостольским викарием в Сербии (1851 г.), его действия, направленные на отвлечение сербов от православия, вызывали резкую критику протоиерея. Отношения стали налаживаться только в 1860-е годы, когда Штросмайер начал тесно сотрудничать с сербским правительством, прежде всего с И. Гаращанином, и идея об освобождении и объединении южных славян привела к сближению Штросмайера с Раевским¹⁴. В донесении одного из тайных агентов в конце декабря 1865 г. упоминается, что Штросмайер, находясь в Вене, побывал несколько раз в помещениях «Славянской беседы» и встретился в кафе «Даум» с господином Делпини и проф. Шембера. Целью его посещения были «университетские дела, связанные с южными славянами»¹⁵. Далее он добавляет, что от зятя Раевского, господина Смирнова, узнал, что Раевский все еще находится в Петербурге и вернется к русскому Новому году, из чего следует, что на этот раз встреча между протоиереем и Штросмайером не состоялась¹⁶.

С начала 1867 г. тайные агенты регулярно отмечают, что протоиерей Раевский ведет себя очень сдержанно. Так, на организованном 1 марта Славянском бале он только поздоровался с адъютантом черногорской княгини Даринки, вдовы князя Данилы, кивнув головой, но не подойдя к нему, а также не вступал в разговоры и с другими славянами — чехами, сербами, хорватами, которые пришли на бал: («ging so zu sagen jedem aus dem Wege»)¹⁷. Агент добавляет, что почти никто в зале не был одет в национальный костюм, видимо, связывая эту информацию с другими, более ранними сообщениями, в которых речь шла о предстоящей Этнографической выставке в Москве¹⁸.

Наряду с именами отдельных личностей и данными о том, где они живут, иногда дается характеристика этих людей. Из донесения от 12 мая 1865 г. следует: «Др. юрист Лебел все больше и больше увлекается русской гегемонией и после смерти д-ра Дворачека считает, что ему принадлежит право быть знаменосцем. Тот самый, только чтобы себя проявить, занимается интригами в “Беседе” и везде, где такая возможность появляется. В результате разных интриг успел отстранить д-ра Прокхаску¹⁹ и стал секретарем “Беседы”. Он любезничает с русскими и ищет знакомства с ними»²⁰.

Далее в рапорте рассказывается о пасхальной службе в русской посольской церкви на улице Валфишассе. Тайный агент сообщает, что после окончания литургии протоиерей Раевский приглашает обычно к себе много гостей, поднимает тост за здоровье русского царя, за славянские народы и ведет длинные беседы о политике. Автор документа добавляет, что он сам никогда на этих встречах

не присутствовал, так как поляки сразу бы узнали об этом и это привело бы к его уничтожению, в смысле привело бы к рассекречиванию его тайной деятельности («...weil die Polen es augenblicklich erfahren hätten und mich der allgemeinen Vernichtung preisgeben würden»)²¹. Эти слова косвенно доказывают, что автор документа был либо польского происхождения, либо выходцем из Галиции. Обычно мы мало что знаем о тайных агентах и о том, кто скрывается за этими донесениями, хотя понятно, что это были люди из ближайшего окружения Раевского.

С начала 60-х годов связи Раевского с чешскими лидерами отслеживались особенно внимательно, и агенты неоднократно подчеркивают интенсивность его контактов со старочехами. Предметом пристального внимания для полиции являлись, прежде всего, отношения Раевского с Франтишеком Палацким. Так, один из тайных агентов подробно описывает официальное открытие 1 июня 1865 г. общества «Slovanská Beseda»²². Как известно, к основателям общества принадлежали члены Чешской академии наук, австрийские аристократы, государственные сановники, писатели, журналисты, деятели культуры и представители духовенства. Публицистическим органом этого объединения стал журнал «Slavische Blätter», издателем которого являлся Абель Лукшич. В первом номере журнала был опубликован биографический материал о Раевском с его портретом²³. Тайный агент сообщает, что на торжественном открытии слово держал председатель общества — престарелый граф Э. К. Чернин (1796–1868). Раевский сидел за одним столом с видным общественным деятелем Ф. Палацким, а также с Мажураничем, Пуркине, Шембером, Жеманем, Ожеговичем, Добрянским. Палацкий не стал при открытии официально выступать и все время беседовал со своими соседями — Мажураничем, Добрянским, Раевским, Пуркине, а потом с профессором Шембером²⁴.

Большая часть донесений сообщает о подготовке к Всероссийской этнографической выставке в Москве. Сношения со славянами Габсбургской монархии и приобретение у них национальных костюмов и предметов для выставки были поручены Раевскому. За год до открытия выставки ему удалось издать в Вене специальную брошюру о предстоящем мероприятии²⁵. На его призыв откликнулись многие славянские деятели. И это было, как справедливо отмечает И. В. Чуркина, «связано не только с их симпатиями к России, но и с той политической обстановкой, которая сложилась в то время в Габсбургской монархии.... Шла борьба за преобразование Австрийской империи на централистской, дуалистической или федералистической основе. Славянские политики выступали за федерализм, венгры и часть австрийского двора — за дуализм, немецкие либералы и большая часть австрийского двора — за централизм»²⁶. К середине 1860-х годов стало ясно, что в правящих кругах Австрии все большую поддержку получают идеи дуализма, что и привело к заключению 15 марта 1867 г. австро-венгерского Соглашения, в соответствии с которым Австрийская империя преобразовалась в двуединую монархию Австро-Венгрию. Против идей дуализма и их реализации активно выступали чешские лидеры. Так, в 1865 г. Франтишек Палацкий опубликовал целый ряд статей, где, хотя и отвергал обвинение чехов в панславизме, недвусмысленно замечал: «День провозглашения дуализма непреодолимо станет днем рождения панславизма в его наиболее нежелательной форме»²⁷. Поездка чехов в Москву стала своеобразным

политическим демаршем, который был предпринят с целью добиться определенных уступок от нового австрийского правительства.

В интерпретации панславистов, задача Всероссийской выставки, как и Славянского съезда, была показать русских прежде всего славянами. В конце концов получилось так, что эта выставка представляла не только полиглазничную Российскую империю и ее господствующий этнос — славян, но еще и славян, не входящих в состав империи, что решительно меняло воображаемые географические контуры России²⁸. Не удивительно, что в рапортах тайных агентов неоднократно подчеркивается, что выставка в Москве, которая в целом должна была стать рядовым этнографическим событием, как выставка в Париже, самым тесным образом оказалась связана с панславистским движением и явилась, по сути, его выражением²⁹.

Возникает вопрос: почему Раевский, с таким энтузиазмом собирая экспонаты для выставки, сам не поехал в Москву? Из письма Даниила Медаковича и Андрея Фрейганга мы узнаем о несчастье, произошедшем в семье Раевского, — о смерти в апреле 1867 г. зятя протоиерея³⁰. Впрочем, вряд ли этот несчастный случай является главной причиной. В донесении одного из тайных агентов мы сталкиваемся с объяснением, что «по приказу из Петербурга, чтоб избежать большого шума, протоиерей Раевский не поедет на выставку в Москву»³¹. Как Раевский воспринял этот приказ, можно узнать из письма к близкому другу, профессору Московского университета О. М. Бодянскому, которому он с горечью писал: «Я как вол молотил из-за выставки, а брагу пить не пустили. Такова участь горькая всех трудов моих: трудись, но не смей показывать, что ты трудился»³².

В заключение следует сказать, что документы фонда «Информационное бюро» могут внести неоценимый вклад в выяснение многосторонней деятельности протоиерея Раевского. Они показывают динамику активности Раевского на протяжении многих лет. Если в первые годы мы встречаем один или два доклада тайных агентов, то с 1865 г. их численность непрестанно растет. Акты фонда, как зеркало, во многом отражают то, что благодаря публикации И. В. Чуркиной и В. Матулы нам известно из корреспонденции Раевского. Донесения показывают позицию, которую занимал, и подлинную роль, которую Михаил Раевский играл в процессе складывания славянской взаимности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Рокина Г. В. Теория и практика славянской взаимности в истории словацко-русских связей XIX в. Казань, 2005. С. 5. См.: <http://ec-dejavu.ru/p/Panslavism.html> (10.08.2012 г.)

² М. Ф. Раевский получил назначение в Вену в 1842 г., фактически же прибыл к месту службы в 1843 г.

³ Раевский (Михаил Федорович, † 1884) // Энциклопедический словарь / Изд. Ф. А. Брокгауза, И. А. Ефрана. С.-Петербург, 1899. Т. XXVI (Рабочая книжка — Резолюция). С. 104.

⁴ Зарубежные славяне и Россия. Документы архива М. Ф. Раевского, 40–80 годы XIX века / Сост. В. Матула, И. В. Чуркина. М., 1975. С. 9.

⁵ Главачка М. От венского информбюро: еще раз о путешествии славян в Россию в 1867 г. // Родина. 2006. № 4. С. 116–121. Ср.: Он же. Еще раз о поездке австрийских славян в Россию в 1867 г. // Славяноведение. 2007. № 1. С. 54–65.

⁶ Bakler K., Molnár A. «Das Schaffot sehe aus seinen Augen». Graf Ludwig Batthyány und die Geheimpolizei 1839–1848 // Zalai Múzeum. 2001. N. 10. S. 191. Cp.: Informationsbüro // Inventare des Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchivs / Hrsg. von L. Bittner. Bd. 4. Wien, 1938. S. 461–465; Reinöhl F. Die österreichischen Informationsbüros im Vormärz, ihre Akten und Protokolle // Archivalische Zeitschrift. 1929. N. 38. S. 261–288.

⁷ Зарубежные славяне и Россия. С. 9. Матула дает за 1865 г. — 11 упоминаний имени Раевского в протоколах, за 1866 г. — тоже 11 и за 1867 г. — 17.

⁸ Österreichisches Staatsarchiv, Wien. Haus-, Hof- und Staatsarchiv (далее — HHStA). Informations-Büro (далее — IB-BM). Akte N. 2015, 23.III.1865.

⁹ Ibid. Akte N. 2015. 20.III.1865: «Es ist wieder die Einmischung des Erzpriesters Rajewski in österreichisch-slawische Dinge, welche ist von Neuem zu bemühen mich genötigt sehe. Es kann unmöglich der Wunsch der diesseitigen hohen Regierung, noch ein Auftrag des derzeitigen russischen Gouvernementes sein, dass ein Attaché der russischen Botschaft (und dies ist Rajewski) sich förmlich auf Grund seiner Ballung und seiner Identität mit den Männern des panslawistischen „Den“ als geheimer Pressleiter hier etabliert. Es ist Thatsache, dass er hiesige Journalisten, welche notorisch gegen ein öster[reichische] Regierung in gehässiger Weise Front messen, ab und zu subventioniert und dass er ihnen fortlaufend russische Zeitschriften, in denen die Idee, wie gegen die öster[reichischen] Interesse agieren...».

¹⁰ Ibid. Akte N. 7221. Wien, 30.X.1865: „...An diesen Notizen glaube ich noch folgendes... Anführer Raiewski zählen der Redakteür vom illüstrirten Zeitschrift „Strachopud“, Josif Liwczak in Josefstadt, Josefstädtergasse 15 wohnhaft, Herr... Viktor Dumanski, Landstrasse Guntramsdorf 31 wohnhaft, und Lucien Laworowiki..... wohnhaft, ferner der Techniker Wladimir Kaczala...»

¹¹ Ibid. Akte N. 1770, 13.III.1867.

¹² Ibid. Akte N. 3203, 12.III.1865: «Unter den Mitgliedern der „Beseda“ lernte ich, einen si-chern Jenko, Translator beim Ministerium der Justiz, Bulgaren von Geburt, kennen. Dieser Jenko ist einer Art Robespierre und ein Feind der deutschen Kultur und des deutschen Volkes. Ich mache auf-merkksam auf seine bisher im Feuilleton des „Wanderer“ erschienenen neun „Briefe aus der Bulgarei“, aus denen man ersieht, wessen Geistes der Mann ist, wenn er nur so schreiben könnte, wie er wollte».

¹³ Ibid. Akte N. 1770. 13.III.1867: «...der Rajewski besuchend, aber ziemlich befreundet, Jenko, Justizbeamte, Ozegovic, Staatsrat mit Rajewski auf sehr verträumten Füße...».

¹⁴ Чуркина И. В. Протоиерей Михаил Федорович Раевский и югославяне. М., 2011. С. 130–131.

¹⁵ HHStA. IB-BM., Akte N. 77. 31.XII.1865. Cp.: Akte № 105. 3.I.1866.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibid. Akte N. 1482. 1.III.1867.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Имеется в виду чешский музыкант Людевит Прохаска, издатель музыкальных журна-лов в Вене.

²⁰ HHStA. IB-BM. Akte N. 3203. 12.V.1865: «Dr. juris Löbel neigt sich immer mehr und mehr den russischen Hegemonie zu; seit dem Tode des Dr. Dvorzaczek glaubt er, dass er das slawische Banner zu tragen berechtigt ist. Der selbe haranguirt, intrigiert in der „Beseda“ und überall, wo er Gelegenheit findet, nur um sich empor zu schwingen. Durch verschiedene intrigien Art hat er den Dr. Prohaska verdrängt und ist Sekretär der „Beseda“ geworden. Er kokettiert mit den Russen und sucht Bekanntschaften mit ihnen. Die russische Regierung glaubt vielleicht alles so sein sinnen zu können, sie unterstützt alles mit ihrem Golde und fängt die Unvorsichtigen in ihren Netzen. Ich führe dies ei-gens zu, weil ich triftige Gründe habe».

²¹ Ibidem: «Am Karsamstag war ich in der russischen Gesandtschafts-Kapelle in der Wallfischgas-se. Die russische Liturgie feiert eine Auferstehung Christi um 12 Uhr Mitternacht, was gewöhnlich sechs Stunden dauert. Ich war auch dort mit den Slowenen; es fanden sich ferner Dr. Löbel, Korezel, Staskov-ski und andere ein. Der Hörgesang führt dort Fürchtgott mit zwölf Sängern welche durch Fürchtgott aus

dem slawischen Männergesangsverein gewählt und beinahe alle Böhmen sind. Förchtgott bezieht jährlich laut Kontraktes ein Honorar; die jährliche Dotation für die russische Gesandtschafts-Kapelle beträgt 2000 Rubel und Rajewski zahlt aus einem Funde den Förchtgott aus. Gewöhnlich nach einem solchen großen Zeremoniell ladet Rajewski viele Geste und zugleich den Gesangschor ein; es wird gezecht und auf die Gesundheit des Czaren dann des Grafen Stakelberg, Merczynski u.a. getrunken. Namentlich brachte Rajewski einen Toast auf die Slaven, Böhmen und den Vorstand der slawischen „Beseda“ aus. Dann theilten sich die Gruppen und wurde politisiert, wobei man das Schisma mit dem verfeindeten (?) römisch-katholischen Stuhl verglich, die „Beseda“ und das Leben der Slaven besprach, welches jetzt nicht mehr aufgehalten werden kann, weil der Fortschritt zu groß ist. Die slawischen Stämmen müssen einmal ebenso ihre Confederation, wie die Germanen, haben, da sie sich allein nicht gelten können, und ihre ganze Stütze Rußland sei. Ich selbst bin bei Rajewski nicht gewesen, weil die Polen es augenblicklich erfahren hatten und mich der allgemeinen Vernichtung preisgeben würden. Die russische Propaganda zeigt sich unter vielseitiger Gestalt und bei einzelnen Gelegenheiten, daher nur eine combinierende Beobachtung einen richtigen Schluß über die kolossale Organisation dieser so vorsichtig schleichenden russischen Propaganda in so vielen Richtungen zu zeigen vermag. Ich will noch weiter folgendes anführen: Im Laufe dieser Tage wird das Lokal für die „Beseda“ in der W.....lienstrasse eröffnet, aus welchem Anlass Dr. Löbel auf seine 20.sten eine Tafel für die „Beseda“ veranstaltet. Wie kann Dr. Löbel aus Eigener die Auflagen bestreiten? Es wird nur jetzt von dieser Tafel gesprochen und von den Gästen die kommen werden — von den Russen insbesondere».

²² Ibid. Akte N. 3855. 3.VI.1865.

²³ См.: Michael Theodorovič Rajevskij // Slavische Blätter. Illustrierte Zeitschrift für die Gesamtinteressen des Slaventhums / Hrsg. von A. Lukšić. Wien, 1865. Bd. 1. S. 663–668. В электронном виде см.: http://books.google.de/books?id=jewEAAAAYAAJ&printsec=titlepage&source=gbs_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (20.VIII.2012)

²⁴ HHStA. IB-BM. Akte N. 3855. 3.VI.1865: «Neben Rajewski ist der Hofrat Dobrzanski gesessen...»

Palacki hat kein Wort der Abend öffentlich[gesagt]. Unterhielt sich bloß mit Mazuranic, Hofrat Dobrzanski, Rajewski und Purkine, dann mit Professor Sembera».

²⁵ Die russische ethnographische Ausstellung in Moskau. Wien, 1866.

²⁶ Чуркина И. В. Предыстория поездки славян на Всероссийскую этнографическую выставку в Москве (1867). Встречи в С.-Петербурге // Славянские форумы и проблемы славяноведения: Сборник статей / Отв. ред. М. Ю. Досталь. Москва-Ставрополь, 2008. С. 6. В электронном виде см.: http://www.stavsu.ru/content/dept_files/949/sbornik_kafedry.pdf (20.08.2012).

²⁷ Там же.

²⁸ Майорова О. Славянский съезд 1867 года: Метафорика торжества// НЛО. 2001. №51. В электронном виде см.: <http://magazines.russ.ru/nlo/2001/51/mayor.html> (20.08.2012). Ср.: Чуркина И. В. Южные славяне на Этнографической выставке и Славянском съезде в Москве в 1867 г. // Австро-Венгрия, Центральная Европа и Балканы (XI–XX в.). СПб., 2011. С.191–208 (Российско-австрийский альманах: Исторические и культурные параллели. Вып. IV).

²⁹ HHStA. IB-BM. Akte N. 2755. 26.IV.1867: «Die Ausstellung in Moskau, die mit 1. Mai beginnt und bis zum letzten Mai t[agen] dauert und in allgemein als eine ganz gewöhnliche Veranstaltung etwas nach der Pariser Ausstellung erscheint...»

³⁰ Зарубежные славяне и Россия... С. 291–292, 450–451.

³¹ HHStA. IB-BM. Akte N. 2863. 5.V.1867: «Erzpriester Rajewski wird Petersburger-befehlen zufolge — nicht zum Ausstellung nach Moskau reisen, diese Orden geschah deshalb, um größeres Aufsehen zu Vermeiden. Die österreichischen und türkischen Slaven werden also diese Wallfahrt alleine unternehmen und werden danach gewissen Propagandisten Nil Popov dem Czar vorgeführt.... Einige Südslaven, die nach Russland reisen, sind bereits in Wien angelangt».

³² Цит. по: Чуркина И. В. Предыстория поездки славян. С. 13.

Й. Пирьевец

КАК РУССКИЕ ОТКРЫВАЛИ СЛОВЕНИЮ В XIX В.: ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ М. Ф. РАЕВСКОГО

Как известно, протоиерей М. Ф. Раевский служил настоятелем православной церкви при российском посольстве в Вене с 1843 г. вплоть до самой смерти в 1884 г. Десятилетия, когда Раевский исполнял свои религиозные и политические обязанности, совпали с периодом заметного роста национального и культурного сознания различных славянских народов Габсбургской монархии, в том числе и словенцев. Как человек образованный и одаренный исключительным умением налаживать контакты, Раевский уже в течение первых лет своего проживания в австрийской столице завязал широкие знакомства с виднейшими представителями словенской интеллигенции, в числе которых был и первый профессор славянской филологии Венского университета Фран Миклошич. Последний был не только выдающимся ученым, но в 40-е годы XIX в. также и политиком. Именно ему нужно выразить благодарность за то, что словенские интеллигенты весной 1848 г. отправили на имя императора Фердинанда I (1835–1848) петицию с требованием создания Объединенной Словении в рамках Габсбургской монархии¹.

После поражения революции 1848–1849 гг. Раевский еще сильнее развил свою деятельность посредника между Россией и зарубежными славянами. При этом он мог рассчитывать на поддержку своего правительства, а также на финансовую помощь различных славянских благотворительных обществ, основанных после поражения России в Крымской войне с целью поднять авторитет царской России в глазах западных и южных славян. Насколько удачно Раевскийправлялся с этой ролью, можно понять из письма, посланного ему 16 мая 1856 г. одним из виднейших славистов своего времени Измаилом Ивановичем Срезневским. В письме он упоминает о словенском историке и политике либерального толка Винко Клуне, с которым Раевский поддерживал связи. Срезневский отмечает, что настоятель русской церкви в Вене наряду с уже существующими связями (нитями) стремится завязать новые. «Все эти нити, — пишет И. И. Срезневский в лирическом ключе, — струны для одной и той же арфы под Вашей мастерской рукой, все они будут звучать согласно»².

В «оркестре», которым Раевский «дирижировал» из Вены, достаточно энергично, хотя и довольно наивно, участвовали многочисленные словенцы. Расценивая политику габсбургских властей как национальный гнет, они почти

с детской надеждой смотрели в сторону «матушки России» и ожидали от нее покровительства и защиты. Эти панславистские настроения были особенно заметны на периферии словенской этнической территории, там, где словенцы в борьбе с немцами и итальянцами нуждались, как минимум, в психологической поддержке, которую им давало ощущение принадлежности к большому славянскому миру.

В этом смысле интересно письмо, отправленное российским филологом польского происхождения И. А. Бодуэном де Куртенэ Раевскому в 1872 г. из Горицы, города, где сосуществовали итальянский, фурланский и словенский элементы. В своем письме Бодуэн де Куртенэ сообщает, какой интерес к русскому языку выказывают члены городской читальни, желающие изучать его для того, чтобы читать русские газеты и журналы. В связи с этим ученый организовал занятия по русскому языку, проходившие три раза в неделю. Когда певцы местного хора выразили желание петь русские песни, Бодуэн попросил Раевского переслать ему песенник. Одновременно он передал ему просьбу профессора естествознания (учителя гимназии) Ф. Эрьявца (одного из классиков словенской прозы), который, по его признанию, собирался использовать для своей популярной зоологии русскую терминологию и потому нуждался в какой-нибудь подходящей русской книге о животных.

Раевский, как обычно, откликнулся достаточно быстро: уже через несколько недель Бодуэн получил целый ряд книг, которые, по его словам, обрадовали патриотически настроенных словенцев из Горицы. «Если нужно дорожить сохранением славянского характера словенцев, то этому лучше всего может способствовать сочувствие русских и ознакомление словенцев с русским языком, с русской литературой и с русской жизнью, связь с русской жизнью. Это по преимуществу необходимо здесь, на окраинах славянского мира, где слабому пока в умственном отношении славянскому элементу приходится вести борьбу с превосходящим его во многих отношениях элементом романским. Общеславянское чутье, подкрепляемое взаимным ознакомлением славян между собою, будет в состоянии вдохнуть новую жизнь в слабые славянские народы и успешно противодействовать чужим гибельным для славянской национальности влияниям»³.

О славянской взаимности, о необходимости культурного и политического сближения славян много писал Раевскому также каринтийский священник и патриот Матия Маяр — автор первой грамматики русского языка для словенцев. О создании и целях этой книги мы узнаем из письма, отправленного Раевскому 29 сентября 1867 г. ее издателем Грегором Блажем, словенским торговцем из Риеки. Из письма можно понять, каким образом изданию русской грамматики способствовала убежденность, что словенцы должны сопротивляться режиму венского премьера графа Р. Белькреди и искать поддержки у других славян, в первую очередь у русских: «Мы, словенцы, станем прочным камнем в здании славянства. Пусть Россия примет это во внимание и вспомнит об этом, если когда-нибудь для славян грянет великий день решения»⁴. Защитный, оборонительный характер подобных заявлений служил своего рода оправданием недальновидности словенских общественных деятелей, которые на солнце царской России не хотели видеть никаких пятен и очень легко забывали, как мало ценит петербургское правительство славянскую

взаимность в отношении славянских народов, уже находившихся под его властью. Г. Блаж с удовлетворением отмечает, что у словенских крестьян не вызвало никакой симпатии польское восстание, вспыхнувшее в 1863 г.⁵

После австро-венгерского Соглашения 1867 г. такое некритическое отношение особенно понятно, поскольку невозможно было более обманываться в политике, которую намеревались проводить в Вене или в Будапеште в отношении славянских подданных. Последние ответили на немецко-венгерский союз укреплением своих связей с Россией. Этот жест самообороны хотя и дал некоторый стимул и прибавил уверенности, но более всего принес пользу обоим правящим народам: у австрийцев и венгров появилась возможность заявлять по всей Европе, будто двуединая монархия служит последним рубежом перед панславизмом. Российское правительство, с одной стороны, хорошо понимало, что панславистские настроения вредят международному положению страны, с другой стороны, именно в 1860–1870-х годах оно испытывало некоторое влияние славянофильских кругов, мечтающих об объединении всех славян под одной крышей.

Удачным поводом для манифестации таких настроений стала Этнографическая выставка 1867 г. в Москве, которая обернулась настоящим «паломничеством» различных представителей габсбургских славян в старую российскую столицу. Раевский, принимавший деятельное участие в подготовке выставки, лично говорил с Ловро Томаном, депутатом венского рейхсрата, об участии в ней словенцев и просил его отправить в Москву национальные костюмы. Как ответил ему в октябре 1866 г. Янез Блейвейс, отец словенской журналистики, Словенская матица из-за своих правил не могла взять на себя таких обязательств, поэтому члены ее правления отправили в Москву за свой счет два экземпляра краинского костюма, а также обратились к штирийцу доктору Разлагу и к каринтийцу М. Маяру с просьбой сделать то же самое.

Каринтийский священник в своем славянском воодушевлении сразу же откликнулся. Он отправил целую партию костюмов, так что в Москве смогли представить сцену словенской свадьбы в Зильской долине, которая была, по мнению современников, самой привлекательной во всем славянском отделе. Параллельно с выставкой произошла также встреча славянских политических и культурных деятелей, в числе которых были такие известные лица, как Ф. Палацкий и Ф. Ригер. Из словенцев в Москву пригласили свыше 10 человек. Однако, как написал в феврале 1867 г. Блейвейс Раевскому, «ехать в Москву нам в этом году никому не удастся, мы все депутаты земельного собрания и рейхсрата. Сейчас такие важные дела, что мы не можем уехать, мы сожалеем, что не можем отправиться в долгий путь»⁶. В итоге в Москву приехало только трое: М. Маяр, И. Вильхар и А. Худец.

Скромное участие словенцев, объясняемое страхом вызвать недовольство австро-венгерских властей, еще не означает, что словенская общественность не симпатизировала общественной и культурной жизни в России. Очень многие словенские студенты раздумывали о возможности получить стипендию и поступить в российское высшее учебное заведение, а позже найти работу в России. Среди них особенно заметной фигурой был литературный критик и писатель Фран Левец, который в своем письме Раевскому летом 1867 г. в качестве абитуриента дал такую

гарантию: «...моя деятельность в России сможет быть более полезной как высокому русскому правительству, так и всем славянам, чем таковая в Австрии»⁷.

Насколько успешной была миссия Раевского у австрийских славян, можно понять в особенности из писем студентов, которые в юношеском энтузиазме не сдерживали своего восхищения Россией. Нужно отдать должное русскому священнику, он не экономил своих усилий: в частности, по случаю 1000-летия России выхлопотал награду для Блейвайса. Свое внимание к словенскому народу протоиерей проявлял неоднократно. Так, в 1865 г. Раевский позаботился о том, чтобы Словенской матице в дар от Санкт-Петербургской академии наук были переданы 200 книг. Позже с помощью Раевского Словенская матица начала сотрудничать с 13 российскими научными учреждениями. Правление Матицы в благодарность присвоило Раевскому звание своего первого почетного члена⁸. В 1871 г. Драматическое общество выразило благодарность Раевскому за то, что он получил у Петербургского благотворительного комитета значительные средства (200 гульденов) в поддержку этого общества⁹.

Как видно из вышеприведенных примеров, учреждения, игравшие важную роль в развитии словенской культурной и политической жизни, могли рассчитывать на материальную и, что особенно ценно, на моральную помощь России. Раевский при этом не только выполнял пропагандистские и разведывательные функции, но, прежде всего, выполнял свою работу с неподдельным миссионерским рвением. «Все, что я еще смогу сделать для своих словенских братьев, — писал он в 1866 г. Матице, — я сделаю с большим удовольствием, только скажите что»¹⁰. И хотя его переписка со словенцами в рамках всего корпуса опубликованной корреспонденции по объему занимает не самое значительное место, она весьма интересна. Это эпистолярное наследие прекрасно иллюстрирует, насколько сильной в середине XIX в. была симпатия к России в словенских общественных кругах, и какое значение в это время имело осознание принадлежности словенцев большой славянской семье.

(Перевод со словенского И. Д. Макаровой — Томинец;
редакция Л. А. Кирилиной и И. В. Чуркиной)

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Kann R. A. Das Nationalitätenproblem der Habsburgermonarchie. Graz-Köln, 1964.

² Зарубежные славяне и Россия. Документы архива М. Ф. Раевского. 40–80 годы XIX века. М., 1975. С. 408.

³ Там же. С. 66.

⁴ Там же. С. 39, 42.

⁵ Там же. С. 38, 40.

⁶ Там же. С. 45.

⁷ Там же. С. 271, 272.

⁸ Там же. С. 432, 433.

⁹ Там же. С. 147.

¹⁰ Русско-словенские отношения в документах (XII в. — 1914 г.) / Отв. ред. И. В. Чуркина. М., 2010. С. 401.

Д. Кодайова

МИХАИЛ ФЕДОРОВИЧ РАЕВСКИЙ И ЕГО ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В ПАМЯТИ СЛОВАКОВ*

Первым исследователем, проявившим интерес к личности Михаила Федоровича Раевского, был С. А. Никитин. Известный ученый активно исследовал деятельность Славянских благотворительных комитетов в России. С этими организациями отец Михаил долгие годы вплотную сотрудничал, обеспечивая контакты с представителями различных организаций, церквей, редакций, школ и отдельными личностями из среды австрийских и балканских славян. После Никитина эстафету по изучению богатого творческого наследия Раевского принял словацкий историк Владимир Матула. В 1957 г. он обнаружил часть обширного архива Раевского и последующие 15 лет вместе с рядом русских коллег — историков и архивистов занимался его исследованием. Причем самым тесным было сотрудничество Владимира Матулы с Искрой Васильевной Чуркиной. Ученые стремились профессионально обработать и подготовить материал к публикации. Книга, которая в результате огромной предварительной работы вышла в свет в 1975 г., содержит 467 писем к М. Ф. Раевскому¹. Доктор Матула издание упомянутых писем рассматривал лишь как первый шаг в работе с материалами архива. Он продолжил поиск других документов и свидетельств контактов Раевского и славян в архивах разных славянских стран, планировал подготовку новых публикаций, часть из которых была реализована².

В конце 80-х годов XX в. Владимир Матула приступил к изучению взаимных связей между славянскими народами. Предметом его поисков стала контекстуализация влияния Раевского на межславянский контекст в 40–80-е годы XIX в. Тогда протоиерей русской посольской церкви работал в Вене, естественном культурном и общественном средоточии славянских народов. Ученый попытался определить характер этих отношений, значение деятельности самого Раевского как проводника идей православия и политических устремлений российских государственных структур. Одновременно В. Матула занялся поиском ответов на вопросы, связанные с ролью России как страны, из которой происходили приверженцы идеи

* Данная статья написана в рамках работы над проектом VEGA 2/0180/13 Исторического института САН (Historický ústav SAV), Словакская Республика: Словаки и отношения между народами Центральной и Восточной Европы. Мифы — стереотипы — историческая память.

славянской взаимности, ученые, слависты, писатели, журналисты, культурные и общественные деятели.

В частности, глубокий интерес он проявил к изучению связей Раевского с представителями словаков. Другой стороной этой медали был вопрос об отношении к Раевскому словаков, которые с ним контактировали. В. Матула исследовал современную и более позднюю деятельность большинства адресатов писем Раевскому. На основе анализа найденных писем и статей из газет ему удалось уточнить значение некоторых контактов и трудов, которые возникли в этом контексте. Прежде всего, речь идет об уточнении даты написания труда Людовита Штура «Славянство и мир будущего». Жизнь и наследие Штура притягивали его исследовательский интерес в течение многих лет.

Матула постепенно дополнял образ многогранной деятельности Штура и с этой новой точки зрения вновь возвращался к фигуре Раевского³. Дополненный в указанном аспекте научный труд, а также публикацию новых документов М. Ф. Раевского этот историк, к сожалению, закончить не успел⁴.

Тем не менее, М. Ф. Раевский в настоящий момент «дождался» вновь возникшего интереса к его личности со стороны словацкой историографии. Целью настоящей статьи не является стремление сосредоточиться на конкретных действиях Раевского в интересах словаков или на его непосредственных контактах со словацкими будителями. Задача, которая была поставлена, заключается несколько в ином. Она состоит в том, чтобы показать, какая память о делах, планах, разговорах М. Ф. Раевского, его практической помощи словакам, контактах с ними сохранилась в словацкой среде. Для подобного исследования была использована переписка М. Ф. Раевского, сообщения печати тех лет, а также и более поздней прессы и литературы.

Деятельность М. Ф. Раевского является неотъемлемой частью словацко-русских отношений и, в более широком смысле, словацкой истории. Именно во времена его работы в Вене Россия и сотрудничество с ней сыграли важную роль в формировании идеологических постулатов словаков, вовлеченных в национальное движение.

Память о Раевском проявляется в разных аспектах. В связи с этим интересно посмотреть, как эту фигуру воспринимали словаки. Как русского? Как представителя официальной России? Как человека, который исполнял приказы министерства иностранных дел? Или как крупного представителя православной церкви, работавшего на преимущественно неправославных просторах Центральной Европы с вполне определенной миссией расширения веры? Или же отец Михаил рассматривался как личность, симпатизировавшая славянским движениям и для их развития использовавшая свои возможности на социальной лестнице того времени? Трактовали ли словаки его славянофильские акции в качестве чистой или, наоборот, корыстной филантропии, либо деятельности Раевского приписывались и иные движущие мотивы?

В современной Раевскому словацкой литературе, в переписке людей, поддерживающих с ним контакты, а порой и в информации тех, кто лично не был с ним знаком, можно найти ответ на часть из затронутых нами проблем. Некоторые авторы отвечали на интересующие нас вопросы вполне определенно, иные

же оставили большинство из них без каких-либо комментариев. На объективную сложность анализируемой ситуации обратил внимание уже Владимир Матула во вступительной статье к изданию документов архива Раевского. Он описал его как человека, который обладал даром быть тактичным, способностью пройти как бы между мифическими «Сциллой и Харибдой»⁵. Ученый указал на трудное положение протоиерея русской православной церкви в Вене. Оно обуславливалось специфическими задачами его работы для министерства иностранных дел, с одной стороны, и для Святейшего Синода, с другой. Именно эта специфика его положения, в конце концов, определяла интерес и австрийской тайной полиции, очень внимательно отслеживавшей все внешние проявления деятельности Раевского, имевшие хоть какой-то намек на политическую составляющую. Причем этот интерес не утрачивался ни в драматические революционные годы, ни во времена октroiированной конституции, а также позднее, практически, вплоть до его смерти.

Между тем, этот человек, сосредоточивший вокруг себя такое множество славян из всей монархии Габсбургов, которые вдобавок не скрывали, что ждут какого-либо вмешательства России в их интересах, естественно должен был вызывать подозрение. А какие-либо действия России в пользу австрийских славян, вполне естественно, должны были противоречить интересам Австрии. С другой стороны, организаторские способности Раевского, прекрасное знание ряда языков, умение дать дальний совет, а то и оказать непосредственную помощь в решении той или иной проблемы, его точность в исполнении обещаний всегда вызывали доверие. Нередко отдельные люди или институции передавали через него немалых размеров книжные или финансовые дары. Исходившее от него обаяние было одной из причин, объясняющей, почему с ним всегда было связано столь значительное число самых разных людей, а также и институтов.

В то же время интересно отметить следующее. Несмотря на то, что протоиерей посольской церкви в Вене более чем 40 лет поддерживал контакты с представителями славянской интеллигенции, его собственная фигура была в какой-то степени окутана тайной. Из сохранившейся корреспонденции известно, что многие удивлялись его характеру, моральному авторитету и весьма разнообразной деятельности, хотя о ее содержании они имели точное представление далеко не всегда. О его профессиональной карьере в предшествующем месте пребывания в Швеции не знали ничего даже более близкие люди. Он много публиковался в печати, но большинство своих статей не подписывал. Авторы прошений по самым разнообразным вопросам часто просили его, чтобы он никого не информировал о том, что они писали ему. И он стремился сохранить в тайне их имена, поскольку, завязав с ним отношения, те сознательно шли на определенный риск. Отец Михаил был посредником в посылке книг, но всегда старался оставаться в положении анонимного дарителя. Даже не было точно известно, где его могила, после того как семья решила перевезти его останки из Вены в Россию. Такую секретность ему удалось сохранить вопреки тому, что в его доме при Корутанских воротах в Вене постоянно бывали люди, контакты с которыми Раевский не скрывал. Как отмечал Владимир Иванович Ламанский, каждые воскресенье и четверг священник принимал гостей⁶. Они могли прийти к нему домой в эти дни и тогда, когда он сам уезжал по служебной

необходимости. По существу речь шла о функционировании хорошо налаженной в те времена практике проведения обычных салонов и приемных дней, когда посетители могли пользоваться библиотекой и общаться между собой. Дом священника гости рассматривали как своеобразный клуб, где говорили на всех славянских языках. «Кто один раз провел вечер у «батюшки Раевского», тот обязательно хотел вернуться сюда еще раз, второй раз, третий раз...»⁷.

Как известно, после получения духовного образования М. Ф. Раевский восемь лет работал в Стокгольме. Здесь он завел семью и от случая к случаю публиковался. В 1842 г. Раевский был назначен протоиереем храма при русском посольстве в Вене. Тридцатидвухлетний молодой священник приехал в город на Дунае в июне 1843 г. Вскоре после переезда в семье появился шестой ребенок. Как свидетельствуют сохранившиеся письма, в новом пристанище с характерной для него пестротой населения, высокой концентрацией культурных и общественных институтций ему понравилось. Уже после нескольких месяцев пребывания в Австрийской империи он писал: «Мне кажется, что жить в Вене будет приятно»⁸. В течение короткого времени здесь образовался круг знакомых. Вена в тот период была университетским городом, столицей монархии Габсбургов и одновременно центром формирующегося славянского движения и публицистической деятельности. Именно тогда Раевский существенно расширил круг своих связей. Обладая живым умом, батюшка моментально устанавливал контакты с людьми, окружал себя не только единомышленниками, но теми, кто порой придерживался противоположных взглядов. Протоиерей быстро усваивал языки, проявлял интерес к изучению ранней истории славян. Одновременно его интересовала и современная история ряда славянских народов. Для представителей славянства он открывал свой дом, создавал для них приятную дружественную атмосферу, условия для дальнейших встреч. Он всегда вызывал доверие у своих гостей, интересовался их проблемами и взглядами на различные явления природы и общества. Его информированность вызывала уважение. Важнейшей чертой характера Раевского было следующее: священник не просто обещал помочь, но в действительности помогал устанавливать контакты между людьми, получать стипендии и оказывал очень многим самую разнообразную материальную и моральную поддержку. Работая среди людей самых разных взглядов и разного вероисповедания, он не сосредоточивался на открытой миссионерской деятельности, не агитировал, не переубеждал, не обусловливал помочь сменой религиозных убеждений или отказом от национальных ценностей. На эти особенности личности протоиерея, так или иначе, указывало большинство его корреспондентов. Это и сохранилось как составная часть памяти о знаменитом Михаиле Федоровиче Раевском⁹.

С нашей точки зрения, обращает на себя внимание тот факт, что о. Михаил поддерживал контакты с самыми разными людьми из числа словацких патриотов, причем нередко это происходило даже в тех случаях, когда эти люди в силу разнообразных причин утрачивали дружественные отношения. М. Ф. Раевский был знаком с такими деятелями, как Ян Коллар, Павел Йозеф Шафарик, Карол Кузманы и его сыновьями, Людовит Штур, Йозеф Милослав Гурбан, Ян Францисци и многими другими.

40–80-е годы XIX в., на которые приходится деятельность Раевского в Вене, с точки зрения общественного развития словаков, представляют собой как будто

несколько принципиально различных периодов, отличавшихся политическими условиями. Словаки активно прожили 40-е годы, когда был кодифицирован словацкий литературный язык, развернулась относительно богатая литературная деятельность, началось издание газет. Они пережили короткие, но бурные годы революции 1848–1849 гг. После них наступили 50-е годы, которые поэт назвал «годами глухоты и немоты». В этот период словаки не имели возможности формулировать свои национальные интересы и выражать свои требования какими-либо легальными средствами. Власти по отношению к словам оставались «глухими», а народ как будто стал «немым». Зато 60-е годы принесли надежды, оживление всесторонней общественной и издательской деятельности. Появилась политическая программа словаков — «Меморандум словацкого народа». На пожертвования была основана Матица словацкая, а одним из дарителей являлся М. Ф. Раевский. Были основаны словацкие гимназии. Однако все изменилось после 1867 г.: австро-венгерское Соглашение и последующие венгерские законы поставили большинство словацких национальных акций под угрозу запретов, отмены, ликвидации и преследования активистов.

Разумеется, Раевский был в курсе всех этих изменений и перемен. Ведь он поддерживал отношения не только с представителями самых различных течений в словацком национальном движении, но и с разными поколениями в среде словацких патриотов. Он был знаком со стратегией их национальной работы, был посвящен во все существующие здесь проблемы и информирован о радостных событиях. Прежде всего, это касалось издательской деятельности. В частности, к числу близких друзей Раевского принадлежал К. Кузманы, профессор теологии Венского университета, вице — председатель Матицы словацкой и епископ евангелической церкви. Через его сына оказывалась русская финансовая помощь редакции газеты «Народные новинки» и после смерти Раевского.

Как активные можно расценивать контакты Раевского с Л. Штуром. Они познакомились в 1844 г. Хотя за 11 лет их знакомства сохранилось только 14 писем, но из их контекста, а также из писем иным адресатам видно, что связь между ними поддерживалась и через посредство других людей. Отношения Раевского со Штуром были живыми, а обмен информацией — весьма богатым. В связи с этим подчеркнем, что одно из последних писем, написанных Штуром незадолго до того, как он был трагически ранен на охоте в декабре 1855 г., и последовавшей затем нежданной смертью в январе 1856 г., было адресовано именно Раевскому¹⁰.

В декабре 1844 г., когда они впервые встретились, Штур переживал позитивный период в своей деятельности. Он как раз был в Вене, где добивался от правительства разрешения издавать политическую газету, а также передал устав общества «Татрин» для одобрения соответствующему министерству¹¹. Штур верил, что разрешение получит. Его оптимизм и энтузиазм основывались на очень важном шаге, который он вместе со своими друзьями предпринял в качестве одного из инициаторов оживления национальной жизни. Это было вскоре после кодификации словацкого литературного языка (1843), когда приоритетом национального движения стало издание газет и литературы на нем.

Язык это величина, которую каждое национальное движение рассматривает как бесценное сокровище. Поэтому после достижения соглашения о кодификации

и использовании литературного языка Штур был убежден, что патриоты двигаются к достижению важных для всей нации целей. Более того, около его группы стала объединяться интеллигенция, мечтавшая о творчестве на новом языке. Она склонялась к реализации тех форм национальной деятельности, которые определило ближайшее окружение и сторонники Штура — штуртовцы. Зарождалась словацкая литература на литературном языке, основывались общества литературного и общественного характера. Патриотам удалось разбудить чувство национальной принадлежности. К горстке молодых словаков — юнаков (как называли себя штуртовцы), присоединялись и другие. Им удалось соединить национальные интересы словаков, которые их сближали и помогали преодолевать преграды, разделявшие этот народ несколько столетий на католиков и евангелистов. В таком состоянии Штур встретился с Раевским в Вене. Обоих объединил интерес к славянству.

Штур неоднократно объяснял, что для него значила славянская идея. Он понимал ее как основу для широкого сотрудничества равноценных славянских народов, которые должны были посредством такого служения лучше познать друг друга. В конечном итоге, они могли обогащать как свои собственные национальные, так и общеславянские идеи и ценности, пополнять их за счет достижений отдельных славянских народов. В этой связи спустя два года после знакомства с Раевским Штур в письме к Михаилу Петровичу Погодину раскрыл свои представления о возможностях межславянского сотрудничества и о том, что для него значит работать в пользу славянства. «Славянская идея была для меня с юности звездой, она меня согревала, оживила и на веки питать будет...»¹². Эту часть своего письма Штур закончил словами: «Пан Раевский знает о нас». Отец Михаил был для него большим авторитетом в том, что касалось наполнения идеи славянской взаимности, так, как ее понимал Штур. Ссылкой на знакомство с Раевским он хотел обратить внимание Погодина, прежде всего, на свое отношение к ней.

Штур восхищался знаниями венского протоиерея о славянах. Это нашло отражение уже в первом письме, которое словацкий патриот написал еще до отъезда из Вены, то есть спустя всего часа два после их первой встречи. «Не могу Вам сказать, какое впечатление Вы, Ваша великая любовь к вещам нашим сделали на меня»¹³. Одновременно Штур сообщал Раевскому, что как только он опять приедет в Вену, они непременно должны встретиться и поговорить.

Удивил Штура и круг людей, которые посещали священника или же поддерживали с ним переписку. Ведь в указанный период тот находился в Вене менее двух лет. Широкий круг знакомств Раевского являлся для словацкого деятеля доказательством того, что славянская идея интересна не только для представителей малых славянских народов, которые искали в большой славянской семье защиту, рассчитывая на великого и сильного брата. Для Штура было существенно, что и самого «сильного брата» интересовали остальные славяне, что славянство не являлось для официальной России и ее представителей предметом теоретических рассуждений. Речь шла о живых народах, с которыми она хотела бы сотрудничать.

Раевский для Штура был живым примером того, что теория славянской взаимности и в жизни является реальной. Она живет и естественно развивается в межславянских отношениях. В письмах к своим друзьям Штур много раз ссылался на разговоры с Раевским о славянстве, о поддержке, которую Россия может

предоставить, и особенно о помощи, которую мог обеспечить с русской стороны сам протоиерей. В то же время в 14-ти сохранившихся письмах Штура к Раевскому обсуждаются лишь отдельные детали организационного и информационного характера. Речь шла о конкретных встречах, определенных людях, выражениях благодарности за посылку книг, просьбах о новых книгах и т. п. Эта переписка имела главным образом чисто практический характер. Она не содержит глобальных рассуждений о судьбах славянских народов, о значении России, о православии и т. п. В то же время нетрудно предположить, что суждения Штура о роли России в славянском мире, изложенные им в трактате «Славянство и мир будущего», сформировались не без влияния Раевского. При этом прямых доказательств для такого вывода не существует.

Может возникнуть вопрос, почему сохранившаяся переписка Штура с Раевским является такой скучной? Нельзя исключать, что словацкий деятель, находившийся после 1849 г. под полицейским надзором и живший в стране, где вплоть до 1854 г. действовало чрезвычайное положение, мог сам уничтожить письма, которые могли бы своим содержанием скомпрометировать его самого или же Раевского, либо вызвать иной интерес австрийской полиции. Однако и эти рассуждения носят исключительно гипотетический характер. Нам думается, скорее, что большого числа подобных писем просто не существовало. В силу ряда причин самой важной и соответственно интересной для австрийской тайной полиции информацией они обменивались в ходе личного общения. Разумеется, данный вывод — не больше, чем виртуальная конструкция. Однако, формулируя его, мы исходим из реальности, заключавшейся в том, что оба деятеля прекрасно знали и не могли не учитывать политическую ситуацию в монархии Габсбургов. Более того, как уже говорилось, и сам Раевский представлял значительный интерес для австрийской тайной полиции. Ему также следовало быть весьма осторожным в своей переписке и проходить между Сциллою и Харибдою при исполнении своих официальных функций, тайных поручений и публичных славянских просьб и поддержании общественных контактов так, чтобы это было безопасно для всех заинтересованных сторон. Ведь любая неосторожность или даже простая неточность могли скомпрометировать не только самого о. Михаила, но и Русскую православную церковь, а также Российскую империю в целом, которые он фактически представлял.

Как уже указывалось выше, в подавляющем большинстве случаев письма Штура к Раевскому внешне носили достаточно безобидный характер. И лишь в одном случае письмо словацкого патриота можно трактовать в качестве обмена политической информацией. После начала Крымской войны Австрийская империя, являвшаяся в течение долгих лет неизменным союзником России в различных военных конфликтах, вдруг перешла на сторону антирусской коалиции. Штур информировал Раевского о ситуации на театре военных действий. Действующая тогда в Дунайских княжествах русская армия должна была отступить за Дунай. Такое развитие событий никак не соответствовало представлениям русофилов из числа австрийских славян, полагавших, что Россия должна вести лишь победоносные войны, в ходе которых она сможет освободить и славян.

В данном контексте представляет интерес следующее место из одного письма Штура к Раевскому: «Человек, которого Вы хорошо знаете, придет к Вам. Я его

просил, чтобы он шел. Сообщите мне через него, как обстоят дела, как на Дунае? Если так, как пишут немецкие газеты, так это плохо, но я полагаю, что будет лучше. Как относится Австрия к России? Если это возможно, что за слухи? А если бы вы меня хотели о чем-то важном оповестить, сделайте так, как мы договорились»¹⁴. Приведенная цитата подтверждает существование между корреспондентами определенной, заранее оговоренной тактики, а также, возможно, и способов конспирации между ними в случае обмена политически острой информацией. Цитата также свидетельствует о том, что Штур и Раевский осознавали невозможность передачи конфиденциальной информации в обычных почтовых отправлениях, а потому между ними существовали договоренности об ином способе обмена сведениями в существенно изменившихся обстоятельствах. Подобный элемент конспирации содержится и в письме Йозефа Милослава Гурбана, просившего в 1867 г. Раевского о встрече. При этом Гурбан заверял, что он предпримет «вылет» (прогулку) в Вену и придет к нему «на несколько часов ... разуметься *incognito*»¹⁵.

О соблюдении конспирации Раевского просил и Я. Францисци. Свое письмо с просьбой об оказании финансовой помощи редакции «Пешт-Будинских ведомостей» он закончил следующим образом: «В конце теперь неизбежная настороженность вынуждает меня настойчиво просить, чтобы ни об этой моей просьбе, ни ожидаемой поддержке явно не упоминалось в газетах»¹⁶.

Судя по приветам близким Раевского, которыми Штур заканчивал свои письма, очевидно, что он навещал дом протоиерея и знал членов семьи. В частности, он подыскивал для его детей учителя, или же иного человека для проведения дополнительных занятий¹⁷. Таким образом, их отношения в известной мере были доверительными. Следует также отметить, что хотя они были почти ровесниками (Раевский родился в 1811 г., а Штур в 1815 г.), Штур относился с глубоким почтением к общественному положению своего друга. В письмах, впрочем, он называл его «Ваша святость», «Высокочтимый пан» или же «Высокочтимый. Незабываемый», или же «Батюшка». Лишь одно из писем начинается обращением «Дорогой друг!» В письмах к другим адресатам Штур писал о Раевском как о «Р»¹⁸, о «нашем славянском приятеле», или же просто о «Батюшке». Все это свидетельствует о том, что в кругу людей, с которыми общался Штур, их отношения с отцом Михаилом были хорошо известны, и в этой связи он мог пользоваться «шифром».

Впрочем, Л. Штур не был единственным словаком, с которым переписывался Раевский. Многие словацкие патриоты поддерживали с ним близкие и устойчивые связи. Они информировали его не только о национальных делах, но и о проблемах личного характера. Например, К. Кузманы в 1862 г. взял у него деньги на свадьбу своей дочери¹⁹. Я. Францисци нуждался в его помощи или же в трудоустройстве своего сына²⁰. Вильям Паулини-Тот просил денег для оплаты проезда на Этнографическую выставку в Москве 1867 г.²¹

Всю корреспонденцию Раевского можно разделить на письма индивидуальные и коллективные, то есть такие, которые были написаны от имени разнообразных коллективных образований. В частности, различных редакций, Комитета Матицы словацкой и т. п. Речь шла или о поздравлениях, или о просьбах о помощи, которую они ждали от самого Раевского или же при его посредничестве. И, само собой разумеется, что архив содержит и письма с благодарностями. Больше всего получал

Раевский просьба о поддержке студентов и выделении стипендий. Просители были почтительны, но при этом в первую очередь обращали его внимание на свои способности и желание быть в будущем полезным Славянству. Обычно они подчеркивали, что Славянству необходима интеллигенция, и поэтому моральная ответственность тех, которые располагают средствами, состоит в том, чтобы способствовать росту образованности славянской молодежи. По существу, таким способом, так или иначе, они «давили» на Раевского, чтобы он как представитель «сильного славянского брата» в рамках славянской семьи позаботился о слабом соплеменнике. Одним из таких просителей был Самуэл Бодицкий. Он благодарил Раевского за поддержку во время обучения, которую получал в течение трех лет. С. Бодицкий сообщал Раевскому, что он всегда будет стремиться к тому, чтобы «приблизить осуществление славянской идеи», но это потребует значительных усилий. «Но поскольку эта борьба потребует много борцов, долг Славянства — воспитать их». После столь «дипломатичного» вступления С. Бодицкий перешел к делу и попросил о материальной помощи и для своего младшего брата²².

Несколько иной характер имеют письма, содержащие многочисленные просьбы о трудоустройстве. Их авторы смиренны, унижены, они не апеллируют к славянским чувствам, а делают упор на филантропию. В одном из писем Паулини-Тот просил оказать помощь Игнацу Слушнему из Липтова, юристу, очень хорошо говорящему на немецком языке, человеку честному и трудолюбивому. После перечисления его замечательных качеств корреспондент замечал: «Что касается его вероисповедания, он, правда, католик, но обещает открыто заявить о своем внутреннем убеждении (что национальной церковью для славян может быть только православие) перейти в православие...²³.

Во многих частных письмах с просьбой об оказании помощи речь шла о желании просителей перейти в православие. Необходимо подчеркнуть, что большинство таких авторов находилось в отчаянной житейской ситуации. Они потеряли работу, подверглись политическому преследованию и не видели своего будущего, особенно после 1867 г., в Венгрии. Именно это обстоятельство определяло у многих корреспондентов Раевского желание принять православие, впрочем, с оговоркой, что это произойдет сразу же после пересечения русской границы, где они трудоустроются и тогда начнут новую жизнь²⁴. Таким образом, их желание зависело от того, останутся ли они в Венгрии или же переселятся в Россию. Поэтому подобные заявления скорее можно отнести к категории вынужденной жизненной стратегии, чем к действительному внутреннему стремлению вернуться в лоно православной церкви. В конце концов, это было требование русской стороны, с которым не могли не считаться мечтающие о жизни в России. Представители любого национального сообщества внимательно отслеживают отъезд своих соплеменников в другой лагерь, независимо от того идет ли речь о смене гражданства, национальности или вероисповедания. В словацкой среде, в кругу активных патриотов насчитывалось всего несколько случаев смены вероисповедания в ситуации, когда вероотступник никуда не уехал, не был принужден к смене вероисповедания житейскими обстоятельствами. Впрочем, национальное движение отрицательно реагировало на подобного рода акции и вешало на вероотступников ярлык изменников.

Словацкие националисты много раз декларировали свое желание к межконфессиональному сотрудничеству. Процесс формирования словацкой нации они рассматривали как общее дело католиков и евангелистов. Это убеждение пронизывало все их действия, которые они понимали как национальные, то есть издание газет и литературы, деятельность обществ и т. д. Они добивались того, чтобы в них принимали участие представители обеих конфессий. В то же время между ними постоянно распространялись зависть и недоверие, и в этом виде межконфессиональная напряжённость, хотя и не в острой форме, сохранялась еще и в XX столетии. Так, для Яна Коллара и его поколения религиозность и национальность были, если перефразировать его высказывание, сёстрами, равноценными и неотъемлемыми признаками нации²⁵.

Для Штура и его окружения религия уже не составляла основную силу национализма. Штур говорил: «Мы — словаки, и как словаки выступаем перед миром и Славянством!»²⁶, которые идентифицируют словаков не по вероисповеданию, а по языку и созданной на нём культуре. С этой точки зрения, религия стояла как бы на ступеньку ниже в иерархии национальных ценностей, выше неё был поставлен письменный язык нации. Но только в теории. А в реальной жизни вопросы вероисповедания продолжали восприниматься очень чувствительно.

В среде словацких патриотов (народовцев) было несколько случаев смены вероисповедания, и ко всем из них они отнеслись отрицательно, с презрением²⁷. Известен и случай перехода из протестантизма в православие. Так поступил Йозеф Подградский, автор произведения «Тайная история панславизма вообще и венгерских словаков в частности» (1867). Татьяна Ивантышинова назвала его опыт «трагедией вероотступника».

Словацкие народовцы только говорили о «духовном единстве славян, о «национальной» славянской церкви, об обновлении кирилло-мефодиевского наследия»²⁸. Между тем Подградский перешёл от слов к делу и остаток жизни провёл в Новом Саде, игнорируемый национальным сообществом. В этой связи рассуждения о массовом принятии православия в словацких условиях, существовавших в XIX в., требуют корректировки. С этой же точки зрения, надо подходить к толкованию деятельности Раевского в качестве распространителя православия в преимущественно не православной среде, а также к тем возможностям, которые он для этого имел²⁹. Его словацкие друзья признавали в нём славянина. Однако на его деятельность как миссионера православной церкви они реагировали лишь в той степени, в какой его устремления соответствовали их собственным убеждениям.

Те же словаки, которые решили с помощью Раевского покинуть Венгрию и жить в России, т. е. до 1884 г. или позднее, так поступили не под влиянием его агитации, а по другим причинам. Ими руководила жизненная необходимость. Во времена, когда наблюдается значительная эмиграция словаков в Россию (по сравнению с акцией 60-х гг. по набору учителей, когда уехало всего 13 словаков³⁰), её условия уже были прописаны в законе. При виде растущего числа переселенцев ими начали интересоваться органы Российской внутренней политики. Они давали более чёткие инструкции и предписания для структур внешнеполитического ведомства и дипломатов в тех странах, из которых шёл поток переселенцев и просителей³¹.

Побудительным мотивом для усиления миссионерских настроений русской православной церкви было, помимо развития политических событий на Балканах, и приближающееся тысячелетие прихода святых Кирилла и Мефодия в Великую Моравию, которое отмечалось в 1863 г. В 50-е и начале 60-х годов XIX в. много писалось о кирилло-мефодиевской традиции в словацкой истории. Готовились общенациональные паломничества к местам, связанным с их деятельностью или предполагаемым пребыванием на территории, населённой словаками. В этот период представители обоих главных направлений христианства встречали тысячетелетие миссии Кирилла и Мефодия с воодушевлением, как общенациональный праздник³². Внимание к славянским просветителям дополнялось интересом к собственной истории, к эпохе Великоморавской державы. В эти годы кирилло-мефодиевская тема звучала с особенной частотой. Возник церковный журнал «Кирилл и Мефодий», имевший литературное приложение, в котором публиковались исторические рассказы, воспевавшие «золотой век» словаков (поскольку Великая Моравия выдавалась за их национальное государство). Одним из самых активных его корреспондентов был католический священник Андрей Радлинский. В 1852 г. он опубликовал статью о необходимости изучения старославацкого языка, такого, каким он сохранился в древней словацкой литературе. Старославацкий язык Радлинский отождествлял с русским³³. Он считал, что благодаря распространению проповеднических сочинений, словацкие верующие разных вероисповеданий придут к необходимости вступить в унию с католической церковью и осознают потребность выучить русский язык, знать произведения современной российской церковной литературы. При этом свою идею он не разработал более подробно.

Однако и этот факт свидетельствует о том, что в связи с приближением тысячелетия миссии Кирилла и Мефодия у словаков шел поиск различных путей к достижению взаимного славянского сближения. Обсуждалась возможность продолжить традицию «славянских апостолов», которые, согласно авторам XIX века, жили и действовали в эпоху, когда славянский мир был единым по вере и по языку литургии. Проект был реализован Радлинским лишь частично. Он издал два сборника. Первый из них под названием «Шедевры проповеднического мастерства» (1848–1853) представлял собой сборник проповедей, которые звучали на католических богослужениях. Их некоторые священники в силу обычаев того времени публиковали на собственные средства по случаю своих юбилеев или праздничных дат тех приходов, в которых служили. Средств всегда было мало. Экземпляров более-менее хватало только на прихожан и знакомых автора. Радлинский, будучи священником, имел к ним доступ, и поэтому сделал подборку проповедей, которую издал в одной книге.

В том же самом году он выпустил другой подобный сборник проповедей православных священников, озаглавленный «Собрания русских проповедей» (1852). В дополнение к нему он издал небольшой словарь русских выражений со справочной информацией по грамматике. На этом его проект и завершился. Однако он стремился проинформировать о своих замыслах Раевского и попросить помощи в получении актуальных русских изданий проповедей и религиозной литературы. В своём письме Радлинский указал, что осмелился рассказать Раевскому о своём проекте потому, что знал об усилиях последнего по обеспечению заграницы русскими книгами³⁴.

Развитие темы славянского единства и сотрудничества в духе Кирилла и Мефодия достигло кульминации в 1863 г. В конце концов, даже Матица словацкая имеет в своей эмблеме ясную отсылку к славянским просветителям. В этот период имели место и самые крупные отправления в Словакию религиозных книг, устроенные именно Раевским. То есть, в этот краткий промежуток времени его православная миссия была успешна. Она находила отклик у словацкой стороны. Идею духовного обновления единства славян в духе кирилло-мефодиевской традиции на базе общей православной веры и церкви тогда пропагандировали многие представители национального движения. Однако когда праздничные торжества миновали, словаки постепенно утратили интерес к данной теме, так и не разработав способа, каким эту идею можно было бы реализовать. В этой связи В. Матула констатировал, что трактовка деятельности Раевского в смысле расширения православной миссии исходит, в основном, из убеждения русских (как институций, так и отдельных персон). Они полагали, что могли бы оказать помощь славянам, если бы это де facto принесло России выгоды в будущем³⁵. В этом духе протоиерей посольской церкви в Вене опубликовал в 1864 г. брошюру «Какими средствами Россия может к собственной выгоде воздействовать на славян»³⁶.

Известно, что Раевский сыграл важную роль в организации Этнографической выставки в Москве в 1867 г.³⁷ В словацкой среде это событие сохранилось в памяти потому, что вскоре после австро-венгерского Соглашения официальной словацкой делегации не удалось добиться разрешения на поездку и ее финансирования. В результате она не смогла поднять словацкий вопрос перед международной общественностью, что, например, сделала чешская представительная делегация. Однако в связи с Раевским запомнились, прежде всего, его отчисления в Матицу и отправка книг, которые расширяли фонды её библиотеки. И эта память была жива в словацкой среде. Об этом свидетельствуют публикации, создатели которых не имели в своём распоряжении информации об архиве Раевского, поскольку они издали свои труды раньше, чем материал архива был обработан и опубликован.

Помимо тех авторов воспоминаний, которые лично контактировали с Раевским и чьи редакции и издательства выживали благодаря его финансовой помощи — Светозара Гурбана Ваянского, Йозефа Шкультеты, Амбро Пиетора, Яна Францици и др., записки о батюшке оставил Андрей Мраз. Он пишет об отце Михаиле как члене-основателе Матицы словацкой, как одном из самых уважаемых славян, усилиями которого газета «Народние новины» («Национальная газета») получала ежегодную поддержку от русского правительства³⁸. Мраз не точен, когда называет Раевского университетским профессором, а также инициатором финансовой помощи. Поддержка оказывалась Славянским благотворительным комитетом. Воспоминания Мраза доказывают, что память может быть «дырявой» и неточной, часть информации утрачивается, а часть искажается. Однако они же доказывают, что память о Раевском как об исторической фигуре, одном из известнейших представителей славянства, помогавших словакам, сохранялась и в межвоенный период. Со времён Венгерского королевства, когда внутриполитическая ситуация была неблагоприятна для словаков, прошло ещё слишком мало времени. Словаки неизменно продолжали выражать благодарность каждому, кто помогал им в прошлом. А когда помочь приходила от персоны выдающейся, знаменитой и хотя бы просто

достаточно известной, это служило им одновременно и как определённая форма международного признания, которого им не хватало на венгерской земле.

Деятели восстановленной после 1919 г. уже в условиях Чехословацкой республики Матицы словацкой сосредоточили своё внимание на восстановлении и обновлении ее имущества, библиотеки и музейных коллекций. Известно, что часть богатств Матицы вскоре после ее закрытия покинула Мартин и была распределена по филиалам мадьяризаторского общества FEMKE, местным библиотекам. Кроме того, книги попросту исчезли, были уничтожены за их «непатриотичное», т. е. не промадьярское содержание. Каталогизация книжного собрания была сравнима с возрождением сказочной птицы Феникса, восставшей из пепла. О ходе работы относительно регулярно информировалась общественность. Наконец, собрание было реконструировано, каталог подготовлен и открыт для доступа. Одним из последствий этой кропотливой деятельности было изучение списка русских книг в Матице, поступлений по годам и имён дарителей³⁹.

В этих списках выделялось имя Раевского. Его вспоминали как члена-основателя Матицы словацкой. «В первую очередь следует указать на уникального мецената — Михаила Фёдоровича Раевского, который уже во времена Штура и словацкого национального возрождения проявил большую приязнь к словакам»⁴⁰. Авторы оценивали его деятельность как славянскую, в духе славянофильства, «так что за основу славянского сближения он принимал кирилло-мефодиевскую идею конфессионального объединения славян». Затем авторы отмечали, что масштаб его сотрудничества и контактов со словаками, откликов на них требует монографического исследования и станет благодарной темой для историков.

Из всех 605 русских сочинений, имевшихся у Матицы, Раевский передал ей 62 тома, что составило десятую часть коллекции и стало самым крупным даром. Существует ещё много книг, которые не были правильно зарегистрированы или их путь в собрание Матицы не удалось реконструировать. Их дарителем мог быть Раевский, поскольку эти издания тематически близки остальным его пожертвованиям. Кроме того, есть много случаев, когда дарителем выступал кто-то иной, но Раевский брал на себя расходы по доставке книг и в целом заботы по организации пересылки. «Дары от Раевского составляют большую часть книг, которую Матица словацкая получила от русских до 1870 г.»⁴¹ На основании этого списка видна подробнейшая картина его помощи Матице. И до этого многие авторы упоминали, что он отправлял книги, однако без их точного количества и сравнения с другими меценатами, о чём современники не могли иметь конкретного представления. В этой связи слова о масштабах этих даров были лишь высокопарной фразой. Последующие авторы дополнили память о батюшке, обратив внимание как раз на его книжное меценатство, а мотив «о русских рублях», которые действительно помогали выжить редакциям различных славянских изданий, отошёл на второй план.

Именитого словацкого литературоведа Руда Бртаня интересовали не контакты словаков с другими представителями славянских народов, а книги, принадлежащие перу авторов других славянских национальностей, которые словаками читались и тем самым на них воздействовали. Именно в большом количестве русских книг и их влиянии на поколение 70-х годов XIX в. он видел причину формирования «легендарного словацкого славянофильства». Этот исследователь отмечает, что

«часто оно было политически окрашено (Ваянский)». Кроме того, по его мнению, «для программного славянства было характерно доминирование русского факто-ра (Шкультети). Постепенно это стало проявляться в собирании и чтении русских книг (с помощью М. Ф. Раевского и В. Ламанского) ...»⁴². Следовательно, в данном контексте Раевский не просто фигурирует в списке, а возглавляет перечень персон, которые путём дарения книг даже повлияли на формирование политических взглядов словаков.

В 2003 г. в свет вышла книга, приуроченная к 140-летнему юбилею Матицы словацкой. Её авторы — Томаш Винклер и Михал Элиаш — фактически всю свою творческую научную жизнь посвятили изучению истории Матицы, ее сотрудничества с другими подобными славянскими организациями и изданию документов, с ней связанных. Их книга, имея юбилейный характер, была в силу этого написана в традиционном духе, путём схематического описания фактов и апологетического представления Матицы и её сотрудников как носителей национальной идеи в тёмное время мадьярского угнетения. Они подошли к Матице как к «символу самобытности и словацкости», а к судьбе Матицы и её закрытию как к части «национальной драмы в период наиболее сильной мадьяризации»⁴³.

Однако как специалистам по истории данного общества им удалось включить в текст и детали, на которых не акцентировала внимание прежняя литература. Прежде всего, это структура Матицы, способы функционирования добровольного сообщества людей, которое ставило перед собой высокую цель быть общенациональным, культурным, просветительским и научным обществом, к тому же с издательскими амбициями, совмещёнными с собирательной и музейной деятельностью. Авторы описали также как члены Матицы пытались обеспечить себе поддержку известных в славянском мире персон, предлагая им возможность стать членами-основателями Матицы (естественно, ожидая определённого вклада в ее деятельность с их стороны) и принять почётное звание.

Это предложение принял и Раевский, став членом-основателем, хотя ему и не удалось приехать на торжественное первое общее собрание общества в августе 1863 г. Стал он и почётным членом. Данным званием его наградило второе общее собрание в августе 1864 г. После того, как Матице не удалось получить разрешение на организацию местных отделений, она учредила в 1865 г., получив после долгих проволочек разрешение на это, институт т. н. уполномоченных представителей Матицы словацкой. Они поддерживали контакты между руководством Матицы и её членами в различных городах и организациях, расположенных вне Мартина и Словакии. Изначально уполномоченных было 17, к 1869 г. — 69. Представительства и уполномоченные Матицы находились в Пеште, Вене, Праге, Брно, Загребе и России, где эти функции выполнял М. Ф. Раевский⁴⁴. Несмотря на то, что в то время о. Михаил жил в Вене, он выступал в роли посредника при контактах с русскими славянофильскими организациями. Фактически ему было поручено представлять Матицу по всей России. Как уполномоченный представитель он получал информацию о состоянии счетов Матицы, общих собраниях. Таким образом, он с ней тесно контактировал, был более заинтересован в оказании ей различной помощи — книгами, финансами, поддержкой словацких студентов и т. д. Этот аспект деятельности Раевского, связанный с его

представительскими полномочиями, нашёл своё отражение в словацкой исторической литературе впервые в указанной работе.

Память о М. Ф. Раевском пережила в Словакии ряд изменений, что не мешает говорить о её преемственности. В XIX в. вспоминали, в основном, об его финансовых возможностях и активности на славянском поприще. В период сразу после распада монархии и создания ЧСР словацкое русофильство подверглось жёсткой критике политического чехословакизма, который видел в предшествовавших контактах с представителями русской науки и культуры скрытые или явные усилия российских панрусистов проникнуть в Центральную Европу. Раевский как активист обществ, которым приписывались такого рода устремления, оценивался «как мастер панславистской агитации». Позднее акценты были перенесены на его культурный вклад и работу в рамках Матицы. Так нашли своё отражение все (некоторые — более туманное, а другие — ясное) направления его деятельности.

Учитывая характер и масштабы связей с Матицей и Л. Штуром, которые нельзя вычеркнуть из памяти словаков о своём прошлом, свое место занимает в ней и Раевский. На всех этапах, однако, словаки воспринимали его в первую очередь как русского, который интересовался славянскими, а значит, и словацкими делами. О его личной жизни сохранилось очень мало воспоминаний. Из переписки выходит, что ни один из его корреспондентов не обладал подобной информацией. В нем видели человека, имеющего доступ к высшим кругам, даже к царскому двору, что было скорее вольным предположением, а не реальным фактом. Но словаки верили этой версии и охотно ее распространяли. Никто ее так и не проверил, для этого не было ни возможности, ни желания. Представление о том, что они контактируют с очень влиятельной фигурой, было им приятно, а отчасти и необходимо. В противном случае он не смог бы отвечать ожиданиям словаков. В Словакии симпатизировали и его деятельности по распространению книг, потому что она отвечала колларовской идее о славянской взаимности.

(Перевод со словацкого З. С. Ненашевой, К. А. Попова)

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Зарубежные славяне и Россия. Документы архива М. Ф. Раевского 40–80 годы XIX века (далее — Зарубежные славяне и Россия). М., 1975.

² Matula V. Ľudovít Štúr a M. F. Rajevskij. Nové materiály k otázke slovensko-ruských vzťahov v 40.–50. rokoch 19. storočia // Slovenská literatúra. 1966. T. 13. Č. 4. S. 361–384; Matula V. M. F. Rajevskij a slovensko-ruské vzťahy v 40.–80. rokoch XIX. Stor. // Československé přednášky pro VII. Medzinárodní sjezd slavistů. Literatura — folklór — historie. Varšava, 1973. Praha, 1973. S. 375–385; Матула В., Чуркина И. В. Архив Раевского как источник по истории связей между славистами России и Австрии (40–70-е годы XIX в.) // Культура и общество в эпоху становления наций. М., 1974. С. 166–178; Matula V. Štúrovci a Rusko. (Z dejín slovensko-ruských vzťahov v 30. — 40. rokoch 19. storočia) // Historické štúdie. Bratislava, 1978. T. XXIII. S. 61–85.

³ Matula V. Štúrovo dielo Slovanstvo a svet budúcnosti. (K otázke jeho vzniku a hodnotenia) // Historický časopis. Bratislava, 1990. T. 38. Č. 4. S. 518–555; Matula V. Listy L. Štúra O. M. Bodanskému // Historický časopis. Bratislava, 1990. T. 38. Č. 4. S. 565–580; Matula V. Ruská pravoslávna misia a Slováci. (Aktivity M. F. Rajevského) // Biele miesta na mape

slovensko-ruskej kultúrnej komunikácie I. Nitra, 1997. S. 111–128; *Matula V.* Štúrov spis Slovanstvo a svet budúcnosti. (Nové výsledky bádania o jeho vzniku, osudech a hodnotení) // Ľudovít Štúr v súradničiach minulosti a súčasnosti. Martin, 1997. S. 130–145. Итоги наблюдений В. Матулы и результаты собственной работы по этой проблематике в российской историографии обобщила Рокина Г. В. Канун славянского съезда 1867 г.: трактат Л. Штура «Славянство и мир будущего» // Славянское движение XIX–XX веков: съезды, конгрессы, совещания, манифесты, обращения. М., 1998. С. 73–94.

⁴ В последние годы жизни В. Матула сотрудничал с историком Мирославом Данишем, который сообщил научной общественности о завершении данной работы и издании этих материалов.

⁵ Зарубежные славяне и Россия. С.9.

⁶ Мысылаемся на письмо В. И. Ламанского родителям от 2 марта 1863 г. в период пребывания в Вене. См.: *Matula V.* V. I. Lamanskij a Slovensko // Slovanské štúdie. Bratislava, 1967. T. IX. S. 139.

⁷ Цит. по: Чуркина И. В. Протоиерей Михаил Федорович Раевский и югославяне (далее — Протоиерей Михаил Федорович Раевский). М., 2011. С. 133. Выражение, которое взято из цитируемой книги И. В. Чуркиной (из некролога Раевскому), написал в 1884 г. русинский политик Корнило Устинович. Далее в нем говорится: «В этом-то живом многоязычном обществе произносились стихи на всех славянских языках, пелись народные песни всех земель «Славы», друг другу жаловались на заклятых хитрых врагов и на плохую долю... Кто попадал туда, чувствовал себя членом великой славянской родины, а увидев там часто всех, не исключая и поляков, под одной крышей, должен был тужить о том, чего, может, никогда и не было, и желать того, что Бог знает, будет ли когда — то есть осуществления всеславянства».

⁸ Чуркина И. В. Протоиерей Михаил Федорович Раевский. С. 8.

⁹ *Kišta I.* Grafissimo. Dejiny a súčasnosť tlačiarenskva v Martine. Martin, 2007. S. 31. Автор рассматривал способ осуществления финансовой помощи редакции газеты «Народные новинки» в Мартине и издательскому обществу, которое издавало словацкие газеты, как гараннию известного М. Ф. Раевского.

¹⁰ Трехтомное издание писем Л. Штура опубликовал в 1954–1956–1960 гг. Й. Амбруш. Он включил в него 7 писем Штура Раевскому. Публикацию Амбруша дополнил и расширил в 1999 г. Владимир Матула. В 4-х томах писем Штура находятся известные на сегодняшний день 14 писем из этой переписки.

¹¹ Зарубежные славяне и Россия. С. 474.

¹² Listy Ľudovíta Štúra. II. 1844–1855. Bratislava, 1956. S. 149. Письмо от 31.X.1846.

¹³ Зарубежные славяне и Россия. Письмо № 447. С. 473. Письмо от 9.XII.1844. Первые письма Штур писал Раевскому на латинице.

¹⁴ Listy Ľudovíta Štúra IV. Bratislava, 1999. S. 191. Письмо № 357a, 30.VI.1854.

¹⁵ Зарубежные славяне и Россия. Письмо № 126. С. 155. Гурбан также не подписывался полным именем, а лишь как М. Павлович или же как д-р Милослав Павлович.

¹⁶ Listy Jána Francisciho 2 (1851–1902) / Zost. M. Eliáš. Martin, 2004. S. 102. Письмо № 53, 20.I.1869.

¹⁷ Listy Ľudovíta Štúra IV. Bratislava, 1999. S. 177. Письмо № 335a, 22.VI.1852.

¹⁸ Например, в письме от 17. 6. 1853 Штур просил Йована Бошковича, чтобы тот рассказал «...своему и моему другу Р. при Корутанских воротах, что во время, которое он желает, я никак не могу прийти, но обязательно приеду в Вену в конце этого или в начале будущего месяца». Цит. по: Listy Ľudovíta Štúra III. Bratislava, 1960. S. 67. Письмо написано на сербском языке, в 1977 г. оно было переведено на словацкий язык.

¹⁹ Зарубежные славяне и Россия. Письмо № 218. С. 247–248.

²⁰ Listy Jána Francisciho 2. S. 202. Письмо № 144, 28.X.1874.

²¹ Зарубежные славяне и Россия. Письмо № 323. С. 350.

²² Там же. Письмо № 37. С. 64–65.

²³ Там же. Письмо № 322. С. 348–349. И. Служный позднее работал как домашний учитель в Одессе.

²⁴ В письмах Раевскому о своем желании принять православие заявил и Самуил Захей. Он написал: «У меня есть и крепкая охота и воля обучаться русскому языку, русской словесности и русской истории и верно служить и русскому обществу. Что касается моего католического вероисповедания, это, кажется, могло бы мне препятствовать; но, милостивейший государь, я торжественный обет делаю воспринять достояние, доставленное нам через св. апостолов Кирилла и Мефодия, как скоро вступлю на русскую землю, будучи уверен, что славянин должен возвратить себе то, что ему природно». Цит. по: Зарубежные славяне и Россия. Письмо № 147. С. 175. К таким писателям можно отнести по крайней мере всех просителей о посредничестве в получении стипендии или места учителя в России, которые обратились к Раевскому в рамках организованной акции министерства народного просвещения в конце 60-х годов XIX в., в связи с реформой школьного образования. Тогда Россия занялась поиском учителей классических языков. Этую тему разработал *Matula V. Emigrácia slovenských intelektuálov do Ruska v 60.–70. rokoch 19. storočia* (далее — *Emigrácia slovenských intelektuálov*) // *Zborník Filozofickej fakulty Univerzity Komenského. Historica. Bratislava, 1971. T. XII. S. 103–114*. Из Словакии в Россию тогда переселилось 13 учителей.

²⁵ *Kollár J. Nábožnosť a národnosť ako sestry* // *Kázne a reči. Pest, 1844.*

²⁶ *Štúr L. Nárečja slovenskuo, alebo potreba písania v tomto nárečí. Prešporok, 1846.* Штур издал своё произведение в 1846 г., однако его концепция родилась ещё в 1843 г., во время подготовки договора о кодификации. Коллар и Штур, таким образом, выразили своё отношение к вопросу о значении языка почти одновременно, причём их точки зрения были де facto не примиримы. В этом заключалось главное противоречие их концепций.

²⁷ Йонаш Заборский, священник, писатель и драматург, перешёл из евангелической веры в католицизм и столкнулся с отторжением по отношению к своей персоне и творчеству. Матица отказывала ему в публикациях. Зять Йозефа Милослава Гурбана был католиком и, когда собрался жениться на дочери Гурбана, вынужден был сменить веру, хотя на практике в случаях смешанных браков значительно чаще жена переходила в веру мужа. Информация взята из книги: *Winkler T. Pergom a mečom. Biografia J. M. Hurbana. Bratislava, 1982. S. 239*. Гурбан не уважал своего зятя за желание отказаться от своей веры.

²⁸ *Ivantyšynová T. Od luteránstva k pravosláviu: prípad Jozef Podhradský* // *Národ — Cirkev — Štát / Zosz T. Ivantyšynová. Bratislava, 2007. S. 44.*

²⁹ Об идеях православных иерархов и конкретном содержании православной миссии в целом писала, не только на примере деятельности М. Ф. Раевского, О. В. Лебедева (Павленко). См.: *Лебедева О. В. Культурные и политические аспекты православной миссии России в землях австрийских славян в XIX в.* // *Российское общество и зарубежные славяне. XVIII — начало XX века.* М., 1992. С. 89–105 (Балканские исследования. Вып.16).

³⁰ *Matula V. Emigrácia slovenských intelektuálov. S 103–114.*

³¹ О заинтересованности России в славянской эмиграции с особым акцентом на словаков см.: *Ненашева З. С. Словацкий вопрос в контексте национальных движений Венгрии в конце XIX — начале XX в. (по материалам российских дипломатических служб)* // *Славянский вопрос: Вехи истории / Под ред. Е. П. Аксеновой, А. Н. Горянкова, М. Ю. Досталь. М., 1997. С. 130–151.* На примере чешской эмиграции этот автор указала на формальные обстоятельства, которые требовалось выполнить в случае переселения в Россию. Поскольку они относились к просителям всех национальностей, поэтому мы ссылаемся на этот материал: *Ненашева З. С. Вокруг проектов чешской эмиграции на юг России // Migrácia obyvateľov východnej Európy na územie Slovenska a Čiech (prvá polovica 20. storočia) / Zost. Ľ. Harbulová, Prešov, 2009. S. 27–59.*

³² Kodajová D. Národné oslavys — manifestácia slovacity // Studia Slavica Slovaca. Bratislava, 2011. T. 40. S. 165–179.

³³ Potreba známosti staroslovenského [ruského] jazyka z ohľadu únie všech Slovanov v jednu cirkev katolícku v poťahu k slovenskej literatúre // Slovenské pohľady. Skalica, 1852. III. S. 156–157.

³⁴ Зарубежные славяне и Россия. Письмо № 357. С. 380–381.

³⁵ Matula V. Ruská pravoslávna misia a Slováci. (Aktivity M. F. Rajevského) // Biele miesta na mape slovensko-ruskej kultúrnej komunikácie / Zost. O. Engelová Nitra, 1997. S. 120.

³⁶ Пять рекомендаций Раевского подробно рассмотрены в кн.: Чуркина И. В. Протоиерей Михаил Фёдорович Раевский. С. 125–127.

³⁷ Переписку между Раевским и словаками в связи с подготовкой выставки, сбором экспонатов и приглашением участников мероприятия в Россию обработала и ввела в научный оборот Татиана Ивантышинова. См.: Ivantyšynová T. Slovanský zjazd v Moskve roku 1867 v kontexte vzťahov ruských slavianofilov k Čechom a Slovákom. // Slovanské štúdie. Bratislava, 1979. T. XX. S. 91–117.

³⁸ Mráz A. Matica slovenská v rokoch 1863–1875. Turč. Sv. Martin, 1935. S. 100.

³⁹ Ďurišin D., Popovič A. Ruské knihy v zbierkach MS z rokov 1863–1875. / Z minulosti knihy na Slovensku. Knihovedný zborník /Zost. B. Bálent. Martin, 1959. S. 5–43. Статья содержит каталог поступлений по годам и имена дарителей.

⁴⁰ Ibid. S. 14.

⁴¹ Ibid. S. 15.

⁴² Brtáň R. Štúrovci a ruská literatúra. // Brtáň R. Slovensko-slovanské literárne vzťahy a kontakty. Bratislava, 1979. S. 40.

⁴³ Winkler T., Eliáš M. et al. Matica slovenská. Dejiny a prítomnosť. Martin, 2003. S. 9.

⁴⁴ Ibid. S. 72–73.

Е. Ф. Фирсов

ХОРВАТСКИЕ СТУДЕНТЫ И РУССКИЙ МЕЦЕНАТ В ВЕНЕ О. М. Ф. РАЕВСКИЙ

Письма хорватских студентов, обучавшихся в Вене, были выявлены мной при работе в Отделе письменных источников Государственного исторического музея (ОПИ ГИМ) еще в начале 1990-х гг. Как оказалось при внимательном знакомстве с их содержанием, эти письма ускользнули из поля зрения исследователей и не вошли в известную публикацию «Зарубежные славяне и Россия»¹, так как вместо фонда Раевского случайно (а возможно, не случайно) оказались в отдельной коллекции известного коллекционера П. И. Щепкина (не Щепкина, как значилось первоначально). В коллекции в количественном отношении преобладали письма историка Петара Томича. Но внутри подшивки было неожиданно выявлено несколько писем другого, также обучавшегося в Вене, хорватского студента Петара Петровича. Писем насчитывалось 16, и они отражали духовный мир, я бы сказал, *креативной части хорватской молодежи в Вене, тяготевшей к России и льнувшей к харизматическому представителю русской православной церкви в Вене — отцу М. Ф. Раевскому*. В ходе конференции, посвященной 200-летию со дня его рождения, было высказано множество эпитетов и определений в адрес этого деятеля. Я бы дополнил этот завидный перечень в характеристике о. Михаила еще одним — в отношении славянских народов монархии и славянской молодежи *его стоит назвать крупным российским меценатом XIX в. в Вене*.

В настоящее время из-за переезда ОПИ ГИМ в центр столицы выявленные письма недоступны исследователям. На будущее важно знать, что они, наконец, причислены к общему фонду (Ф. 347) М. Ф. Раевского. В именном указателе труда «Зарубежные славяне и Россия» фамилии упомянутых деятелей имеются. П. Томич значится как хорватский студент в Вене, придерживавшийся русофильской ориентации.

В письме за № 429 от 27 марта (9 апреля) 1869 г. он упоминается в связи с выделением ему предполагаемой стипендии от С.-Петербургского благотворительного общества.

Судя по трем письмам (№ 415–417) П. Петрович подписывался как Петрович, а в одном письме значится как Уз[елац]. В именном указателе публикации документов² он фигурирует в качестве двух разных корреспондентов, причем Петр Узелац предстает как «боснийский национальный деятель», а род занятий П. Петровича не указан. В краткой биографической справке о М. Ф. Раевском в упомянутой

публикации документов П. Узелац также назван боснийским национальным деятелем, выступавшим против австрийских властей³. Письма из выявленной в ОПИ ГИМ коллекции позволяют утверждать, что, во-первых, П. Петрович являлся хорватским студентом в Вене и учился примерно в то же время, что и Томич, а во-вторых, по его собственному признанию, он являлся хорватским, а не боснийским национальным деятелем. Другое дело, что он принимал тогда активное участие в конфессиональном движении в Боснии и Герцеговине, что, очевидно, и привело авторов публикации к идентификации этого деятеля боснийским.

Возникает вопрос, по какой причине письма Томича и Петровича оказались в особой подшивке? Они могли привлечь внимание своим глубоким программным содержанием и русофильской ориентацией. А возможно сыграла свою роль длительная поездка историка П. Томича в Россию в начале 80-х гг. XIX в. и связанная с ней отдельная подборка его писем, в которой оказалось несколько писем его коллеги П. Петровича.

Хронологический анализ переписки студентов с М. Ф. Раевским приводит к выводу, что она велась на протяжении длительного периода — с конца 60-х по 80-е гг. XIX в. После окончания учебы в Венском университете бывшие хорватские студенты, ставшие учителями в Хорватии, продолжали переписку с М. Ф. Раевским. Можно лишь удивляться тому, что при всей занятости он находил время и продолжал меценатскую поддержку хорватской молодежи.

География писем довольно обширна. Томич писал из Дубовца (Dubovac) близ Крижевца, из Загреба, Раковца (Rakovac) близ Карловца, где он преподавал историю, географию и славистику в высшем реальном училище (*Oberrealschule*).

П. Петрович чаще писал М. Ф. Раевскому из Зелендора (Zelendorf) близ Вараждина и из самого Вараждина. В письмах содержались главным образом просьбы о посылке разнообразной учебной литературы — очевидно, сказывалась ее нехватка в хорватской глубинке. Что касается литературы, можно лишь удивляться «вседоступности» указанных хорватских деятелей. По содержанию писем можно проследить степень известности того или иного российского слависта. Особенно популярными были научные труды такого маститого ученого, как В. И. Ламанский.

В письмах содержались также просьбы об оказании материальной поддержки со стороны славянских благотворительных обществ.

Личность российского мецената М. Ф. Раевского пользовалась известностью среди студенчества. Стоит отметить, что протоиерей Раевский состоял членом сразу нескольких студенческих обществ в Вене. Особенно многочисленными среди них были «Славянская беседа» (в которой насчитывалось более 400 членов), а также «Славянское певческое общество» с его превосходным хором (мужским и женским).

В выявленной в ОПИ ГИМ коллекции Щукина содержатся письма лишь двух хорватских студентов. Но это не означает, что контакты Раевского с югославянской молодежью тем и ограничивались. Перечень его адресатов впоследствии в ходе архивных поисков, без сомнения, может быть расширен.

Хорватские студенты в Вене объединялись в обществе «Звонимир». В рассматриваемый период оно насчитывало до 80 человек и располагало собственной богатой библиотекой и читальней (куда поступала также пресса из России).

Хорватское общество было одним из активных и достаточно богатых славянских студенческих обществ в Вене. Оно оказывало материальную помощь своим нуждающимся членам; располагало определенным влиянием также на боснийскую и герцеговинскую молодежь, обучавшуюся в имперской столице. Общество поддерживало тесные связи с другими славянскими студенческими объединениями и выступало за укрепление славянского единения. «Звонимир» занимался также издательской деятельностью, причем издавалась не только хорватская литература, но и русская (в том числе небольшие работы Л. Н. Толстого). «Звонимир» организовывал изучение русского языка и русской литературы, прививая хорошее знание русского. Общество вместе со студенческой «Словенией» ежегодно давало карнавал и концерты тамбурашей для всех славян. Студенческое общество «Словения» появилось почти одновременно со «Звонимиром» и располагалось в одном с ним помещении. «Словения» стала местом притяжения всех славянских студенческих организаций, привлекая также своим исполнением национальных песен и мелодий. По свидетельству современников Раевского, общество «Словения» жило тихо, дружно и со всеми славянами (не исключая сербов) поддерживало хорошие отношения.

М. Ф. Раевский, судя по письмам хорватских студенческих деятелей, пользовался большим авторитетом, к нему обращались не только за помощью, но и за советом, делились своими успехами в учебе и публичной деятельности. Обращались к Раевскому почтительно и даже любовно, наделяя его разными эпитетами: «славный владыка», «преосвещени господин», «великий патриот славянский» и т. п.

Очевидно, что такое обращение Раевский заслужил своим внимательным отношением к студенчеству и старался оказать своевременную поддержку. Когда, судя по содержанию одного письма, в октябре 1882 г. Петар Томич остался без работы (подписался на родном языке как «профессор без службы»), не без содействия Раевского он смог отправиться на заработки в далекую Россию. Там он провел, как отмечалось в одной югославянской энциклопедии, «више година» (несколько лет). Этот период пребывания П. Томича в России еще нуждается в особом научном исследовании.

Имя Петара Томича, историка по образованию, вошло в сербско-хорватско-словенскую «Народную энциклопедию». Родился он 22 апреля 1839 г. в местечке Забок в Хорватском Загорье. Ушел из жизни 11 февраля 1918 г. в Загребе. В энциклопедической заметке отмечается, что начальную школу П. Томич закончил по месту рождения, в гимназии учился в Загребе, Вараждине, Острогоне и Травне. Посещал Венский университет, докторскую степень по философии получил в Граце. Работал преподавателем гимназии в Загребе, Осеке, Раковице (Карловац), Сремской Митровице. После того, как был уволен с работы в 1882 г., несколько лет провел в России. В 1886 г. вновь был зачислен на работу в Загребе. В 1909 г. там же вышел на пенсию. Был весьма образованным человеком, знал несколько иностранных языков. Автор заметки писал, что из-за своего характера и политических условий в Хорватии Томичу пришлось много выстрадать. Активно печатался в хорватских газетах и журналах, главным образом по исторической проблематике. Особенно его интересовала древняя римская история, в Хорватской Матице публиковались его исторические работы⁴.

Автор энциклопедической статьи о Томиче (за подписью А. Б-ц), судя по некоторым нюансам ее содержания, был довольно критически настроен при оценке деятельности историка. Например, он пишет, что Томичу не хватало настоящего творческого порыва («без праве стваралачке снаге»); критически оценивались также черты характера Томича.

О Петаре Петровиче упоминаний в энциклопедиях обнаружено не было.

Письма Томича и Петровича по просьбе руководства ОПИ ГИМ частично переводились мной, чтобы облегчить работу современным исследователям. Бессспорно, что все 16 выявленных писем заслуживают полного перевода и должны быть в дальнейшем опубликованы.

В данной работе из всего блока писем следует особо выделить письмо П. Петровича Раевскому, датированное октябрьем 1870 г. Видимо, оно хранилось особняком (вместе с письмами Томича), поскольку, очевидно, носило программный характер.

Содержание основной, достаточно объемной части письма было типичным и включало бесчисленные просьбы прислать солидный перечень (насчитывавший несколько страниц) справочной, учебной и научной литературы. Отметим, что в списке трудов запрашивались также славистические работы российского ученого В. И. Ламанского. Содержались и просьбы об оказании помощи со стороны Славянского благотворительного комитета.

Наряду с этим в письме излагались неординарные взгляды П. Петровича на славянский вопрос и сотрудничество с Россией. Он был убежден, что русские и югославяне нуждаются друг в друге («ми један другога требасмо») — «мы нужны вам, а вы еще в большей степени нам, хотя до сих пор эта необходимость не осознается ни у нас, ни у вас». П. Петрович в связи с этим высказывал опасение, что в таком случае место России на Балканах будет занято другими державами.

Он писал: «... Только с помощью литературы можно развеять предрассудки о России и русском «варварстве»..., чтобы дать возможность молодым и старым, большим и малым приобщиться к славянской культуре. Мое желание, чтобы русский язык у славян занял то место, которое к нашему стыду занимает немецкий»⁵.

В письме давалась четкая рекомендация, кого православному дипломату Раевскому стоит поддерживать из числа современных югославянских деятелей. П. Петрович предлагал оказать поддержку молодым писателям — словенцам, таким как Турчич и Вошняк. Среди хорватов поддержки, по его мнению, заслуживают профессор Т. Смичиклас, члены Югославянской академии Б. Шулек и В. Ягич; среди хорватских деятелей значилось имя самого автора письма (П. Петровича).

Чтобы осуществить свою миссию и развеять предрассудки о России на Балканах, Петрович запрашивал материальную помощь размером в 1000 гульденов в год, чтобы дать возможность с помощью русской литературы всем приобщиться к славянской культуре. Упоминались также меры, чтобы добиться существенных сдвигов в политической сфере.

Программные установки автор письма развивал и в солидном по объему постскриптуме. В нем излагались меры по налаживанию преподавания русского языка в Центральной Европе и во всех значительных центрах на Балканах.

Петрович давал М. Ф. Раевскому совет направить с этой целью в Загреб, Любляну и другие места хотя бы по одному носителю русского языка. Эту миссию могли бы выполнять, например, студенты. В первую очередь следовало, по его мнению, направить преподавателей русского языка в Вену, чтобы усовершенствовать знание русского среди хорватов. «Моим сокровенным желанием, — писал Петрович Раевскому, — добиться того, чтобы русский язык среди славянских народов занял бы свое достойное место, какое занимает здесь пока немецкий язык». «Если мне кто-либо возразит, что нужно опасаться русизма, раз изучается русский язык, я возразжу: почему я не опасаюсь швабизма, зная немецкий»⁶, — писал Петар Петрович.

Петрович предлагал упрочить взаимный союз с Россией, чтобы способствовать «общему делу свободы и развития человечества». Следовало добиваться, чтобы в России к власти пришли славянофилы; необходимо только, чтобы «русские проявили себя также славянами»⁷.

Надеясь на расширение содействия в развитии югославянского образования и культуры со стороны России, Петрович восторженно отзывался о меценатском вкладе хорватского епископа Штросмайера. Штросмайер был для него примером настоящего меценатства: «Вот владыка Штросмайер, только один хорват, но столько им сделано». Петрович приводил в письме данные (на наш взгляд, завышенные) о размере помощи Штросмайера: «За период с 1850 по 1870 г. этот меценат внес более одного миллиона помощи... Могут ли сравниться со Штросмайером ваши Демидовы или Долгорукий?» — задавался он вопросом.

На основании этих и других подобных высказываний можно лишь сделать общий вывод о прижизненном народном признании вклада Штросмайера в становление и развитие хорватской и югославянской культуры. За свою долгую жизнь щедрым систематическим меценатством и активной поддержкой институциональной сферы культуры Штросмайер вполне реализовал свой высокий долг перед хорватским народом⁸.

В наше время пришло, наконец, признание заслуг такого талантливого православного дипломата в Австро-Венгрии, каким бесспорно являлся М. Ф. Раевский. В своей разносторонней деятельности он проявил себя также как неутомимый меценат славянских культур и славянских народов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Зарубежные славяне и Россия. Документы архива М. Ф. Раевского. 40–80 годы XIX века. М., 1975.

² Там же. С. 544, 550.

³ Там же. С. 501.

⁴ См.: Српско-хрватско-словеначка Народна энциклопедија. IV књ. Београд, 1928.

⁵ Отдел письменных источников Государственного исторического музея. Ф. 347. М. Ф. Раевский. Колл. П. И. Щукина. Письмо П. Петровича М. Ф. Раевскому. 20. X. 1870.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ См. подробнее об этом: Фирсов Е. Ф. Й. Ю. Штросмайер — выдающийся деятель славянства и меценат югославянской культуры // Балканские исследования. М., 1992. Вып. 16. Российское общество и зарубежные славяне. XVIII — начало XX века. С. 44–54.

M. C. Ващенко

М. Ф. РАЕВСКИЙ И ЕГО РОЛЬ В РАЗВИТИИ ХОРВАТСКО-РОССИЙСКИХ СВЯЗЕЙ*

Общественно-политические и культурные связи между хорватами и русскими, которые в первой половине XIX в. еще только зарождались, к середине столетия начинают развиваться более активно. Такие явления российской общественной жизни пореформенного периода как увеличение количества университетов и расширение их прав, цензурные послабления, рост числа периодических изданий, польское восстание 1863 г., а также внешнеполитические события того времени (Крымская война 1853–1856 гг., Восточный кризис 1875–1878 гг.) способствовали оживлению интереса в русском обществе к славянам и к хорватам в частности. Развитие и укрепление этих связей держались на энтузиазме людей, бравших на себя посредническую миссию в осуществлении контактов между хорватскими и русскими учеными, дипломатами, общественными и политическими деятелями.

Одним из таких посредников был протоиерей Михаил Федорович Раевский (1811–1884), с 1843 г. и до своей кончины служивший настоятелем русской посольской церкви в Вене. Он поддерживал связи с представителями зарубежных славянских народов, среди которых были и выходцы из хорватских земель. По своей численности они уступали только сербским корреспондентам протоиерея (включая Черногорию и Воеводину)¹, которых насчитывалось чуть более 200 человек. Тем не менее, именно хорватско-российские связи и участие в них Раевского до настоящего времени недостаточно подробно освещались в историографии². Между тем, многие письма, адресованные ему еще в первые десятилетия XIX в., можно назвать важными источниками по истории этих связей. Часть из них в 1970–1980-е гг. была опубликована³, а другая часть находится в фонде № 347 Отдела письменных источников Государственного исторического музея (ОПИ ГИМ).

Одним из главных хорватских корреспондентов Раевского был хорватский историк, писатель, общественный деятель, основатель Югославянского исторического общества И. Кукулевич-Сакцинский, с которым у священника установились прочные контакты еще в начале 1850-х гг. и который был избран членом-корреспондентом Российской Академии наук именно по ходатайству Раевского⁴. Как и остальные хорватские ученые, переписывавшиеся с Раевским, Кукулевич был заинтересован в получении через русского священника литературы из России. В то

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ №12–01–00202.

же время он высыпал Раевскому или русским славистам через него интересующую их хорватскую литературу. Вот пример такого письма Кукулевича М. Ф. Раевскому: «Получил с благодарностью отправленные мне и Историческому обществу русские книги, хотелось бы только обратить Ваше внимание на то, что до нас не дошел первый выпуск «Известий» императорской академии за этот год, поэтому дружеская просьба к Вам — поспособствуйте тому, чтобы мы потом получили и этот выпуск. Нам было бы приятно, если бы Вы могли нам прислать «Беседу» («Русскую Беседу», печатный орган славянофилов, издававшийся в 1856–1860 гг. — *M.B.*) за этот год, т. к. мы с трудом ждем того момента, когда сможем прочитать интересные статьи Гильфердинга и Ковалевского. Сейчас в печати находятся мои краткие путевые заметки о Боснии, когда они будут напечатаны, я Вам отправлю несколько экземпляров для России, вместе с книгами, которые я отправлю Петербургской академии. Слышал, что Гильфердинг наконец-то вернулся из Боснии, и если он еще в Вене, передавайте ему привет и скажите, что я очень жду от него письма. Посылаю Вам и несколько экземпляров моей статьи о новой болгарской литературе, которые Вы можете разделить с Гильфердингом и другими русскими писателями...»⁵.

Стоит отметить, что пример русских ученых и публицистов славянофильского направления вдохновлял их хорватских коллег и в частности Кукулевича-Сакцинского. Как можно узнать из переписки хорватского ученого с Раевским, именно последний при личной встрече предложил издавать хорватский журнал наподобие «Русской Беседы». Вот что писал сам Кукулевич о таком издании, которое предполагалось назвать «Хорватское эхо»: «Содержание его было бы таким же, как в «Беседе» и «Парусе» (славянофильская газета, издававшаяся в 1859 г. — *M.B.*), поскольку в плане заимствования и перепечатывания статей эти журналы взаимоизменяемы»⁶. Но Кукулевич-Сакчинский не мог воплотить в жизнь этот замысел без материальной поддержки из России. Так, в сентябре 1858 г. хорватский ученый отказывается от этой идеи, ссылаясь на отсутствие денег: «У нас для этого журнала есть много литературного материала, умственных сил, но нет главного — денежных средств, а по этой причине здесь останавливается и умирает все»⁷. В декабре он вновь пишет Раевскому о том, что в Хорватии для этого журнала найдутся достойные авторы, что в Провинциале* и на территории Военной Границы найдется достаточно читателей, а в Истрии, Далмации и Боснии журнал может даже распространяться бесплатно, но все вновь упирается в проблему денег. «Для хороших корреспондентов, — пишет Кукулевич-Сакчинский, — необходим гонорар, пусть даже и не такой, какой можно получить в Москве...»⁸. Лейтмотив всех этих писем Кукулевича Раевскому один — в маленькой Хорватии есть энтузиасты, готовые издавать такой журнал, найдутся и читатели, не хватает лишь одного — денег, которыми хорватам может помочь только Россия.

Вряд ли можно обвинить Кукулевича в какой-то непоследовательности или в том, что контакты с Россией и русскими его интересовали исключительно с материальной точки зрения. В отличие, например, от Сербии или Черногории, которые

* *Провинциал* — название северо-западных и восточных хорватских территорий, управляемых гражданской администрацией (другое название — *Гражданской Хорватия*) и не входивших в состав Военной Границы.

в середине XIX в. уже пользовались политической и культурной автономией и находились на пути к созданию полностью независимых от Османской империи государств, хорватам в их империи приходилось гораздо сложнее ввиду более серьезной инкорпорации хорватских земель в австро-венгерский государственный механизм. И связи хорватских ученых с Россией, их переписка с тем же Раевским могли вызывать (и вызывали), по крайней мере, подозрение австрийских и венгерских властей. Об этом хорватский ученый не раз писал Раевскому. Так, отвечая на предложение священника, обращенное через Кукулевича ко всем хорватским писателям отправлять корреспонденции в «Русскую Беседу» и в «Парус», хорватский корреспондент Раевского сообщал: «...они будут писать, но не под своими именами, поскольку большая часть их находится на государственной службе, и, они, будучи чиновниками, опасаются вступать в переписку с Москвой; ввиду этого мы должны действовать хитрее и практичнее, чтобы в итоге вместе достичь цели...»⁹.

С проблемами, ожидавшими хорватских ученых на пути к установлению контактов с русскими коллегами, Кукулевич-Сакцинский сталкивался и лично. Он предпочитал отправлять свои письма Раевскому с озией, не пользуясь услугами почты. «Я хотел сразу отправить ответ на Ваше любезное дружеское письмо, — писал Кукулевич, — но, к сожалению, у меня тогда не было возможности передать его в Вену, а отправлять Вам письма почтой по нынешним временам очень опасно»¹⁰. В 1867 г., когда в Москве проводилась этнографическая выставка, хорватский ученый получил от Раевского приглашение приехать в Россию. Но для этого Кукулевич должен был получить разрешение от хорватского бана, который, по словам ученого, не мог дать ему разрешение на поездку без санкции Канцелярии (видимо, речь идет о Канцелярии по хорватским делам в Вене — *M.B.*). Более того, хорватский ученый получил от бана совет «никому в Вене не говорить о своем желании отправиться в Россию, так как “наверху” к такой поездке отнесутся неприязненно, и это может оказаться на служебном положении»¹¹. Дело в том, что Кукулевич-Сакчинский был и политическим деятелем, более того, настроенным проавстрийски. Его Самостоятельная партия выступала за хорватскую автономию путем соглашения с Веной и против подчинения хорватских земель венграм. Кроме того, Кукулевич занимал должность загребского великого жупана. Самосталцами (членами Самостоятельной партии) были И. Мажуранич и Й. Шокчевич, первый из которых возглавлял Канцелярию по хорватским делам, а второй занимал должность бана Хорватии. Находясь в подчинении Вены и являясь в какой-то степени ее политическим орудием, Кукулевич и многие другие хорваты не могли явно показывать свои пророссийские симпатии, интерес к России и русской культуре в сложившихся тогда политических условиях.

Влияние политической конъюнктуры на налаживание научных связей не могло не найти отражения и в переписке Кукулевича-Сакчинского с Раевским, тем более, что хорватский ученый сам принимал в политической жизни империи Габсбургов активное участие. В частности, он информировал своего русского корреспондента о внутрипартийной борьбе в Хорватии. Его письма, в которых подробнее всего освещаются политические события, относятся к 1866–1867 гг. В этот период империя Габсбургов переживала не самый простой период. Политика венского централизма показала свою неэффективность, и особенно ярко это проявилось в войне

с Пруссией 1866 г., в которой Австрия потерпела поражение. Национальный вопрос в те годы вновь обострился, и главной его составляющей была, конечно, роль венгров в империи. Не оставались в стороне от этой борьбы и хорваты. Против усиления венгров и за союз с Веной, как уже отмечалось выше, выступали самостоятельцы. В отличие от них народняки (сторонники Национально-либеральной партии И. Ю. Штросмайера и Ф. Рачки) некоторое время находились в союзе с унионистской (провенгерской) партией.

Тем не менее, самостоятельцы и народняки ненадолго объединились против венгров, о чем Кукулевич писал Раевскому: «Наши две партии, т. е. Народно-самостоятельная и Национально-либеральная или конфузиональная¹², снова временно объединились против мадьяр. Если бы наши так называемые либералы вместе с епископом (Штросмайером — *M.B.*) и австро-славянскими журналистами не поддерживали мадьяр словом и в печати, они бы никогда не были столь влиятельными, но сейчас и те, кто стойко боролся против мадьяр, должны снова испытать на себе деятельность их *либерального и конституционного* правительства и их хорошо известные славянам *милости*¹³. Тем не менее, лидер самостоятельцев, несмотря на это сближение позиций двух партий, продолжал считать Штросмайера своим политическим противником и пытался уверить Раевского в том, что епископ со своими соратниками принесли Хорватии больше вреда, чем пользы. Более того, Кукулевич, как следует из письма, отправил своему русскому корреспонденту несколько экземпляров провенгерского журнала «Звекан» (*«Zvekan»*), в котором критиковалась деятельность Штросмайера. Кукулевич с иронией писал о штросмайеровцах, что «когда им вода доходит до горла, они решают примкнуть к нам и вспоминают югославянскую солидарность...»¹⁴. Пытаясь окончательно «уничтожить» Штросмайера в глазах Раевского и едва ли не лишить его репутации югослависта, Кукулевич утверждал, что уже «слишком поздно думать» даже о югославизме, а уж тем более о хорватском партикуляризме, «который многим, как и нашему Штросмайеру с его религиозными взглядами, совсем вскружил голову»¹⁵. Лидер самостоятельцев стремился показать себя еще большим сторонником славянской взаимности, нежели джаковский епископ, и утверждал, что хорватам, подобно немцам и итальянцам, «необходимо вооружиться народной идеей, так как только в солидарности *всего славянства* лежит наше спасение, в противном случае отдельные племена пропадут поодиночке...»¹⁶. Хотя Кукулевич-Сакчинский и называл политическую борьбу в Хорватии «невзгодами», которые не должны волновать «сына великой Славии» (т. е. Раевского — *M.B.*)¹⁷, он, будучи еще и политическим деятелем, пытался представить эту борьбу в выгодном для себя свете.

Тем не менее, вряд ли можно сказать, что идея славянской и югославянской взаимности была для Кукулевича-Сакчинского только аргументом (или контрапунктом) в политической борьбе. Об обратном свидетельствует сама деятельность хорватского ученого, всю свою жизнь путешествовавшего по славянским землям, устанавливавшего контакты со славянскими, в том числе и русскими коллегами. Впрочем, нет сомнений, что Кукулевич был в большей степени сторонником культурного сближения славян, нежели политического. В одном из писем ученого речь идет о «панславизме», в котором австрийские власти его подозревали. Корреспондент Раевского называет панславизм «глуповатой идеей, которую немцы вбили

себе в голову, хотя больше никто не предается этим мечтам и не пишет о панславизме, кроме немцев, чей смешной пангерманизм просматривается в каждой статье¹⁸. Видимо, хорватский ученый имеет в виду политический панславизм, т. е. стремление создать всеславянский политический союз во главе с Россией, в котором австрийские власти постоянно обвиняли многих славянских общественных деятелей. О том, что лидер самосталцев не являлся сторонником такого рода «панславизма», отчасти свидетельствует цитата из еще одного его письма Раевскому: «Азиатская восточная терпимость и рассудительность не свойственна нам, хорватам, которые в течение многих веков привыкли к политической жизни под верховенством конституции»¹⁹. Эти слова Кукулевича могут свидетельствовать о том, что в политическом отношении ему было ближе конституционное (пусть и довольно шаткое) устройство империи Габсбургов, чем политическая система России, поэтому нельзя сказать, что он был сторонником именно политического панславизма.

Отметим, что и самого Раевского волновали эти хорватские политические «невзгоды», он активно интересовался происходящим в хорватских землях. Так, в 1870 г., уже после заключения австро-венгерского и хорвато-венгерского соглашений и при господстве унионистов в Хорватии, когда обострилось противостояние между провенгерски настроенным баном Раухом²⁰ и хорватскими национальными силами, Раевский писал из Вены А. Ф. Гильфердингу и М. П. Погодину: «Вы, без сомнения, приметили, какая сильная борьба началась теперь между национальною партиею в Кроации и мадьярским правительством бана Рауха; читали, без сомнения, в газетах, что семь человек лучших профессоров патриотов лишены теперь баном своих мест за то, что решили поддержать честь хорватского имени при торжестве в память бана Елачича...»²¹. Раевский упоминает и о некоем хорватском патриотическом комитете (возможно, имелось в виду какое-то объединение антивенгерски настроенных университетских профессоров в Хорватии), членов которого Раевский называет «жертвами гонения правительства против славян» и призывает Гильфердинга и Погодина выслать им 400 рублей²².

Еще одним хорватским политическим и общественным деятелем, с которым Раевский находился в переписке, был Огнешлав Утешенович-Острожинский (1817–1890). Сам он считал себя сербом, исповедовал православие и писал письма Раевскому на кириллице, но его также можно считать именно хорватским общественным деятелем, политиком и писателем, поскольку вся его жизнь связана с хорватской общественной и культурной жизнью. Родился он в городке Острожин в области Кордун, закончил юридическую академию в Загребе. До революции 1848–1849 гг. Утешенович-Острожинский участвовал в иллирийском движении, затем работал в правительстве бана Елачича, а также в Канцелярии по хорватским делам в Вене, занимал должность жупана в Вараждине. Утешенович известен и как литератор. Так, одним из самых известных его произведений является поэма «Воскресение бана Елачича», написанная им в 1866 г. и приуроченная к открытию памятника банду в Загребе, о чем он сообщал в одном из своих писем Раевскому от 24 ноября 1866 г.³. Хорватский корреспондент Раевского, конечно, обращался к нему с различными просьбами, к примеру, о помощи православной церкви на его малой родине: «Если бы Вы как-то могли что-то сделать для церкви в моем родном городе, о чем мы с Вами говорили, то попросил бы Вас приготовить все необходимое

и дать мне знать, чтобы я смог забрать все у Вас завтра вечером»²⁴. Поскольку Утешенович-Острожинский долгое время жил именно в Вене, будучи сотрудником Канцелярии по хорватским делам, то он также мог осуществлять своего рода посреднические функции: так, в 1862 г., когда Кукулевич-Сакцинский, в числе прочих югославянских общественных деятелей, деятелей культуры и церкви, получил от императора Александра II орден, он попросил Утешеновича забрать награду и переслать ее в Загреб²⁵. Великий жупан, начальник Канцелярии по хорватским делам Кушевич (непосредственный начальник Утешеновича) также обращался к нему с просьбами. Вот что пишет Раевскому его хорватский корреспондент: «Я получил письмо от великого жупана Кушевича, в котором обращается ко мне с просьбой, чтобы я порекомендовал Вам его родственника, капитана Милана Кушевича, который был у Вас, и способствовал его переводу на службу в русскую царскую армию»²⁶.

Но, как можно узнать из дальнейшей переписки Раевского с Утешеновичем, начальник последнего, просивший о посредничестве в устройстве своего родственника на русскую службу, проявил чудеса неблагодарности. В письме от 25 августа 1867 г. (интересно, что это было первое письмо, написанное Утешеновичем по-русски) хорватский корреспондент Раевского сообщает, что его понизили в должности, сократили жалованье, а Кушевич заявил ему буквально следующее: «...Вас подозревают в симптиях русских. Вы очень много сообщаете (так в тексте — *M.B.*) с господином Раевским (курсив мой — *M.B.*). Вы взяли в дом Ваш служанку русскую для науки русского языка у Ваших детей. Вы кореспондуете с епископом Стросьмаером (так в тексте — *M.B.*). И также я не могу Вас поддержать»²⁷.

Утешенович, у которого, по его словам, не было никакой русской служанки, с иронией замечает: «Вот два полюса, себе противные: Раевский и Стросьмаер — Рим и Москва. А я, между ними с мою русскою поварию, и знал совокупить какие антагонизмы. Воистину я сам не знал, какой же великий политик я, и какой же ужасный человек я для Цис- и Транслейтании... Вот сияное (так в тексте — *M.B.*) награждение человека, который провел большую часть жизни своей на пользу его апостольского величества (т.е императора Франца Иосифа I — *M.B.*), имея в руках многочисленных признаний, да еще отличие одно для усердия около явного благосостояния...»²⁸. И Утешеновича можно понять. Глава Канцелярии, его начальник, просивший за своего родственника у Раевского, не просто обвинил его же в связях с русским священником (и плюс еще со Штросмайером), но, судя по всему, выдумал некую русскую служанку и отказался помочь Утешеновичу, у которого еще год назад сам просил содействия. Надо отдать должное хорватскому корреспонденту Раевского — он не побоялся ответить Кушевичу, что всегда был, есть и будет славянином, что знает Раевского двадцать лет и посещает со своей семьей его церковь, поскольку другой православной церкви в Вене нет. Впрочем, ситуация с Утешеновичем не должна вызывать удивления — если у благонамеренных хорватов-католиков, таких, как Кукулевич-Сакцинский, возникали проблемы с поездками в Россию, если они были вынуждены скрывать от австрийского правительства свою переписку с Раевским, то Утешеновичу-Острожинскому, считавшемуся сербом, ходившему в русскую православную церковь и при этом австрийскому государственному чиновнику, приходилось еще сложнее.

У Раевского искали помощи и содействия не только известные деятели хорватской культуры и политики, но и более скромные по масштабам своей деятельности хорваты, желавшие с помощью русского священника установить контакты с Россией. Так, хорватский композитор Иван Зайц²⁹, желавший поставить свою оперу «Мислав» на сцене Мариинского театра в Санкт-Петербурге, также пытался заручиться поддержкой русского священника. В декабре 1871 г. Зайц написал ему письмо, в котором выразил надежду, что его русскому корреспонденту «знакомо его музыкальное имя», и не забыл отметить, что его опера пользовалась большим успехом в Загребе и намечается ее постановка в Праге³⁰. Композитор просил Раевского отправить партитуру его оперы в Санкт-Петербург, в Мариинский театр и при возможности замолвить там за него слово. Желая получить положительный ответ от Раевского, Зайц стремился произвести на русского священника хорошее впечатление, пытаясь представить себя русофилом и сторонником славянского союза: «Поскольку мне, с точки зрения славянской взаимности и особенного почитания в высшей степени развитого русского народа, крайне важно, чтобы моя опера, сюжет которой полностью славянский и музыка в высшей степени народная, исполнялась и для русского народа...»³¹.

Благодаря письму С. Галаца, владельца книжного магазина в Загребе, мы узнаем, что Раевский еще в 1861 г. издал в Вене на немецком языке свою работу, посвященную православной литургии³². И, более того, особого внимания заслуживает сам факт заинтересованности в книге русского священника о православной литургии со стороны образованных жителей Загреба. В магазин Галаца, по его словам, пришел заказ на эту книгу Раевского, и владелец книжного магазина просил русского священника выслать ему не один, а несколько экземпляров его работы, надеясь, что они распродадутся³³.

Д. Дежелич, редактор журнала «Драголюб» из Загреба³⁴, сам отправил Раевскому свои книги (изданные, как он сообщает, под разными псевдонимами!) и высказал желание послать ему и несколько экземпляров своего журнала. Письмо Дежелича особенно интересно тем, что в Раевском и во всем русском посольстве в Вене, по его словам, он видит едва ли не последнюю надежду для тех хорватов, которые противопоставили себя господствующим в империи Габсбургов неславянским народам. По крайней мере, именно так он пытается представить дела в своем письме к Раевскому: «Обратиться в представительство великой монархии, и, что для хорватов еще важнее, монархии славянской, меня вынуждает борьба хорватского народа против немцев, мадьяр и итальянцев...»³⁵. Как иллюстрацию этой борьбы, Дежелич, помимо своих книг, посыпает Раевскому и энциклопедию кардинала Хаулика³⁶, «направленную прежде всего против духовенства, но и против светских граждан, против неких «русских», «руссманов», «русофилов», как нас называют все те, которые знают, что русские братья могли бы нам помочь...»³⁷. Редактор «Драголюба» пишет Раевскому и о каких-то «планах» и «схемах», которые касаются хорватов и на которые он хотел обратить внимание русского священника. К сожалению, Дежелич не пишет подробно об этих «планах», так как, по его словам, Кукулевич и Рачки уже должны были что-то сообщить Раевскому³⁸.

Это письмо можно назвать самым странным из цитируемых в данной статье. Дежелич, хотя и менявший свою политическую ориентацию, в 1867 г. еще причислял

себя к унионистам, которые никогда не были замечены в пророссийских симпаниях. В 1867 г. соратники Дежелича были сосредоточены на переговорах с Веной по вопросу переустройства империи Габсбургов на дуалистических началах, и им уж точно было совсем не до России. Тем более странным выглядит его письмо Раевскому, в котором он чуть ли не в открытую называет себя «русофилом», упоминает в положительном ключе своих политических оппонентов Кукулевича и Рачки и, самое главное, пишет о «борьбе хорватов против мадьяр», что не очень вяжется с его унионистскими симпаниями. Поскольку больше никакой информации о контактах Дежелича и Раевского найти пока не удалось, в настоящее время представляется затруднительным проанализировать эту запутанную ситуацию.

Хорватская тема затрагивалась и в переписке Раевского с его русскими корреспондентами, среди которых были и известные ученые-слависты. Так, среди них был уже упоминавшийся историк-славист А. Ф. Гильфердинг, об интересе которого к хорватам свидетельствуют обращенные к русскому священнику просьбы выслать ему сведения о Венгрии «...с включением Хорватии, Военной Границы и воеvodства», а также о Далмации³⁹. Неравнодущие ученого к событиям в Хорватии проявилось, в частности, и в том, что он с готовностью откликнулся на просьбу Раевского о помоши университетским профессорам в Загребе: «Имею честь препроводить к Вам при сем *триста* рублей, из коих сто рублей переданы мне для отсылки к Вам В.А. Бильбасовым от Киевского отдела славянского благотворительного комитета и предоставляются сим отделом в Ваше распоряжение на надобности комитета; остальные же *двести* рублей назначаются Петербургским отделом, вследствие письма Вашего от 21 июня, на пособие хорватам, претерпевшим гонение»⁴⁰. Гильфердинг и сам выражает желание «побывать у сербов и хорватов», встретиться с представителями местных образованных кругов (например, с сербом А. Вукмановичем, преподавателем Белградского лицея, а также с Кукулевичем-Сакцинским) с надеждой добиться успеха в поиске разных «исторических материалов», которые интересовали слависта⁴¹.

Именно с Кукулевичем-Сакчинским Гильфердинг переписывался активнее всего. При посредничестве Раевского он пересыпал хорватскому ученому необходимые ему русские книги — просьбы к русскому священнику о передаче Кукулевичу тех или иных книг звучат едва ли не во всех письмах Гильфердинга. К сожалению, какие именно книги от него получал Кукулевич, неизвестно — Гильфердинг почти не упоминает названий этих книг в своих письмах. Самого же его интересовало следующее: «Кукулевичу же я просил бы Вас передать, кроме того, что я был бы очень благодарен за присылку словаря Шулека и новой книги «Архива»*, когда она выйдет...»⁴².

Ученый следил и за развитием политической ситуации в хорватских землях. События конца 1850 — начала 1860-х гг., когда австрийские власти временно отошли от политики централизма и, в частности, предоставили большую свободу печатному слову, не остались для Гильфердинга незамеченными. И не только для него, но и для министерства иностранных дел России, к которому он имел непосредственное

* «Архив» — имеется в виду «Архив истории югославянской», выпускавшийся Кукулевичем в 1851–1875 гг.

отношение. «Политические перемены в Австрии, — писал Гильфердинг Раевскому, — повлекли за собой, как видно, большие перемены в журналистике австрийских славян; потому нужно просить Вас изменить несколько список славянских газет, которые Вы так добры высыпать* в Азиатский департамент (министерства иностранных дел — *M.B.*). С разрешения Егора Петровича (Ковалевского — *M.B.*)** я покорнейше прошу Вас прекратить с наступающего января высылку пражских, моравских и словенских «Новин» и заменить их новым «Часом», который будет выходить в Праге, загребским «Позором» и «Дунавским лебедем»...»⁴³.

Участие Гильфердинга в налаживании русско-хорватских связей проявилось и в следующем: в одном из писем Раевскому 1862 г., посвященном награждению русскими орденами деятелей зарубежных славянских народов (Раевский просил Гильфердинга помочь ему в составлении списков награждаемых***), ученый привел свой список претендентов. Весьма любопытен тот факт, что он разделил всех претендентов на награды на три группы: «выходящих из ряда вон», «высшего и низшего разряда»⁴⁴. В списке оказалось и трое хорватов: филолог А. Мажуранич, журналист И. Ткалац и, конечно, Кукулевич-Сакцинский, ставший к тому времени великим жупаном загребским. Стоит, впрочем, отметить, что сербов в его списке было едва ли не в два раза больше (среди них реформатор сербского языка В. С. Караджич, митрополит Михаил (Йованович) и другие).

В переписке с М. Ф. Раевским находились и русские дипломаты, работавшие в славянских землях (в том числе и в хорватских), которые пересыпали ему необходимые материалы и предоставляли необходимые сведения. Как можно заключить из этой переписки, шел взаимный обмен материалами, сведениями и мнениями между работниками русского дипломатического ведомства и настоящим русской посольской церкви в Вене. Помимо остальных, писали Раевскому и дипломаты из хорватских городов — Дубровника и Риеки (Фиуме). В качестве примера можно привести письма В. Ф. Кожевникова, вице-консула России в Риеке в 1860–1864 гг., которые весьма информативны в плане хорватских сюжетов. Они ценные тем, что в них отражена не только дипломатическая деятельность Кожевникова, его интерпретация событий в хорватских землях, но и, например, деятельность И. С. Аксакова и его связи с Хорватией. Так, в одном из писем Кожевников упоминает о поездке Аксакова по хорватским землям в 1860 г. и о его впечатлениях от поездки, которыми он поделился с автором письма. «По его словам, там заметно сильное движение и во многих местах *силою и обстоятельствами* привитой католицизм (так в источнике — *M.B.*), начинают не на шутку поговаривать о православии»⁴⁵. Но это не соответствовало действительности. Как справедливо отметил В. И. Фрейдзон в комментарии к этому письму, «русский консул в Риеке отмечал наличие в Хорватии религиозного «индифферентизма в национальном деле»..., т. е. стремление интеллигенции сгладить религиозные различия между югославянами... Однако, вопреки смыслу рассказа И. С. Аксакова, о переходе в православие не было речи»⁴⁶.

* Так в тексте.

** Е. П. Ковалевский (1811–1868) возглавлял Азиатский департамент МИД России в 1856–1861 гг.

*** См. статью И. В. Чуркиной в данном сборнике.

Упоминает Кожевников и об основании Аксаковым газеты «День», для редакции которой он обещает «дельных сотрудников из этих мест», т.е. из Риеки, где, по словам дипломата, «есть несколько лиц, на которых я могу смело рассчитывать»⁴⁷. Но Кожевников не сразу добился успехов в сборе материалов для «Дня». Через месяц после того, как вице-консул пообещал найти для газеты «дельных сотрудников», он писал Раевскому: «Я пристыдил здешних кроатов за равнодушие их к «Дню», и, кажется, скоро в состоянии буду пересыпать Вам корреспонденции»⁴⁸. Так и вышло — буквально через несколько дней Кожевников к очередному своему письму к Раевскому приложил корреспонденцию «из здешних мест, предназначенную для «Дня»⁴⁹. Русский дипломат делился с Раевским своей радостью по поводу того, что найденный им в Риеке корреспондент для славянофильской газеты, некто г-н Пацель, «обещается постоянно печатать свои статьи в «Дне» и надеется положительно ознакомить если не русскую публику, то, по крайней мере, известный кружок людей, принимающих участие в славянах, с положением кроатского вопроса»⁵⁰. Кожевников в то же время выражает свою обеспокоенность реакцией хорватов на знаменитое «Послание из Москвы»⁵¹. Хотя это обращение было адресовано сербам, но досталось в нем и «славянам-католикам», а значит, в том числе и хорватам. Кожевников в письме Раевскому даже приводит цитату из этого послания, в которой «славяне-католики» называются «несчастными», «ослепленными», у них отнимается право быть правителями, законодателями, судьями из-за того, что у этих славян «иная совесть». Кожевников считает, что уже одного этого достаточно, чтобы понять — «кроаты должны были по всем законам здравого разума оскорбиться и поудержать несколько свою симпатию к единоплеменным братьям русским...»⁵².

Следует сказать, что русский дипломат столкнулся с непониманием своей позиции со стороны Раевского, который счел, что Кожевников защищает папизм и католическую веру (о позиции Раевского русский дипломат сам написал в своем письме). Обосновывая свою позицию, Кожевников замечает, что он только констатирует факт: хорваты оскорблены таким мнением русских славянофилов. Вице-консул пишет: «Лучше меня в настоящее время никто не может это знать: я живу и врачаюсь среди кроатов, слышу их мнения и рассуждения об этом предмете, вижу их охлаждение к нам и очень хорошо понимаю причину этого охлаждения... со временем появления здесь «Московского послания» многие из кроатов (среди них были и священники) перестали посещать дом мой, а стороной я узнал, что они зело оскорбились взглядами русских людей на свою веру»⁵³. Следует заметить, что еще за два месяца до написания этого письма Кожевников в одном из своих писем к Раевскому сообщал, что «живя в полуитальянском городе», имеет о кроатах «самые темные сведения»⁵⁴. Как мы видим, уже к декабрю он имел в Риеке много знакомых среди хорватов, посещавших его дом, а, кроме того, ему удалось найти корреспондентов для ознакомления русской публики с «кроатами» через газету «День».

Содержатся в письмах Кожевникова и конкретные сведения о его работе в качестве дипломата, о задачах, поставленных перед ним: «Меня посыпают к хорватам..., требуют от меня и того, и сего; напишите нам, мол, о хорватах...»⁵⁵. Высшее руководство министерства иностранных дел России хотело получить от Кожевникова ответы на следующие вопросы о хорватах: «что это за народ, в каком родстве находятся с Россией, образованы ли они...»⁵⁶. Автор письма даже иронизирует:

«чем питаются, едят ли лошадиное мясо или, как народ оседлый, живут в городах и селах... Молятся ли Богу, да и к какой вере принадлежат?»⁵⁷. Тем не менее, судя по всему, чиновники министерства не спешили подкрепить свою заинтересованность в хорватах материально. Вот что писал Кожевников: «Главное-то не спросили, с какими средствами (разумеется, денежными) стану я вникать в политическую жизнь совершенно незнакомого мне народа» и давать внешнеполитическому ведомству «этнографические и исторические уроки»⁵⁸.

Итак, можно сделать вывод, что роль М. Ф. Раевского в налаживании двусторонних хорватско-российских связей была более чем значительной. Русский священник, которому изначально предполагалось осуществлять посреднические функции, проявил инициативу и в установлении связей между представителями образованных кругов Хорватии и России. Среди его корреспондентов были деятели хорватской науки и политики самого разного масштаба — от И. Кукулевича-Сакцинского до более скромных представителей хорватского социума, таких как композитор и дирижер И. Зайц или книготорговец С. Галац. Объединяло всех этих людей одно — они искренне интересовались Россией, ее историей и культурой, видели в ней великую славянскую страну, где они могли просить покровительство и поддержку. Одним из главных способов этих межкультурных связей оставался, конечно, обмен информацией научного, культурного и политического характера, который проходил через Раевского. Знакомства и связи Раевского в российских дипломатических и научных кругах также играли не последнюю роль в хорватско-российских контактах. Русский священник и сам интересовался информацией о событиях в хорватских землях и в некоторых случаях даже способствовал оказанию материальной помощи хорватам, как это было в случае с загребскими профессорами. Учитывая сложную политическую ситуацию и далеко не дружественные отношения между Россией и Австро-Венгрией, деятельность Раевского (как, впрочем, и его хорватских корреспондентов) заслуживает большого уважения. Следует отметить, что, несмотря на все существовавшие препятствия, и Раевский, и представители хорватского общества, заинтересованные в развитии связей с Россией, поддерживали контакты друг с другом.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Југословени и Русија. Документи из архива М. Ф. Рајевског. 40–80. година XIX века. Београд, 1989. С. 15.

² О хорватских корреспондентах Раевского и о его роли в распространении знаний о Хорватии в России см., например: Матула В., Чуркина И. В. Архив М. Ф. Раевского как источник по истории связей между славистами России и Австрии (40–70-е гг. XIX в.) // Культура и общество в эпоху становления наций (Центральная и Юго-Восточная Европа в конце XVIII – 70-е гг. XIX в. М., 1974. С. 166–178; К вопросу о первом русском обществе помощи югославянским народам // Балканские исследования. Вып. 10. Общественные и культурные связи народов СССР и Балкан. XVIII–XX в. М., 1987. С. 62–75. Взаимоотношениям и переписке Раевского и И. Кукулевича-Сакчинского уделил внимание и И. Д. Очак. См.: *Očak I. Hrvatsko-ruske veze. Druga polovica XIX. i početak XX. stoljeća*. Zagreb, 1993.

³ Зарубежные славяне и Россия. Документы архива М. Ф. Раевского. 40–80 годы XIX века. М., 1975; Југословени и Русија. Документи из архива М. Ф. Рајевског... Београд, 1989.

- ⁴ Зарубежные славяне и Россия... С. 252.
- ⁵ Кукулевич-Сакцинский — Раевскому, март 1858 г. // Југословени и Русија... С. 327.
- ⁶ Кукулевич-Сакцинский — Раевскому, 24 января (5 февраля) 1859 г. // Там же. С. 329.
- ⁷ Кукулевич-Сакцинский — Раевскому, 13 (25) сентября 1858 г. // Там же. С. 328.
- ⁸ Кукулевич-Сакцинский — Раевскому, 24 декабря 1858 г. // Зарубежные славяне и Россия... С. 255.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Кукулевич-Сакцинский — Раевскому, 6 мая 1867 г. // Там же. С. 257.
- ¹¹ Там же..
- ¹² Союз народняков с унионистами (по-хорватски «фузия») самосталцы иронически называли «конфузией».
- ¹³ Кукулевич-Сакцинский — Раевскому, 6 мая 1867 г. // Зарубежные славяне и Россия... С. 258.
- ¹⁴ Кукулевич-Сакцинский — Раевскому, 26 февраля (10 марта) 1866 г. // Југословени и Русија... С. 339.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Там же. С. 339–340.
- ¹⁷ Кукулевич-Сакцинский — Раевскому, 6 мая 1867 г. // Зарубежные славяне и Россия... С. 258.
- ¹⁸ Кукулевич-Сакцинский — Раевскому, 31 октября (12 ноября) 1858 г. // Југословени и Русија... С. 328.
- ¹⁹ Кукулевич-Сакцинский — Раевскому, 24 декабря 1859 г. (5 января 1860 г.) // Зарубежные славяне и Россия... С. 256.
- ²⁰ Раух Левин (1819–1890) — лидер унионистской партии, бан Хорватии в 1868–1871 гг., один из наиболее активных сторонников Нагодбы (хорвато-венгерского соглашения), заключенной в 1868 г.
- ²¹ Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (далее — ОР РНБ). Ф. 608. Оп. 1. Д. 3382. Л. 1. Раевский М. Ф. Письмо А. Ф. Гильфердингу, М. П. Погодину. Вена. Черновик. О помощи хорватскому патриотическому обществу. 20 июня 1870 г.
- ²² Там же.
- ²³ Отдел письменных источников Государственного исторического музея (далее — ОПИ ГИМ). Ф. 347. Д. 73. Л. 6. Письма к М. Ф. Раевскому Огнеслава Утешеновича-Острожинского.
- ²⁴ Там же. Л. 5об.
- ²⁵ Там же. Л. 3.
- ²⁶ Там же. Л. 5.
- ²⁷ Там же. Л. 8об.
- ²⁸ Там же. Л. 8об., 10.
- ²⁹ Зайц Иван (1832–1914) — хорватский композитор и педагог, директор и главный дирижер Загребской оперы. Автор многочисленных опер, в основе которых лежали сюжеты из хорватской истории («Переселение хорватов», «Мислав», «Никола Шубич Зринский»).
- ³⁰ Зайц — Раевскому, декабрь 1871 г. // Југословени и Русија... С. 273.
- ³¹ Там же.
- ³² Raewsky M. Euchologion der orthodox-katolischen Kirche. Erster Theil. Ordnung des Abend und Morgengottesdienstes und die Heiligen Liturgien. Wien, 1861.
- ³³ Галац — Раевскому, 1 (13) февраля 1866 г. // Југословени и Русија... С. 207.
- ³⁴ Дежелич Джуро (1838–1907) — хорватский писатель и публицист, редактор различных периодических изданий («Народне новине», «Драголюб», «Виенац»). До 1873 г. причислял себя к унионистам, затем примкнул к сторонникам Партии права.

³⁵ ОР РНБ. Ф. 627. Д. 19. Л. 1. Дежелич Дж. (Deželić Dj.), редактор журнала «Драголюб». Письмо М. Ф. Раевскому. Загреб. 29 июня 1867 г.

³⁶ Хаулик Юрай (1788–1869) — хорватский кардинал, епископ Загреба. Этнический словак. Активно боролся против мадьяризации, способствовал открытию новых школ и введению в них преподавания на хорватском языке. Известен тем, что в 1848 г. не признал законным сабор, избравший Й. Елаича хорватским баном, и не принял у Елаича присягу на должность баны.

³⁷ ОР РНБ. Ф. 627. Д. 19. Л. 1, 1об.

³⁸ Там же.

³⁹ Гильфердинг — Раевскому, 4 августа 1858 г. // Зарубежные славяне и Россия... С. 127.

⁴⁰ Гильфердинг — Раевскому, 2 (14) июля 1870 г. // Југословени и Русија... С. 226.

⁴¹ Гильфердинг — Раевскому, 15 (27) сентября 1856 г. // Там же. С. 218.

⁴² Гильфердинг — Раевскому, 10 (22) февраля 1856 г. // Там же. С. 215.

⁴³ Гильфердинг — Раевскому, 18 (30) ноября 1860 г. // Там же. С. 222–223.

⁴⁴ Гильфердинг — Раевскому, 24 августа 1862 г. // Зарубежные славяне и Россия... С. 135.

⁴⁵ Кожевников-Раевскому, 9 июля 1860 г. // Там же. С. 211.

⁴⁶ Там же. С. 212.

⁴⁷ Кожевников-Раевскому, 17(29) октября 1861 г. // Там же. С. 212.

⁴⁸ Кожевников-Раевскому, 17(29) ноября 1861 г. // Југословени и Русија... С. 293.

⁴⁹ Кожевников-Раевскому, 27 ноября (9 декабря) 1861 г. // Зарубежные славяне и Россия... С. 213.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Автор «Послания...» (1860 г.) — известный славянофил А. С. Хомяков высказывал желание сербам сохранять свои национальные традиции и призывал их не поддаваться западному влиянию.

⁵² Кожевников-Раевскому, 27 ноября (9 декабря) 1861 г. // Зарубежные славяне и Россия... С. 213.

⁵³ Кожевников-Раевскому, 19(31) декабря 1861 г. // Там же. С. 214.

⁵⁴ Кожевников-Раевскому, 17(29) октября 1861 г. // Там же. С. 212.

⁵⁵ Кожевников-Раевскому, 26 апреля (8 мая) 1861 г. // Југословени и Русија... С. 290.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же.

З. С. Ненашева

М. Ф. РАЕВСКИЙ И РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ПРАГЕ

Как известно, протоиерей М. Ф. Раевский в течение 41 года, с 1843 по 1884 гг., был настоятелем посольской церкви в столице Австро-Венгрии. До прибытия в Вену он в течение 8 лет служил в Стокгольме. Таким образом, батюшка был очень хорошо знаком с особенностями пребывания русского священника за границей. Очень важным для понимания поднятой темы является его положение в монархии Габсбургов. Церковь в Вене, как и все храмы, находившиеся при русских миссиях, имела особый статус. Положение самого Раевского определялось инструкциями министерства иностранных дел, Святейшим Синодом и Московским и Санкт-Петербургским отделами Славянского благотворительного комитета. Но из этих 3-х структур определяющую роль играл МИД¹.

Что же касается общей мировоззренческой позиции Раевского, то, насколько позволяют судить архивные материалы и публицистика, главным ориентиром, внутренним стержнем его воззрений была идея культурного, духовного единства политически разрозненного славянского мира. К такому выводу он пришел, в том числе и под влиянием более тесного знакомства с чешской общественной жизнью. Ему были чужды по духу, а не по должности претензии на политическую деятельность. Более того, Раевский полагал, что славянские национальные деятели излишне увлечены политической борьбой. В ней он видел силу, крайне негативно сказывающуюся на положении самих славянских народов, фактор, способствующий их еще большей разрозненности. Так, прямо, без каких-либо обиняков Раевский писал, что в период революции 1848–1849 гг., когда лидеры чешского национального движения Фр. Палацкий (историк, политик, идеиный вождь чешского национального движения, 1798–1876), Фр. Ригер (доктор права, один из основателей Национальной партии, 1818–1903), Фр. Браунер (земский адвокат, 1810–1880) «были менее значительными» в смысле общественного положения и деятельности, они выступали «в интересах чисто славянских». В период роста политической и общественной активности, в частности в 1861 г., «общее дело славянства для них второстепенно»².

В начале 60-х годов XIX в., по мнению отца Михаила, известные чешские общественные деятели перестали думать о благе всего славянства, для них самыми актуальными, значимыми стали интересы земель, в которых «они будут первыми людьми, аристократией». Такое положение было для него неприемлемым потому,

что 1860-й год он рассматривал как рубеж для второго пробуждения славян «на поле нравственной битвы». Именно в это время настал час борьбы за расширение своих прав в новых политических условиях. Но что же с лидерами? Согласно Раевскому, они оказались «отуманными чадом западных исторических начал», не видели настоящих путей спасения своих народов. Однако, несмотря на столь негативную оценку чешских вождей, он верил в будущее чехов и других славян, надеялся, что славянский мир «восстанет в 3-й раз в духе чистой славянской народности»³.

Залог этого возрождения он видел в православии. При этом отец Михаил не был бездумным апологетом православной церкви. Что касается вопросов веры, то во всей своей деятельности он стремился не столько к тому, чтобы все славяне стали вдруг или постепенно православными, сколько к тому, чтобы они понимали и поддерживали друг друга⁴. И в этом направлении священник действовал в рамках «четко и умно организованной миссионерской деятельности церкви»⁵.

Раевский способствовал укреплению позиций православных церквей среди южных славян, был абсолютно убежден, что православие по своему нравственному началу лучше католичества. Так же высоко он оценивал православную этику и полагал, что православная вера как нельзя лучше может способствовать сохранению индивидуальности славян как целого.

Отец Михаил был сторонником усиления реальной силы славянского мира. Среди западных славян особенный интерес у него вызывали русины, они занимали и особое место в его публицистике. Что касается чехов, то наиболее устойчивыми были связи Раевского с гуманитарной интеллигенцией, прежде всего со славистом-филологом, библиотекарем Национального музея, членом-корреспондентом Российской академии наук В. Ганкой (1791–1861); поэтом, ученым, историком, архивариусом Праги, членом-корреспондентом Российской академии наук К. Я. Эрбеном (1811–1870) и А. Вртяткой. Его корреспондентами были и известные представители политической элиты — Браунер, Грегр, Палацкий, Ригер, Сладковский, Вацлик⁶. Однако и в переписке со всеми перечисленными деятелями политическая тема не являлась самостоятельной.

Обращает на себя внимание и такой факт. Осуждая политическую активность чешских лидеров, и сам Раевский устранился от публичной политической деятельности не столько как не соответствующей его положению, условиям пребывания в монархии Габсбургов, но и видению им путей решения славянского вопроса. При этом батюшка понимал, что он находится в центре событий. Наиболее плотной, насыщенной и динамичной его переписка с чешскими корреспондентами была в периоды высокой активности чехов во внешнеполитической сфере⁷.

Широко известно, что особой интенсивностью в развитии чешско-российских отношений отличалось время подготовки и проведения Этнографической выставки и Славянского съезда 1867 г. в Москве. Новый всплеск взаимного интереса пришелся на 1871 г., когда шло обсуждение чешско-австрийского соглашения, Фундаментальных (или Основных) статей, согласно которым отношения между Чехией и Веной развивались бы на новой основе. Впрочем, стремление чехов привлечь Россию в качестве дополнительного аргумента, усиливающего их позицию, придать российско-чешским связям политический подтекст, не имело успеха. Статистика уже введенной в научный оборот корреспонденции Раевского свидетельствует, что

на 1850-е годы приходится 116 писем чехов, причем 109 из них принадлежат Ганке; в 1860-е годы к нему обратилось 59 адресатов, и 62 письма было ему отправлено в 1870-е годы.

Что касается возникновения православного храма в Праге, то обращает на себя внимание специфический, особенный путь его появления по сравнению с другими православными церквями в Европе, в Австрийской империи, да и в самих чешских землях. Первым проектом, который задумали и осуществили представители самых разных слоев российского общества, было строительство русского храма в Карлсбаде (совр. Карловы Вары). В 1860 г. была начата подготовительная работа по его реализации. Однако никакого участия в указанной деятельности со стороны протоиерея Раевского ни на одном из этапов строительства храма по доступным в настоящее время исследователям документам⁸ не прослеживается.

Акцию по строительству этого храма воодушевляло «величавое стремление русского духа» иметь на чужбине свою святыню. Летом 1862 г. граф Алексей Иванович Мусин-Пушкин выступил с инициативой создания в Карлсбаде специального комитета для сбора средств на постройку церкви. Ее попечительницей стала великая княгиня Елена Павловна, жена великого князя Михаила Павловича, брата Николая I. После смерти благотворительницы дело продолжила великая княгиня Екатерина Михайловна. 22 июня 1862 г. был создан специальный комитет. В дальнейшем был запущен механизм открытых пожертвований, действовавший и в других подобных случаях. В 1863 г. было получено разрешение на строительство храма, утвержденное государем. До начала 1867 г. в Карлсбаде действовала походная церковь. В период 1863–1867 гг. было куплено здание, в котором была оборудована домовая церковь. Она была освящена 25 мая 1867 г. и действовала 30 лет, пока не было построено новое здание⁹.

Совершенно иными обстоятельствами сопровождалось появление русского православного храма в Праге. Все, что с ней связано, от начала обсуждения идеи вплоть до закрытия храма в 1914 г., имеет помимо крайне эмоциональной окраски и какой-то завуалированный околовербальный подтекст.

Вопрос о возможности его возникновения начал обсуждаться еще в 1840-е годы. Весьма восторженный от встреч с русскими Ганка во время прогулки по Праге с Раевским и Михаилом Петровичем Погодиным (1800–1875), известным русским «славяноубором», указал на использовавшийся не по прямому назначению храм святого Микулаша как на готовую русскую церковь¹⁰. 22 июля 1843 г. Раевский сообщал Ганке, что получил «план Прагского собора»¹¹.

Однако лишь в конце 1860-х годов идея получила более реальные очертания. Причем, появление русской православной церкви в храме св. Микулаша обязано стечению ряда благоприятных обстоятельств. Часть современников, а затем и исследователей связывает этот проект с Этнографической выставкой и Славянским съездом 1867 г. Якобы указанные события, а точнее — встречи «славяноуборов» с зарубежными делегациями в Москве стали к этому побудительной силой. В данной связи следует уточнить, что прямых доказательств о ведении подобных переговоров российских коллег с чешскими участниками путешествия в Россию до сих пор не найдено. Другое дело, что атмосфера, созданная устроителями торжеств,

установленные личные контакты и знакомства на чисто эмоциональном уровне создавали определенный позитивный фон для углубления чешско-российских связей¹².

Одним из реальных импульсов к реализации идеи о создании православной церкви стало предложение великой княгини Елены Павловны пожертвовать карлсбадский иконостас, который был свободен и хранился в сундуках, домовой православной церкви в Праге. 24 мая 1868 г. Раевский обращается с информацией об этом предложении в Санкт-Петербургский отдел Славянского благотворительного комитета. Может возникнуть вопрос, почему отец Михаил не вышел с подобной инициативой в официальные структуры, напрямую в Святейший Синод и МИД. По-видимому, протоиерей понимал, что вряд ли эта идея могла найти там понимание, поскольку подобный вариант изначально имел бы мощную политическую окраску. В крайне негативной реакции «родного» министерства иностранных дел он также не сомневался, имея большой опыт наблюдения за тем, как непросто выстраивались двусторонние отношения между монархиями. В то же время священник был достаточно хорошо информирован, в каком трудном финансовом положении находится ряд православных церквей в Европе и на Балканах, и отдавал себе отчет, что без перманентной поддержки общественности вряд ли эта инициатива будет осуществлена. Тем самым, хотел он этого или нет, но проект приобретал определенное общественно-политическое звучание.

Думается, что здесь свою роль должны были сыграть и амбиции руководства и именитых членов Славянского комитета. На этом и строился расчет инициаторов. Тем более что этот план казался мало затратным, поскольку в качестве вполне приемлемого варианта предлагалась довольно простая схема. Имелась в виду домовая, т. е. временная церковь. Однако для воплощения этой идеи в жизнь даже в таком скромном виде следовало подготовить почву. А наилучшим образом определить расстановку сил, как в Петербурге и Москве, так и в Праге, могли члены этого общества.

Однако это предложение М. Ф. Раевского и великой княгини Елены Павловны вскоре оказалось в забвении. На повестке дня появился другой проект.

В «Записке о ходе дела устройства православной церкви в Праге»¹³ излагается такой сценарий. В ней инициатором ее появления выступает пражский магистрат. Именно он, отказав англиканскому пастору в просьбе передать в пользование храм св. Микулаша, заявил о своем предпочтении «видеть в Праге православную русскую церковь». Затем «некоторые известные лица в Праге»¹⁴, в том числе и Ф. Браунер¹⁵, «усиленно просили, чтобы было сообщено в Россию о желании Городского совета! И вот в этом контексте в документе появляется имя Раевского, который вступил с некоторыми из членов совета, в частности с «Браунером, Ригером, Сладковским и др., в переговоры». Они подтвердили, что здание церкви можно было приобрести за 20 тыс. гульденов, но сделка могла произойти только с разрешения правительства. В свою очередь, для аренды храма было достаточно решения магистрата.

Подлинные детали первого акта начавшейся игры раскрывает послание в С.-Петербургский отдел Славянского благотворительного комитета (копия была отправлена Погодину) графа А. Е. Комаровского¹⁶ из Дрездена. Оно датировано началом февраля 1870 г. Граф подчеркивал, что он лично заявил чехам о желании

русских иметь православный храм в Праге еще в декабре 1869 г. Можно предположить, что речь уже шла о храме св. Микулаша. Какой был получен ответ — неизвестно. Однако в письме Раевскому от 26 ноября (8 декабря) 1869 г. граф сообщает уже о желании чехов «иметь русскую церковь»¹⁷. Остается только гадать, что стояло за столь интригующей информацией.

Несмотря на опыт работы в заграничных миссиях, когда Раевский не понапраснушке знал, насколько сложны процедура учреждения при них православных храмов и организация служения, в конце 1869 г. он явно попал под обаяние чешских представлений, какой должна быть православная церковь в Праге. Этот вариант предложил Антонин Отокар Цайтгаммер (Цайтгаммер), полагавший, что «скорейшее средство» иметь русским в Праге церковь — это «устройство там консульства»¹⁸. Создается впечатление, что Раевский поверил в осуществимость такого плана. Именно он сообщил об этом пожелании чехов в Санкт-Петербург. Его сторонником был и Комаровский. Реализацию этого плана он связывал с назначением в Вену российским посланником князя Н. А. Орлова. В этот момент чрезвычайно важным оказалось положение Раевского как настоятеля русской посольской церкви. Он должен был вступить в переговоры с российским посланником и «чрез него выхлопотать устройство в Праге русского консульства и при нем русской церкви»¹⁹. По-видимому, аргументы Раевского были убедительны, и он нашел в лице дипломата поддержку, ведь некоторые принципиальной важности решения были приняты в бытность Орлова в Вене.

Что же касается непосредственно ситуации в Праге, то и чешская, и русская сторона неизменно как на фактор, ускоривший обсуждение вопроса о возможности появления православной церкви в чешской столице, указывают на предложение англикан² отдать им храм св. Микулаша. Однако чешские члены Городского совета посчитали необходимым «приберечь церковь для русских» и с этим предложением «поспешили» обратиться к Комаровскому.

9 февраля 1870 г. (н. ст.) они постановили передать «во владение русских одну из великолепных пражских церквей, находящуюся близ ратуши»²¹.

Не считая возможным одному решать столь важный вопрос, как реконструкция храма и организация служения, граф Комаровский пригласил М. Ф. Раевского в Прагу для обсуждения предполагаемого проекта на месте, где они и встретились. И оба загорелись общей целью²². Решение чехов, конечно же, окрылило Раевского. Вместе с тем его не покидали сомнения, и очень серьезные. Так, он поддержал Комаровского, высказывавшего чехам «увещания» и просьбы, чтобы они «не торопились».

Тем не менее, сами они горячо взялись за разработку общего плана работ. Были распределены между ними и направления деятельности: протоиерей принял на себя «все действия по Петрограду», граф же занялся Москвой.

Объектом внимания, а точнее сказать, воздействия, отца Михаила были графини Блудова и Толстая — «для доведения [сведений] о нашем деле до императрицы», великая княгиня Елена Павловна, А. Киреев — для подключения к делу великого князя Константина Николаевича, а также обер-прокурор Синода и С.-Петербургский отдел Славянского благотворительного комитета. Речь шла о «покупке церкви».

На встрече в Праге Раевский обсудил с Комаровским массу других вопросов, включая финансирование реконструкции здания, стоимость колоколов и пневматического отопления, содержание причта, вплоть до зарплаты двух сторожей и расходов на вино, елей, просвиры. Был рассмотрен и такой аспект как организация служения. Первоначальная идея, чтобы пражский причт ездил летом в Карлсбад, была отвергнута, поскольку именно в эти 4 месяца чешскую столицу посещали русские. Экономия в 1000 рублей была для них несущественной. Причем, общая расчетная сумма в 150 000 рублей нисколько не смущила обоих деятелей. Они исходили из сметы на церковь в Париже, ведь на нее было израсходовано 600 000 рублей, а храм в Праге был «важней»²³.

В интерпретации Комаровского было слишком «нетерпеливо желание чехов всех партий и оттенков» открыть православную церковь. С другой стороны, дети русских семейств в Праге с ее появлением могли бы «соединиться», «не понемчились бы и не французились бы», а «при солидном классическом или реальном образовании научились бы от чехов как должно любить свою родину и отстаивать священные права». Следовало начать агитацию, но делать это по возможности втайне. В противном случае немцы могли испортить все дело «в зародыше»²⁴.

В свою очередь, в своем обращении к «Славянскому комитету» Раевский делал акцент на своевременность и важность такого проекта, «вследствие готовящегося провозглашения догмата папской непогрешимости, глубоко поколебавшего совесть многих чехов»²⁵. «В доказательство этого тезиса он писал, что «им получены многочисленные заявления от чехов о желании присоединиться к православной церкви»²⁶. Ясно одно, что для Петербурга это был очень грамотный посыл.

Следует признать, что М. Ф. Раевский согласился и на условия Комаровского, несмотря на его импульсивность, действовать совместно. Ведь мечта о появлении русской православной церкви в славянской Праге, которую он лелеял с 1840-х годов, получала конкретные очертания.

Как показывают материалы, председатель С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета Александр Федорович Гильфердинг (1831–1872) не мог обойтись без согласования своих действий со Св. Синодом, с Дмитрием Андреевичем Толстым (1823–1889)²⁷. Именно «вследствие указаний, полученных частным образом от обер-прокурора Святейшего Синода гр. Дм. Андр. Толстого и других лиц», делу было дано « дальнейшее движение ». Руководством общества было принято решение «прояснить ситуацию» в Праге. К делу был подключен В. И. Ламанский, «имеющий быть» в это время в чешской столице. Ему было поручено «посоветоваться с главнейшими из представителей чешских относительно приблизительной сметы расходов». Как видно, финансовые аппетиты кураторов вызвали смятение в Петербурге. По мнению Гильфердинга, Раевский предлагал придать «слишком широкие размеры» этой акции²⁸. Между тем дело требовало «особенной осторожности». После консультаций с некоторыми членами комитета «и другими наиболее компетентными лицами» было принято решение храм св. Микулаша «на первых порах не покупать»²⁹.

В то время как Раевский и Комаровский «ни минуты не останавливались на мысли об аренде», обер-прокурор Синода и митрополит С.-Петербургский Исидор одобрили позицию Славянского благотворительного комитета³⁰. Более того,

обсуждалось предложение о найме помещения «для временной, пока, домовой церкви». Другое дело, что чешская сторона не хотела ограничиваться столь скромным проектом. Как уже говорилось, воспользовавшись ситуацией, чехи поставили вопрос об учреждении в Праге консульства и при нем православной церкви.

С этого момента отец Михаил оказался в центре событий. На какое-то время именно он стал не только духовным пастырем, но и координатором действий обеих сторон. В его руки стекалась вся информация.

При этом он отдавал себе отчет в том, насколько трудной могла оказаться организация в Праге собственного причта. К этому времени он вполне допускал, что «более практическим» было бы ограничиться разрешением австрийских властей на «особого священника» в Карлсбаде, который зимой проживал бы в Праге³¹. Вместе с Комаровским Раевский больше всего стал опасаться отказа австрийского правительства, поскольку подобный исход испортил бы все дело.

Оставалась неясной позиция Петербурга³². Как уже говорилось, в России первым к реализации проекта был привлечен С.-Петербургский отдел Славянского благотворительного комитета. Практически в то же самое время пражский Городской совет через посредничество Йозефа Коларжа обратился в Московский Славянский благотворительный комитет. Туда же его секретарю Нилу Александровичу Попову (1823–1891), с 1860 г. профессору Московского университета, отправила сообщение 3 (15) февраля княжна Н. П. Шаликова (сестра С. П. Катковой), проживавшая в Праге, которой было поручено следить за ходом событий.

Для Раевского с самого начала было очевидно, что слишком многое зависело от позиции Москвы и Петербурга. Его переписка с Комаровским показывает, что они совсем не были уверены в благосклонности к этому проекту даже членов Московского славянского комитета. «Слава в вышних Богу! Москва за нас, Москва нам вполне сочувствует!» — с радостью пишет Комаровский в Вену³³. Действительно, наиболее деятельные из друзей славянства: М. П. Погодин, И. С. Аксаков и др. — постановили «устроить церковь на славу». Но общие настроения были не столь радужны. В результате в Петербург был отправлен отказ от подписки для сбора капитала на покупку храма, поскольку такие акции «охладили москвичей». Н. А. Попов был раздражен запросами заграничных радетелей. По его мнению, траты были «непомерными», «суммы такой собрать было нельзя»³⁴.

Более чем сдержанной была и позиция российских официальных структур. Материалом для обсуждения послужило письмо Раевского, в котором излагались ситуация в Праге и его представления о будущем храме. На этой основе Гильфердингом была предложена Толстому «программа действий»³⁵. Главными были вопросы о собственности и правовом статусе церкви. Мнения участников обсуждения проекта разошлись. Так, Ф. П. Корнилов высказался в пользу приобретения костела. «Надо купить здание, а не нанимать», — считал он. В свою очередь Гильфердинг, вынужденный постоянно оглядываться на МИД, занимал более осторожную позицию. Кроме того, ему не хватало «точных данных о лучшем способе устроить это дело» из Праги и Вены³⁶.

Ситуация оказалась весьма неоднозначной и в Праге. Чехи отказались организовать здесь собственный комитет³⁷, который бы занимался делами церкви. Эта инициатива московских деятелей была отвергнута ими «по политическим и другим

соображениям». И хотя не этот отказ стал принципиальной основой для выработки решения российскими официальными структурами, тем не менее, слова о «политической нецелесообразности» еще долго витали над этим проектом.

В конфиденциальном письме от 23 мая 1870 г. А. Ф. Гильфердинг ставил в известность Раевского о том, что «приступить к делу прямо в тех обширных размерах», которые были тем предложены, «по зрелом обсуждении здесь и в Москве, и по совещании с П. Н. Стремоуховым³⁸ и графом Д. А. Толстым признали совершенно невозможным». Российские власти, прежде всего МИД, хотя и «крепко озабочились исполнением» мысли Раевского об устройстве православной церкви в Праге, но сочли необходимым «принять для этого несколько иной способ». Они выступили против приобретения в Праге здания для православной церкви. Идея же консульства, осуществления которой через Раевского добивались чешские лидеры, осталась вовсе за рамками обсуждения.

Главной причиной столь жесткой позиции также стали «соображения политические». Гильфердинг прямо писал о том, что на «политическую невозможность проекта» указало министерство иностранных дел. Еще более усилила отрицательное отношение к обсуждаемым планам «невозможность материальная — именно денег решительно нет».

В результате российские официальные сферы приняли решение об аренде костела св. Микулаша. Гильфердинг просил Раевского покориться «горькой действительности»: «Нужно только, чтобы здание было нанято, и мы могли бы отстоять в нем богослужение, хоть при самом скромном убранстве». Причем для ведения служб рекомендовалось временно воспользоваться «приглашенным из Ирома при-чтотом».

На грустные мысли наводили отца Михаила размышления председателя С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета о будущем проекта. В частности, тот вполне допускал, что «в славянской Праге» могла не сложиться православная община, а без прихода приобретение в собственность храма св. Микулаша означало бы позорное «фиаско» для устроителей.

Дальнейшие переговоры было поручено вести графу Петру Аркадьевичу Голенищеву-Кутузову. Причем, на него возлагалась задача по «заключению формального контракта», ибо, только имея на руках такой документ, можно было приступить к сбору пожертвований³⁹.

Разумеется, перед тем как начать диалог в Праге этот порученец не мог не побывать в Вене. Все его дальнейшие действия были согласованы с российским послом Е. П. Новиковым, а также с отцом Михаилом. Самым важным советчиком по тактике действий мог быть только он⁴⁰. В письме графа от 7 июля 1870 г., направленном в пражский магистрат, обращают на себя внимание несколько пунктов. Во-первых, автор послания выражал согласие арендовать костел св. Микулаша. Во-вторых, он выступал от своего собственного имени, «скромно» отрекомендовавшись в качестве «выдающегося шляхтича и государственного деятеля». В-третьих, руководствовался исключительно интересами австрийских подданных, тем, чтобы «многочисленным православным была дана возможность иметь свое постоянное богослужение». В этой связи в письме указывалось, что «Австрийская империя насчитывала свыше 3-х миллионов православных христиан», и именно их «душевным

потребностям соответствовало установление православного богослужения в Праге». Не была забыта и экономическая подоплека: появление православного храма способствовало бы процветанию чешской столицы, ибо в нее должны были устремиться многочисленные паломники и гости. Далее в письме оговаривалось право первого покупателя прилежащих к костелу построек и несколько других моментов.

Как показывает текст документа, он не содержит какой-либо политической подоплеки. В таком виде он оказался приемлемым и для чехов. На заседании пражского магистрата 14 (2 ст. ст.) июля условия аренды храма сроком на 30 лет были одобрены. Ежегодные выплаты при этом должны были составить 300 австрийских дукатов.

Договор об аренде храма был подписан Голенищевым-Кутузовым 26 (14 ст. ст.) июля 1870 г. Таким образом, формальная сторона вопроса была отрегулирована. При этом мечта Раевского была реализована лишь отчасти, в усеченном виде. Однако его обнадеживали статья 12 и 13 заключенного соглашения. Думается, что они появились в документе, в том числе, и по его настоянию. В них оговаривались серьезные приоритеты российской стороны в будущем. В частности, говорилось, что «наемщик имеет право передать все свои права и обязательства по настоящему контракту православной греко-славянской общине, которая образуется по открытии церкви». Статья 13 обязывала магистрат предоставить преимущественное право покупки церкви в собственность нанимателю.

15 (3 ст. ст.) июля магистрат города Праги «положил предоставить храм» в лице частного нанимателя российской стороне. Эту весть зачинатели—энтузиасты восприняли с искренней радостью и с ожиданием «благих последствий для православия в славянских землях»⁴¹.

4 февраля 1871 г. здание костела по описи было передано Фр. Браунеру как поверенному графа Голенищева-Кутузова. 5 февраля им был выплачен первый полугодовой взнос. М. Ф. Раевский видел в этом добрый знак в затянувшемся процессе.

В августе 1870 г. он писал А. Патере о скором освящении церкви⁴². Однако, находясь в Вене, вряд ли он мог оценить реальный объем работ и соответственно необходимый размер их финансирования. В данном случае он оказался под влиянием нескольких информационных источников. С одной стороны, это был граф Комаровский, заключивший контракты с подрядчиками с таким расчетом времени, чтобы они закончились уже осенью, ко дню празднования памяти «чешского князя святого Вячеслава», 28 сентября (старого стиля). С другой стороны, о ходе дел Раевского информировал Браунер. Именно он, как поверенный в делах Голенищева-Кутузова, взял на себя организационную сторону грандиозной и дорогостоящей реконструкции храма св. Микулаша. Этот известный чешский адвокат постоянно контактировал с отцом Михаилом по всем более-менее значимым вопросам. «Достойная отделка церкви» началась «тихо, без всякого шума», сообщает он в одном из своих писем.

Эта «тишина» объяснялась политическими условиями, в которых протекала общественная жизнь чехов. Весной и летом 1871 г. интенсивно велись переговоры о заключении австро-чешского соглашения, которые вылились в подготовку документов: Фундаментальных статей, определявших положение Чехии в составе Австро-Венгрии, Проекта закона о защите национальностей в Чехии и нового

избирательного закона, определявшего порядок выборов в чешский сейм. Конечно же, чехи не хотели, чтобы они были омрачены какими-то пророссийскими акциями. После провала политического курса на федерализацию (в конце октября 1871 г. Франц Иосиф отказался подписать соглашение) все строительные работы шли на фоне тотальной пассивной оппозиции, получившей особый размах в апреле 1872 г.

Поскольку на первый план вышла проблема финансирования перестройки храма, то Раевский вынужден был заниматься и этими вопросами. Была объявлена подписка, в том числе и в Вене при посольстве, специально на пражскую церковь. Раевский огорчался, получая сведения из Праги о том, что предварительные расчеты были перекрыты, а средства, имеющиеся в наличии, истрачены⁴³. Браунер информировал его о том, что «вложил свои собственные довольно значительные суммы до получения их из Москвы или Петербурга»⁴⁴. Батюшка радовался вместе с устроителями каждому крупному пожертвованию, сделанному в особенно критические моменты⁴⁵. А их было немало.

В самом центре событий оказался Раевский и в решении вопроса об обеспечении причта. Для него, как протоиерея посольской церкви, была очевидной исключительная важность этого института. Несмотря на то, что сам отец Михаил постоянно находился в Вене, он попытался оказать определенное влияние на выбор кандидатуры настоятеля. Изначально наиболее приемлемой представлялась ему фигура протоиерея Иромской церкви (императорского надгробного храма, устроенного в Ироме (Ирёме) в 15 верстах от венгерской столицы после смерти 4 марта 1801 г. 18-летней Александры Павловны, старшей дочери Павла I) Константина Кустодиева⁴⁶. Ему и был доверен «общий надзор за ходом дела». Он же должен был разрешать и спорные моменты⁴⁷.

С подачи отца Михаила, этот священник мог стать наиболее реальной кандидатурой для служения в Праге и в дальнейшем. Эта фигура получила поддержку и у членов С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета. «Предоставить совершение богослужения в Праге протоиерею и причту Иромской надгробной церкви» было «всего проще и удобнее», — подчеркивается в «Записке о ходе дела устройства православной церкви в Праге». Существенным доводом в пользу этого варианта было и уже имевшееся разрешение иромскому священнику приезжать на летнее время в Карлсбад. Такой способ «ведения дела» удостоился одобрения митрополита Исидора⁴⁸.

Однако и этот вопрос, на первый взгляд простой, породил немало сложностей.

Весьма пространное письмо Кустодиева Гильфердингу проливает свет на многие детали, показывает, какой виделась православная церковь в Праге коллеге М. Ф. Раевского.

Само назначение оказалось для иромского священника полной неожиданностью, поскольку он находился в тот момент в Испании. Однако Кустодиев согласился с ним, поскольку свое участие в проекте рассматривал как «добroe дело». Между тем две его поездки в чешскую столицу заставили серьезно задуматься о значении православной церкви в Праге и общем «смысле быть ей там». Несколько встреч в чешской столице показали, что чехи считали «дело устройства церкви в Праге исключительно вредным для России в политическом отношении», писал

он в пространном послании. Своим прямым долгом он полагал довести до Петербурга эту точку зрения. При этом священник в принципе был с ней согласен. Опробовать ее можно было только делом. Церкви не следовало «задаваться» никакими другими целями кроме служения. За ее учреждением должно было стоять стремление дать «пример проповеди своего учения» в отношении «к инославным христианам». Он считал нужным остановиться на двух моментах, которые ни в коем случае нельзя было упускать из виду ни на минуту. «Чехи развитие нас. Церковная жизнь между чехами, да и между всеми славянами Запада, ближе [к идеалу — З.Н.], чем у нас», — утверждал Кустодиев.

Далее он считал целесообразным обосновать свою позицию: «С фактом присоединения некоторых чехов к Русской церкви я примиряюсь только потому, что он совершился в пределах России». «Переводить чехов в Русскую церковь» Кустодиев полагал «бесплодным [делом] для православной церкви, вредным для религии и, если угодно, вредным для России в политическом отношении». По его мнению, задача православной церкви в Праге состояла в том, чтобы «не вести пропаганду в латинском славянстве», а «быть светом для окружающего мира».

Очень интересны его мысли об инструментах возможного влияния. Для того, чтобы добиться «широкого значения» православной церкви в чешской столице, «нам у себя дома надо возжечь свет православия так ярко, чтобы луч его далеко распространился за пределами России и особенно был способен согревать народы, нам узко племенные и к нам расположенные».

Отец Константин был убежден, что в чехах «широко и глубоко развита гордость национального чувства». Пропаганду православия они могли расценить как его «оскорбление». В свою очередь, несколько чехов, захотевших вступить в православие, «наверное, только заслужили бы презрение» за подобный чин «от остальной своей братии», подчеркивал автор послания.

Для того чтобы подкрепить свои сомнения, он приводит аргументы из истории. «Для Латинской церкви нужно было четыре века крови и огня, чтобы истребить в чешском народе те церковные обычаи, с которыми он родился в христианстве. Ужели бы достойно Православной церкви, что и она может начать подобную же, ненужную интересам православия переделку?» — задает Кустодиев риторический вопрос. Наиболее продуктивным был другой вариант. «Православная церковь должна сказать чехам, что они имеют свои элементы, из которых они могут создать свою православную церковь, не имея нужды делаться русскими православными, и что в единении с Православной церковью они найдут удовлетворение тем потребностям, которые не могла удовлетворить церковь Римская». Для реализации этого плана, более приемлемого, по мнению священника, чехи имели серьезные основания. Они «на деле не признают пап главою церкви, они признают причащение под обоими видами, они желают уничтожить безбрачие духовенства и иметь богослужение на понятном языке». Именно на этом фундаменте чехи, «не унижая своего национального чувства», могли начать строительство своей национальной Православной церкви. В этом случае, «пусть они будут сами и строители», — заключал отец Константин.

Он вполне допускал, что за идеей строительства православной церкви в Праге у ее инициаторов все-таки могли стоять некоторые политические соображения. Он

не мог согласиться с таким подходом. Под сомнение Кустодиев поставил и предложенный план строительства. Отстраненность чехов от реализации проекта, отсутствие их непосредственного участия в его реализации он рассматривал как фактор не столько для размышлений, раздражения, непонимания и обид, сколько для серьезной корректировки всего замысла.

В этой ситуации священник предлагал свое видение возникшей проблемы. Серьезное беспокойство вызывала религиозная жизнь в самой России. Основывая православную церковь в Праге «с широкими целями», следовало «позаботиться, употребить все возможное, чтобы возвысить церковную жизнь у себя дома не только до уровня таковой между западными славянами, но гораздо выше». Причем, как раз достойным примером могло стать положение дел у австро-венгерских славян — чехов, «словинцев» [словенцев — З.Н.], «угорских русских» [русин — З.Н.]. Он обращал внимание Гильфердинга на то, что здесь не только каждый член должен принимать участие в делах своего прихода, пожертвования мирян на приходскую церковь идут на нужды того же прихода, но и на демократизацию церковной жизни. У него не вызывал возражений факт появления «громких требований» о необходимости принимать участие в выборах своих пастырей, в церковных собраниях прихода, округов и епархий. В таком контексте православная церковь в глазах чехов, чтобы привлечь их к себе, «должна явиться уже удовлетворившею всем этим требованиям, вполне законным и согласным с сущностью христианской церкви»⁴⁹.

Устойчивым рефреном проводилась мысль, что учреждение православной церкви в Праге, чтобы оно привело к положительным результатам, должно, прежде всего, послужить «к возбуждению церковной деятельности и церковной жизни» в России.

Автор послания надеялся, что «православная церковь учреждается не для пропаганды». По его наблюдениям, так могли думать и говорить лишь немногие чехи, которых он считал врагами «русского православия» и России. В этой связи церковь в чешской столице могла возникнуть не только для того, «чтобы быть русскою церковью для русских, но чтобы чрез нее Православная русская церковь во имя всей Вселенской Православной церкви» могла «высказать свой принцип христианской любви и терпимости среди иноверного, но единоплеменного и расположенного к нам народа».

Самым опасным представлялись малейшие объединительные тенденции. «Широкая задача служить объединению славян ... должна преследоваться развитием собственной церковной жизни» — вот основной постулат Кустодиева. Для того, чтобы материализовать эту цель, «не постыдиться после того как православная церковь будет выставлена на показ в Праге, из чего ... чехи и другие славяне собираются и не преминут сделать манифестацию ..., предостеречь себя от самоуслаждения», следовало «употребить все возможные и законные средства, чтобы оживить и поднять церковную жизнь» в России.

Фактически отец Константин вынес суровый приговор зачинателям проекта в чешской столице. Он подчеркивал, что если устроители православной церкви в Праге хотят видеть, чтобы она имела значение для славянства, они ошибутся, если «ограничат свое дело украшением стен пражского храма и обеспечением его клира»⁵⁰.

В то же время священник поставил вопрос и о своем дальнейшем участии в деле строительства церкви и тем самым о сотрудничестве в этом направлении с отцом Михаилом. Ведь, по сути, их взгляды, особенно на реализацию проекта, различались. Напрашивается вывод, впрочем, несколько поспешный, что тем самым он был оппонентом М. Ф. Раевского и С.-Петербургского отдела Славянского комитета. К такой точке зрения подталкивает весь дух послания. Действительно, его суждения были достаточно жесткими. Однако он напрямую не отказался наблюдать за реконструкцией храма, продолжал встречаться в Вене и с Раевским, и с Фр. Браннером, прибывшим туда проинформировать идеяного и хозяйственного кураторов о том, что реконструкция пойдет полным ходом с февраля 1871 г. как «только день станет длинней»⁵¹.

В Петербурге вопрос о функционировании православной церкви в Праге более детально, а не в общих чертах, стал обсуждаться спустя 2 месяца, в мае. Однако в этом вопросе оказалось все намного сложнее, чем изначально, — задолго до начала служения решительную позицию занял МИД.

В этой сложной, интригующей истории защиты со стороны этого ведомства своих представлений о невмешательстве в дела пражской церкви⁵² и наступления на него руководства С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета вкупе с высшими церковными структурами имя М. Ф. Раевского напрямую не упоминалось.

Однако настойчивая деятельность А. Ф. Гильфердинга поставила под удар не только иромский причт, но и в неожиданном ракурсе касалась отца Михаила. Управляющий МИД Вейсман перед обер-прокурором Св. Синода поставил вопрос об упразднении причта в Ироме и передаче самой церкви в ведение причта венской посольской церкви. Его члены могли, по его мнению, «весьма удобно приезжать из Вены по железной дороге в Иром для совершения богослужения в определенные дни». Более того, Вейсман грозился принять в ближайшее время конкретные меры по исполнению этого замысла⁵³. Следовательно, хотел Раевский того или нет, но он был вовлечен в сложные проблемы создания пражской церкви во всех его многообразных аспектах.

Твердая позиция обер-прокурора св. Синода Толстого, настоящего на сохранении иромского причта, учитывая его особое священническое место, а также его уверения в том, что речь шла о «временной мере, до изыскания Славянским комитетом средств к определению особого причта во вновь устраиваемой церкви в Праге», привели к компромиссному решению. Протоиерею Кустодиеву было разрешено по окончании карлсбадского сезона отправиться в Прагу, однако, лишь на короткое время. Продолжительное пребывание в Праге противоречило принципиальной позиции МИД, и «во всякое время», по первому требованию следовало «возвратиться немедленно к месту постоянного служения», — говорится в депеше управляющего делами МИД⁵⁴. Таким образом, причт в Ироме удалось отстоять. Через день письмо Толстого соответствующего содержания было направлено в Вену. Тем самым, с облегчением мог вздохнуть и Раевский. Однако этот вопрос продолжал обсуждаться вплоть до 22 июня 1874 г.⁵⁵

Следует подчеркнуть, что эти три долгих года были наполнены чрезвычайно насыщенными событиями вокруг завершения реконструкции храма⁵⁶, решения

вопроса о содержании причта, когда порой ситуация казалась просто критической. Положение было настолько серьезным, что даже корреспонденция в треугольнике Вена — Петербург — Вена, Москва — Вена — Москва шла окружным путем. Так, переписка между Раевским и членом императорской Академии наук Погодиным велась через Петербург, через И. П. Корнилова, «почетного опекуна, члена Совета министров народного просвещения»⁵⁷, председателя С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного общества. Использовалась любая оказия, чтобы препроводить пакет из Вены. Раевский просил своих адресатов «быть как можно осторожнее в сношениях с ним». По его уверениям, письма, отправляющиеся ему по почте, «без церемоний вскрываются и прочитываются любознательными австрийскими чиновниками». И. П. Корнилов видел за этой слежкой исключительно политическую подоплеку. Он всячески порицал немцев, глубоко сочувствовал отцу Михаилу, который буквально «сидел в их пасти». «Великий страх перед немцами», по меткой характеристике Корнилова, привел к тому, что готовая к открытию православная церковь в Праге стояла «пустою». «...Устроили великолепную церковь, навесили колокола и заперли на замок», — вот описание положения, сложившегося в начале 1873 г. в Праге⁵⁸.

М. Ф. Раевский не остался в стороне от решения этих горячих вопросов. Он нашел в лице И. П. Корнилова союзника, поскольку тот, несмотря на трудное положение, не оставлял мысли о приобретении храма в собственность. А для этого следовало «постепенно запасать капитал»⁵⁹. Председатель С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного общества информировал отца Михаила как о трудностях, так и о малейших проблесках света в возникшей тупиковой ситуации с обеспечением причта⁶⁰. Лишь 13 апреля 1873 г. министр финансов России статс-секретарь Рейтерн вынес положительную резолюцию на прошении «о назначении из казны содержания причту» в Праге.

Хотя назначение протоиерея Александра Лебедева и его приезд в Прагу (12 июля 1874 г.) прошли относительно спокойно, но дата освящения церкви, согласованная с Раевским и назначенная на 11 мая 1874 г., оказалась нереальной. Новый срок был определен митрополитом С.-Петербургским Исидором и пришелся на 4 (16) августа. Освящение поручалось М. Ф. Раевскому, К. Л. Кустодиеву, А. А. Лебедеву и ряду других священников из заграничного духовенства. Выбор протоиерея Михаила пал на священника Висбаденской церкви Арсения Тачалова и Дрезденской — Александра Розанова.

Очевидно, что это мероприятие требовало серьезных финансовых вливаний. Между тем Московский Славянский благотворительный комитет отказался «от попечения пражской церкви». Финансовой поддержки в этом направлении деятельности в определенной степени был лишен и Раевский⁶¹.

И на этот раз он оказался в центре событий. На него была возложена задача ввести в курс дел нового настоятеля, который нуждался «в благожелательных указаниях». Они касались всего объема приготовлений по случаю освящения церкви, вплоть до составления текста приглашений, объявления в немецких, славянских и русских газетах. Раевскому также было доверено сформировать фактически полную программу торжества, найти достойные способы его рекламирования. Это оказалось особенно трудным, поскольку Славянский комитет и его отдел в С.-Петербурге

уклонились «от всякого открытого и официального участия». Предложение отца Михаила пригласить российского посла в Вене Е. П. Новикова не получило поддержки в С.-Петербургском отделе Славянского комитета. Закулисные организаторы этого праздника сделали многое, чтобы исключить из данного события какой-либо антиавстрийский подтекст.

Однако это не помогло начать служение в Праге в задуманном формате. Австрийские власти потребовали, чтобы А. Лебедев в течение 6 недель доказал свое австрийское гражданство. Только в этом случае он получил бы право «совершать открытое богослужение». Разрешение подобной поистине патовой ситуации потребовало колоссальных усилий. Особая роль в урегулировании конфликта непосредственными участниками событий, помимо Е. П. Новикова, отводилась М. Ф. Раевскому.

В этой связи следует указать на исключительную активность группы лиц, «трудами и пожертвованиями коих устроена была пражская церковь». Именно так описали они свое положение в письме к российскому послу в Австро-Венгрии⁶², выступив «с ведома государственного канцлера» (им с 1867 г. был А. М. Горчаков, министр иностранных дел и одновременно член Государственного совета). Подписанты позиционировали себя как защитники «духовного интереса многих миллионов русских людей, которых обрадовала и в России, и за границей весть об устройстве русской церкви в Праге». Это известие, как подчеркивалось в письме, было встречено «с восторгом во всех слоях общества от дворца до хижины поселянина». Ее открытие послужило, по мнению авторов, смягчению недоверия к австрийскому государству.

В специально подготовленной по этому поводу «Записке»⁶³ акцент был сделан на том, что пражская церковь устроена на личные средства по инициативе частных лиц. Претензии австрийских властей ставили под сомнение законность существования всех частных церквей, «не состоящих в связи с русскими посольствами и миссиями». Они указывали на то, что нигде (в Дрездене, Брюсселе, Ницце и др.) настоятели не вступали в подданство той страны, где они служили. Был приведен ряд серьезных аргументов, указывавших на несоответствие предъявленных требований, как австрийским законам, так и сложившимся международным реалиям⁶⁴.

М. Ф. Раевский был ознакомлен практически со всеми деталями противостояния и позициями сторон.

В своем обширном послании, датированном 10 февраля 1875 г., отец Михаил сообщал в С.-Петербургский отдел Славянского комитета о том, что он с самого начала «пытался уладить “по возможности”» конфликт с австрийскими властями. Причем, его точка зрения заметно отличалась от настроений в Праге и России⁶⁵. Во-первых, он считал, что в возникновении столь сложной ситуации вокруг церкви «мы все виновны», поскольку «не известили здешнее правительство». Раевский даже оправдывал его действия, ведь оно «делает свое законное дело». Что касается урегулирования конфликта, то он также предлагал несколько иной вариант. Прежде всего, не следовало «разглашать» информацию по газетам и особенно «горячиться». «Не возбуждайте общественное мнение, но представьте это дело власти, которая его уладит тихо, полюбовно», — рекомендовал он Корнилову.

Любопытно, что анализируя историю появления церкви, священник комментирует этот процесс как бы со стороны и отчасти позиционирует себя как лицо, малознакомое с ходом переговоров. «Выходит, что сначала (подчеркнуто в оригинале) не спросили дозволения у здешней власти устроить церковь», — пишет он. Значительную вину возлагал протоиерей и на австрийского наместника в Чехии. «Нам указали на свободу вероисповеданий, но не объяснили, под какими условиями». Такая тактика могла быть и откровенным обманом, поскольку реконструкция храма, которая велась несколько лет, не была приостановлена. «Приехавшим сюда не было указано, кто его начальство: правительство страны или русский посол?» Власти, по мнению Раевского, могли отказать в аккредитации причта, по крайней мере, хотя бы перед освящением церкви.

В отношении же действий отца Александра, настоятеля пражской церкви, Раевский был чрезвычайно строг⁶⁶. Он не мог понять, почему тот не обратился в российское посольство, а сам подготовил ответ королевско-императорскому наместничеству на его запрос относительно «законности существования и открытого богослужения русской церкви». Раевский возмущался, что данным шагом Лебедев представил себя «лицом официальным», что он и его приближенные (он их называет «умники») «написали чушь сами на себя»⁶⁷.

Было очевидно и желание Раевского не оказаться в круге виновных. Так, он указывает, что, в свою бытность в Праге, говорил Лебедеву, что «это церковь временная, для русских, приезжающих в Прагу»⁶⁸.

Отец Михаил был полностью согласен с тем, что, несмотря на свободу вероисповедания, «постоянный приход, имеющий постоянного священника, должен иметь священника австрийского подданного». Он объяснял это положение тем, что только посольские и временные сезонные церкви пользуются исключением из этого правила. «Даже и консулы не имеют права иметь при себе церквей», — подчеркивалось в письме⁶⁹.

Не вызывает никаких сомнений тот факт, что именно Раевский попытался убедить Новикова «энергически» взяться за «ужасно трудное и щекотливое дело». Как иначе можно трактовать такую фразу как: «отца Лебедева я успокоил по поручению начальника»⁷⁰?

Буквально через 10 дней в Петербург уходит очередная депеша от протоиерея венской церкви. В ней он пишет о том, что «очень трудно принять решение», и рисует два возможных исхода. Первый из них был весьма проблематичным, поскольку речь шла о принятии настоятелем австрийского подданства, оставив русский причт при церкви. Тогда богослужения можно было совершать постоянно. Но именно этот вариант был не приемлем ни для отца Александра, ни для самих австрийских властей. «Совершение постоянного (подчеркнуто в оригинале) богослужения — вот что здесь особенно колет глаза».

Согласно второму варианту предстояло «соединить с пражской и церковь карловарскую»⁷¹. Учитывая статус русской церкви в Карлсбаде, как «русской для русских», такой же автоматически становилась и церковь св. Николая. В этом случае «церковь будет чисто для русских», — подчеркивал Раевский. В Вене не видели иного решения проблемы. Причем, ситуация была настолько чрезвычайной, что в случае одобрения этого варианта отец Михаил просил прислать ему телеграмму с уже

заранее оговоренным текстом⁷². Это нужно было сделать как можно быстрее. «Время не терпит... Поторопитесь и развязите нам руки», — буквально умоляет он своего адресата. И такая телеграмма, подписанная Победоносцевым, была отправлена⁷³.

Что касается С.-Петербургского отдела Славянского комитета, то его руководству «оставалось только подчиниться решению», которое было принято в Вене. В то же время оно признало, что это был единственный и «лучший исход из затруднительного положения».

Изменения в статусе церкви на этом закончены не были. Раевский был официально поставлен в известность, что пражская церковь «содержится из Синода», и поэтому, в случае возникновения каких-либо вопросов о ней, следовало иметь в виду это обстоятельство. В свою очередь, Корнилов просил отца Михаила не принимать все близко к сердцу, ведь для «русской чести главное было не уронить достоинство православия»⁷⁴. Таким образом, пражская церковь в значительной мере благодаря стараниям Раевского, а также и посла Е. П. Новикова получила право на законное существование в чешской столице.

В апреле 1876 г. отец Александр сообщал о том, что «дело кончилось благополучно, сверх ожидания». Теперь официально церковь была «русская», принадлежащая частному лицу, и «должна держаться характера частной церкви». Еще продолжались переговоры о том, что же подразумевалось под этими общими фразами⁷⁵. Окончательное урегулирование вопроса о статусе церкви произошло в октябре 1875 г.⁷⁶

О том, насколько важно для М. Ф. Раевского было это решение, свидетельствует его письмо от 8 апреля. Так, он пишет: «Храм в Праге в высшей славе! И ему нужно было пострадать, чтобы прославиться. Не будь катастрофы, она бы находилась в неопределенном положении». Для него было важным, что был «устранен» вопрос о соединении с карлсбадской церковью, удалось отстоять право на колокольный звон, поскольку «Австрия не Турция, звонить можно». Его не смущало и положение, что все отношения с австрийской властью «должны идти через посольство». «Не упрочение ли это русской церкви в Праге, — задает он риторический вопрос, — что мы не сделали в начале, сделано теперь?». При этом отец Михаил неизменно настаивал на том, что благополучное завершение этого скандального дела — заслуга российского посла, каждый раз напоминая, что «надо благодарить Новикова».

Свое же положение его отнюдь не радовало. «И так мне нелегко управляться здесь с возложенными на меня поручениями ввиду настоящих обстоятельств», — писал он. Тем не менее, отец Раевский и дальше, невзирая на суровые тяготы жизни, готов был служить во славу Отечества. Его слова «исполню Вашу Волю как раб Волю господина» раскрывают представления протоиерея венской посольской церкви о характере его миссии в Австро-Венгрии⁷⁷.

Таким образом, вряд ли будет преувеличением сказать, что отец Михаил был ангелом-хранителем для пражской церкви. Его покровительство продолжалось и позднее, во второй половине 1870-х годов. Однако оно уже не было таким явным и ярким. Так, по-прежнему именно на его имя направлялись пожертвования. Особенно крупным был дар, сделанный императрицей Марией Александровной⁷⁸.

Это было время «взаимных разочарований», время падения интереса чехов к России и Российской империи к чешским землям. Чехи не оправдали надежд Раевского, связанных с появлением русской православной церкви в Праге. Слабое

внимание к ее деятельности, их прагматизм в отношениях с Россией удручили отца Михаила. Его мечта о приобщении западных славян к православной культуре становилась все более иллюзорной⁷⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Из последних фундаментальных исследований и публикаций, в которых наиболее полно освещается деятельность М. Ф. Раевского, следует указать на кандидатскую диссертацию Н. В. Кисельковой «Российский фактор в общественно-политической жизни чехов в 50-е — 70-е гг. XIX в. (По материалам архива М. Ф. Раевского)». М., 2008; монографию И. В. Чуркиной «Протоиерей Михаил Федорович Раевский и югославяне». М., 2011, а также сборник документов «Cesty na východ. Češi v korespondenci M. F. Rajevského». Editor Vratislav Doubek. Praha, 2006.

² Об этом он пишет в отчете-донесении за 1861 год. См.: Копия с Записки в министерство иностранных дел о славянах за 1861 г. // Архив внешней политики Российской империи (далее — АВПРИ). Ф. 340. Коллекция документальных материалов из личных архивов чиновников МИД. Оп. 904. М. Ф. Раевский. Копии с этой же Записки находятся и в другом фонде этого архива и в фонде 347 Отдела письменных источников Государственного исторического музея (далее — ОПИ ГИМ).

³ ОПИ ГИМ. Ф. 347. Д. 4. Л. 26 об. — 27.

⁴ На наш взгляд, тезис о том, что Раевский «разрабатывал подробные проекты, направленные на укрепление и распространение православия в австрийских владениях», особенно, если его трактовать расширительно, подразумевая всю территорию монархии Габсбургов, требует корректировки. // Павленко О. В. Проблемы панславизма в имперской дипломатии России и Австрии в 40—60-е годы XIX в. // Российско-австрийский альманах: исторические и культурные параллели. Выпуск 1. М. — Ставрополь, 2004. С. 102.

⁵ Павленко О. В. Славянский фактор в отношениях России и Австрии в 40-е — 60-е гг. XIX в. // Славяно-германские исследования. Т. 1. М., 2000. С. 243—272.

⁶ Достаточно полное представление о характере их взаимоотношений дают материалы не потерявший до сих пор актуальности публикации «Зарубежные славяне и Россия. Документы архива М. Ф. Раевского. 40—80 годы XIX века». М., 1975.

⁷ В огромном списке корреспондентов М. Ф. Раевского на сегодняшний день насчитывается 120 чешских имен, 517 писем, из которых опубликовано 182 от 51 адресата. Кроме того, известно, что сам отец Михаил написал более 300 ответов, из них опубликовано 41 письмо. // Киселькова Н. В. Российский фактор в общественно-политической жизни чехов в 50-е — 70-е гг. XIX в. (По материалам архива М. Ф. Раевского). Автореф. дисс. на соискание учченой степени к.и.н. М., 2008. С. 9.

⁸ Вплоть до сегодняшнего дня не найден ни один документ, который бы свидетельствовал о непосредственном участии в этой акции отца Михаила. окончательно надежды были утрачены после разбора и систематизации автором настоящей статьи материалов архива храма Петра и Павла в Карловых Варах.

⁹ Подробнее см.: Русский православный храм Святых апостолов Петра и Павла в Карловых Варах: К 110-летию со дня освящения. М., 2007. С. 32—45.

¹⁰ На это обстоятельство будут не раз обращать внимание как устроители православной церкви в Праге, так и официальные лица. Со ссылки на него начинается «Записка о ходе дела устройства православной церкви в Праге». В частности, там говорится: «Потребность в православном храме в Праге сознавалась давно русскими путешественниками и даже некоторыми передовыми чехами, сочувствующими православной церкви, несмотря на свою принадлежность к римско-католическому вероисповеданию. Так, уже много лет тому назад,

покойный Ганка указывал на упраздненную церковь св. Николая, одно из лучших зданий в старом городе Праги, когда-то принадлежащее монастырю бенедиктинцев восточного обряда, как на храм, который следовало бы обратить в православную церковь». // Центральный государственный исторический архив (далее — ЦГИА) Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2-а. Л. 104.

¹¹ Чешский историк В. Доубек в этой связи ссылается на письмо Раевского Ганке от 28 марта 1844 г.

¹² Впрочем, в уже упоминавшейся «Записке» есть ссылка, которая требует подтверждения, что «редакцией газеты «Москва» проводился в 1867 г. сбор на это дело». // ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2-а. Л. 104.

¹³ ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2-а. Л. 104–108 об. Октябрь 1870 г. Рукопись. Черновик. Судя по почерку, «Записка» была написана А. Ф. Гильфердингом. Это первый обобщающий документ, подводивший итоги деятельности С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного общества, связанной с появлением русского православного храма в Праге. Содержание «Записки» позволяет проследить, на какие моменты был сделан акцент в цепи событий вокруг церкви.

¹⁴ 3 февраля 1870 г. А. Ф. Гильфердингу была передана записка чешского публициста и общественного деятеля Ивана Яковлевича Вацлика (с 1868 г. он жил в Петербурге), с приложением письма из Праги Йозефа Коларжа (он же Осип Колар, 1830–1910), чешского филолога, писателя и поэта, преподавателя славянских языков Пражского университета. В нем он сообщал о предложении, только что поступившем в пражский Городской совет со стороны «каких-то англиканцев купить храм св. Микулаша». Как указано в этом послании, члены магистрата намного охотнее «уступили бы церковь св. Николая для православного богослужения». И Вацлик, и Коларж горячо поддержали эту идею, для реализации которой «вполне бы удалась подпись». Они рассчитывали на помощь императрицы, графа Толстого, графини Блудовой, которая «могла бы много пользы принести в высших сферах», и генерала Фадеева. Причем Коларж умолял членов Славянского комитета, «чтобы они решились купить или, по крайней мере, объявить о желании купить эту церковь». // ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2-а. Л. 6, 6 об., 7, 8, 8 об.

¹⁵ В письме к Раевскому, датированном 11 февраля 1870 г., тот сообщал, что вел речь с графом Комаровским и генерал-адъютантом при великом князе Константине Николаевиче А. Киреевым о костеле св. Микулаша, показывал последнему «объект». Одновременно заявлял, что если будет подтверждено согласие на его статус в качестве старосты, то он посмотрит на это дело более основательно. Сообщал он и о предложении англиканских верующих Городскому совету. Он обращался к отцу Михаилу с просьбой — выяснить точку зрения российской стороны. // Cesty na východ. Češi v korespondenci M. F. Rajevského. Editor Vratislav Doumek. Praha, 2006. S. 26–27. Brauner František Augustin — Michailu Fjodoroviči Rajevskému. Praha. 11. února 1870; ОПИ ГИМ. Ф. 347. Д. 12. Щ 530/4, Щ 530/8.

¹⁶ В документах граф А. Е. Комаровский, княгиня Голицына и княжна Шаликова представлены как «некоторые русские», жившие в Праге и заботившиеся об устройстве там православной церкви. // ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2 а. Л. 104.

¹⁷ Зарубежные славяне и Россия. № 190. С. 218–219. А. Е. Комаровский — М. Ф. Раевскому 26 ноября (8 декабря) 1869 г. Дрезден.

¹⁸ Именно так изложена позиция соредактора газеты «Политик» (Politik), органа Национальной партии, А. Е. Комаровским в письме к Раевскому от 27 декабря 1869 г. (8 января 1870 г.). Там же. С. 219.

¹⁹ Князь Николай Алексеевич Орлов (1827–1885) являлся российским посланником в Австро-Венгрии с 13 декабря 1869 г. до 2 мая 1870 г.

²⁰ ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2-а. Л. 9. Дрезден. 4 (16) февраля 1870 г.

²¹ Зарубежные славяне и Россия. № 192. С. 220–221. А. Е. Комаровский — М. Ф. Раевскому 30 января (11 февраля) 1870 г. Дрезден.

²² Комаровский подчеркивает любопытную деталь: переговоры с Городским советом вел шотландский миссионер, присланный для «обращения пражских евреев», не добившийся в данном отношении успехов, но возжелавший приобрести храм св. Микулаша.

²³ Оба деятеля совершенно определенно рассчитывали на то, что у членов царствующего дома и общества найдется четвертая или пятая часть суммы, потраченной в Париже.

²⁴ ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2 а. Л. 9, 9 об., 10, 10 об., 11, 11 об. Дрезден. 21 февраля (5 марта) 1870 г.

²⁵ Догмат о непогрешимости Папы был утвержден I Ватиканским собором в 1870 г. Согласно догмату, Папа, когда он выступает по вопросам веры и морали с амвона (ex cathedra), т. е. как пастырь всех христиан, обладает непогрешимостью. Второй Ватиканский собор (1962–1965) подтвердил этот догмат.

²⁶ В этой связи следует уточнить, что данная информация не соответствовала действительности. Однако остается неясным, кто же был автором такого утверждения — отец Михаил или же автор записки. // ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2-а. Л. 105 об.

²⁷ С 1865 г. —ober-прокурор Синода и одновременно министр народного просвещения.

²⁸ ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2-а. Л. 13. А. Ф. Гильфердинг — графу Толстому. 2 марта 1870 г. Копия.

²⁹ Там же. Л. 14 об.

³⁰ Там же. Л. 17. Обер-прокурор Святейшего Синода. Канцелярия. 12 марта 1870. № 24. Следует заметить, что некоторые члены комитета встали на сторону Раевского. Например, И. П. Корнилов считал его точку зрения убедительной. Аренда храма не обеспечила бы «вполне успеха», которого ждали от появления в Праге православной церкви. // ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2 а. Л. 21 об.

³¹ Зарубежные славяне и Россия. № 192. С. 220–221. А. Е. Комаровский — М. Ф. Раевскому 30 января (11 февраля) 1870 г. Дрезден.

³² В обсуждении, которое носило весьма конкретный характер, принял довольно узкий круг общественных деятелей. И в большинстве письменных отзывов речь шла о найме храма, приглашении иромского священника, временном приспособлении церкви к православному богослужению. Был специально определен круг проблем, требующих предварительного тщательного согласования. Среди них был и вопрос о правомерности богослужения иностранного подданного в Праге, и о приглашении священника из австрийских подданных православного исповедания, и др. // ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2 а. Л. 18, 19, 19 об., 20.

³³ Зарубежные славяне и Россия. № 193. С. 221. А. Е. Комаровский — М. Ф. Раевскому. 15 (27) февраля 1870 г.

³⁴ ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2 а. Л. 23, 23 об. Бланк. Секретарь Славянского благотворительного комитета в Москве. 7 марта 1870. № 235. Н. А. Попов — А. Ф. Гильфердингу.

³⁵ Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 970. И. П. Корнилова. Оп. 1. Д. 960. Л. 3 об.

³⁶ Там же. Л. 4.

³⁷ В Санкт-Петербурге рассчитывали на появление «особого хозяйственно-распорядительного комитета» во главе с Браунером. // ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2 а. Л. 108.

³⁸ Петр Николаевич Стремоухов (1828–1885), директор Азиатского департамента МИД России в 1864–1875 гг.

³⁹ ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2 а. Л. 105 об.

⁴⁰ «После предварительных объяснений с посланником в Вене князем Орловым и с протоиереем, граф Кутузов отправился в Прагу», — констатировало руководство С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета.

⁴¹ ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2 а. Л. 26. Гильфердинг — министру народного просвещения. 4 июля 1870 г. Л. 27; Отпуск С.-Петербургскому митрополиту Исидору. Кроме того, был определен узкий круг общественных деятелей, которым «совершенно конфиденциально» следовало передать эту информацию.

⁴² Literární archiv Památníku národního písemnictví. F. Adolf Patera. Michail Fjodorovič Rajevskij-Adolfu Pateroví, 10.8. 1870.

⁴³ В этой связи любопытно напомнить, что первоначальный запрос пражского Городского совета в случае покупки церкви равнялся 20 000 гульденов. На реконструкцию церкви Московский (Погодин, гр. Комаровский, кн. Черкасский, Аксаков и Самарин) и Петербургский распорядительный комитеты, «дабы православие могло явиться между чехами в достойном виде», «с подобающим благолепием» также планировали собрать 20 тыс. золотых червонцев. // ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2 а. Л. 108.

⁴⁴ РГИА. Ф. 797. Оп. 44. III отд. IV стол. Д. 37. Л. 2. Графу Д. А. Толстому — И. П. Корнилов.

⁴⁵ Как о великой удаче сообщал И. П. Корнилов Раевскому о пожертвовании 8 тыс. рублей Василием Львовичем Нарышкиным в январе 1873 г., для того, чтобы, «по крайней мере, покончить расчеты с Браунером». // ОПИ ГИМ. Ф. 347. Щ 530/4, Щ 530/8. 13(1) марта 1872 г.

⁴⁶ Константин Лукич Кустодиев служил в Ироме с 1869 г. В курортные сезоны 1871–1873 гг. приезжал в Карлсбад.

⁴⁷ ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 2 а. Л. 108 об.

⁴⁸ Там же. Л. 106.

⁴⁹ Там же. Л. 127 об.

⁵⁰ Там же. Л. 128. 10(22) декабря 1870 г. Протоиерей Константин Кустодиев — А. Ф. Гильфердингу. Председателю Славянского комитета в С.-Петербурге.

⁵¹ Там же.

⁵² Управляющий МИД Вейсман настаивал на том, что пражская церковь «по смыслу ст. высочайше утвержденного 1 мая 1867 г. положения о заграничных церквях православного исповедания не подлежит вовсе заведыванию министерства иностранных дел». Кроме того, требовалось высочайшее повеление для того, что иромский причт смог иметь постоянное пребывание вне места своего официального служения. // РГИА. Ф. 797. Оп. 41. Отделение 2. Стол 3. Д. 114. Л. 19. Бланк МИД. Департамент личного состава и хозяйственных дел. 9 июня 1871 г. № 1682.

⁵³ Там же, Л. 19 об. — 25.

⁵⁴ АВПРИ. Ф. № 159. Департамент личного состава и хозяйственных дел (далее ДЛС и ХД). Оп. 465. Д. 142. Прага. Православная церковь. Л. 20. 12 июля 1871 г. № 1975. Черновик. О. протоиерею Кустодиеву — управляющий делами А. Гамбургер.

⁵⁵ Тогда С.-Петербургская духовная консистория направила запрос с ходатайством о выдаче паспортов в МИД. На место настоятеля был назначен священник и законоучитель 1-й С.-Петербургской гимназии Александр Лебедев и дьякон московской епархии Петр Сперанский. Там же. Л. 26, 26 об.

⁵⁶ Всего к 1873 г. было израсходовано чуть более 53 559 австрийских гульденов.

⁵⁷ АВПРИ. Ф. ДЛС и ХД. Имущественные дела церкви. Оп. 465. Д. 142. Л. 43.

⁵⁸ РГИА. Ф. 970. Оп. 1. Д. 602. Л. 1, 1 об., 2.

⁵⁹ Эту идею он пытался внушить и протоиерею Лебедеву. Так, он напоминал о необходимости сохранения копий контракта, других документов, «желательно было бы составлять, мало по малу, церковный капитал на случай покупки здания, страхования от огня».

// ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 14. Л. 156. А. Лебедеву. — И. П. Корнилов. 20 июня 1875 г.

⁶⁰ ОПИ ГИМ. Ф. 347. Д. 41. И. П. Корнилов — М. Ф. Раевскому. 6 января 1873 г. Так, в письме к Раевскому он сообщал о желании «некоторых влиятельных и сочувствующих лиц» получить субсидию или пособие от правительства.

⁶¹ ОПИ ГИМ. Ф. 347. Д. 41. И. П. Корнилов — М. Ф. Раевскому. 31.01. 1874. Л. 1. В письме к Лебедеву несколько позднее Корнилов писал: «Московский комитет свалил на Петербургский ежегодную уплату 1200 руб. за наем здания».

⁶² АВПРИ. Ф. ДЛС и ХД. Имущественные дела церкви. Оп. 465. Д. 142. Л. 32, 32 об., 33, 33 об. Санкт-Петербург. 29 января 1875 г. К великому сожалению, это дело до сих «не расскречено». Автору были предоставлены изъятые из общего контекста листы с новой нумерацией.

⁶³ Там же. Л. 34–43. Письмо А. А. Лебедева — И. П. Корнилову (его черновик был отправлен Раевскому) раскрывает многие детали появления этой записи. В частности, в нем говорится, что К. П. Победоносцев после свидания с государственным канцлером Горчаковым и «с его ведома» принял на себя редакцию письма и Записки к Е. П. Новикову. Оба документа за подпись лиц, «участвующих в устройстве пражской церкви и интересующихся ее судьбой, отправлены в Вену». // ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 14. Л. 120.

⁶⁴ АВПРИ. Ф. ДЛС и ХД. Имущественные дела церкви. Оп. 465. Д. 142. Л. 42. Любопытно назвать хотя бы несколько подписантов, ссылавшихся на императорский патент 1874 г., «коим объявлена в пределах Австрии общая для всех свобода — не только вероисповеданий, но и открытого отправления богослужений по обрядам каждого вероисповедания». Список открывался такими именами как Константин Победоносцев, член Государственного совета; граф Суворов Рымникский, гофмейстер двора его императорского величества; Александр Киреев, адъютант великого князя Константина Николаевича; Александр Башмаков, гофмейстер двора его императорского величества; Михаил Островский, статс-секретарь, товарищ Государственного контролера; Николай Кидашевков, член Совета министра финансов, управляющий Государственным казначейством. Завершал список Аполлон Майков, действительный статский советник.

⁶⁵ ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 14. Л. 121–123 об.

⁶⁶ Во время урегулирования конфликта А. Лебедев дважды ездил в Вену и оба раза вместе с гостиницы останавливался у Раевского, причем во второй раз проживал у него 8 дней. Там же. Л. 139.

⁶⁷ Там же. Л. 122 об.

⁶⁸ «Если бы тогда о. Лебедев отнесся с этим делом в посольство, дело было бы теперь улажено», — уточняет он.

⁶⁹ В этой связи уместно напомнить, что в конце 60-х годов сам Раевский вполне допускал такой вариант.

⁷⁰ В конце января 1874 г. Лебедев «конфиденциально» писал в Петербург: «Слава Богу, кажется, все кончится благополучно. Из Вены я получил успокоительное известие, что посол наш горячо принял за дело и церковь будет взята под покровительство посольства. Теперь [идет] поиск виноватого. Готов принять за всех вину, лишь бы дело уладилось». // ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 14. Л. 116. А. А. Лебедев — И. П. Корнилову. 24 января 1875 г. Прага.

⁷¹ Этот пассаж в письме Раевского объясняет многое и в судьбе Карлсбадской церкви Петра и Павла, каким образом она была воссоединена с Пражской. Раевский далее писал: «Теперь же и в Карловарской нет священника. О. Кустодиев отказался еще прошлым летом, а теперь бедный лежит на смертном одре».

⁷² Раевский предложил такой текст: «que notre dernière opinion est par nous approuvée». // ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 14. Л. 125–126.

⁷³ Она гласила: «Nous n'avons rien contre votre dernière opinion sont le conseil de la personne principalement intéressée». // Там же. Л. 127.

⁷⁴ ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 14. Л. 128.

⁷⁵ Все функции духовенства ограничивались стенами храма. При этом не воспрещалось совершать требы на дому, даже для австрийских подданных, например, исповедовать и причащать больных, служить молебны. Другие же таинства, крещение, брак, погребение могли совершаться лишь после получения официального разрешения местных властей. Для Лебедева было важно, что среди условий дальнейшего существования пражской церкви «о Карлсбаде — ни слова».

⁷⁶ Там же. Л. 53. Ведомство православного исповедания. 9 октября 1875 г. № 3388. Юрий Толстой (за обер-прокурора) управляющему МИД Ненарокомову. В депеше сообщалось, что Св. Синод «в виду Вашего согласия» утвердил инструкцию для руководства настоятеля церкви в Праге.

⁷⁷ ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 14. Л. 150–151. М. Ф. Раевский — И. П. Корнилову. Вена. 8 апреля 1875 г.

⁷⁸ Его «заботливи» были поручены» несколько групп предметов. Среди них были «облачение для священника и дьякона, прибор сребро-позлащенных сосудов для причастия в бауле, святыни на 12 листах в футляре, икона двунадесяти праздников; две небольшие иконы Спасителя и Богородицы для церковных врат; пять икон, предназначенных для аналоя, в золоченых ободах: св. апостолов Петра и Павла, св. Кирилла и Мефодия, св. равноапостольного князя Владимира, св. Александра Невского, св. царицы Александры. // ЦГИА Санкт-Петербурга. Ф. 400. Оп. 1. Д. 14. Л. 171–171 об. Ивану Петровичу Корнилову — секретарь ее величества, тайный советник Петр Алексеевич Мориц. 30 апреля 1876 г. № 687. Эти дары были настолько хороши, что возникла идея оставить их до осени 1875 г. в России, чтобы можно было показать их членам С.-Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета. // Там же. Л. 174.

⁷⁹ Киселькова Н. В. Российский фактор в общественно-политической жизни чехов в 50-е — 70-е гг. XIX в. С. 30.

Л. В. Кузьмичева

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МОСКОВСКИХ СЛАВЯНОФИЛОВ ПО УКРЕПЛЕНИЮ ПОЗИЦИЙ СЕРБСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СЕРЕДИНЕ XIX В.

Заявленная тема в отечественной историографии не нова. Ею занимались в дореволюционной России (И. С. Аксаков, Н. А. Попов, А. Ф. Гильфердинг, М. П. Погодин, А. И. Александров), обращались к этим сюжетам и русские историки в эмиграции (А. Л. Погодин, В. А. Маевский). Новое развитие это направление в изучении истории русско-сербских отношений получило после введения в научный оборот отечественным историком, автором фундаментальных работ по истории славянских комитетов С. А. Никитиным целого пласта новых источников. Прежде всего, это фонды славянских комитетов и материалы русской периодической печати. Дополнила этот массив источников И. В. Чуркина — ученица и последовательница С. А. Никитина. Она вместе со словацким ученым В. Матулой исследовала и подготовила к печати материалы фонда М. Ф. Раевского, внесшего огромный вклад в укрепление связей России с зарубежными славянами¹.

Священник, общественный деятель, дипломат, в 1843—1884 гг. настоятель церкви при российском посольстве в Вене — М. Ф. Раевский на протяжении сорока с лишним лет координировал деятельность по развитию и укреплению русско-сербских церковных связей. В своих донесениях и отчетах в министерство иностранных дел России он давал взвешенную и объективную картину положения православной церкви в Австрийской империи и на Балканах. Всестороннему изучению роли М. Ф. Раевского в укреплении русско-югославянских связей и отношений посвящена монография И. В. Чуркиной, увидевшая свет в 2011 г.

Обращаясь к характеру русско-сербских отношений в Новое время, следует напомнить, что последние сто лет историками нашей страны почти полностью игнорировалась, казалось бы, очевидная истинаО приоритете именно духовного фактора в этих отношениях. Для активных творцов русской политики на Балканах православие было не только и не столько инструментом для проведения своей линии во внешней политике, оно было основой их мировоззрения, а его сохранение и защита были одной из главных политических задач. Развал Османской империи никогда не входил в русские планы, однако защита православия и православных жителей Турции от посягательств на их религиозную свободу всегда была важным пунктом в российско-турецких отношениях. И тогда, когда Порта не в состоянии была гарантировать своим подданным сохранение православия как системы, российское правительство считало нужным вмешиваться, в том числе и вооруженным

путем. В XIX в. Россия участвовала в четырех войнах с Турцией, последняя из которых (1877–1878 гг.) привела к созданию независимых славянских государств Сербии и Черногории, а также автономного княжества Болгарии.

Русско-сербские церковные связи развивались в середине XIX в. в традициях, заложенных в предшествующие столетия. Это, прежде всего, материальная помощь деньгами, утварью, богослужебными книгами сербским церквям и монастырям. И, конечно же, дипломатическая поддержка, которую оказывал православным подданным султана российский МИД через своего посланника в Константинополе и консулов на Балканах.

Церковная жизнь сербов осложнялась раздробленностью сербского этнического пространства. Сербский народ к началу XIX в. был разделен не только политически, находясь в составе Османской и Австрийской империй, он подчинялся и разным церковным юрисдикциям. Собственно, речь идет о трех разных церковных территориях.

Во-первых, это большая часть сербского населения, находившаяся в составе Османской империи и подчинявшаяся Константинопольской патриархии. Во-вторых, это собственно территория Белградского пашалыка, получившая в 1830 г. статус автономного Сербского княжества. И, наконец, это около полутора миллионов сербов, проживавших на территории Австрийской монархии, церковным главой которых был карловачкий митрополит (с 1848 г. — патриарх). Кроме этих трех церковных общин, существовали еще и сербские обители на Афоне.

Таким образом, русско-сербские церковные связи во многом зависели от политических отношений России с Турцией и Австрией. В тех случаях, когда возникали политические затруднения, помочь церковной жизни южных славян оказывали российские благотворительные организации.

Монастыри и церкви Старой Сербии, Боснии и Герцеговины, других районов нуждались в постоянной поддержке не только политической, но и материальной. Эту поддержку осуществляли как официальные церковные и политические организации Российской империи, так и частные лица. Большую роль в деле налаживания систематической, адресной помощи православным духовным лицам и учреждениям в Османской империи сыграли частные благотворительные организации. Одним из лидеров такого кружка была известная петербургская придворная дама графиня А. Д. Блудова³. Особенно интенсивной и разнообразной стала деятельность ее благотворительного кружка в Петербурге после назначения на должность настоятеля русской посольской церкви в Вене М. Ф. Раевского. Человек одаренный, начитанный, владеющий языками, он был хорошо осведомлен о ситуации в Австрии и Турции и стал координатором русской помощи балканским славянам. Его обширная переписка свидетельствует о многочисленных контактах с сербскими и русскими общественными и политическими деятелями. Одним из постоянных его адресатов была А. Д. Блудова, которая получала от него информацию, куда и какую следует направить помочь.

После признания автономии Сербского княжества в 1830 г. начинается новый этап по укреплению сербской национальной церкви. В Белграде в 1832 г., под юрисдикцией Константинопольского патриархата, была учреждена автономная митрополия, получившая в 1879 г. автокефалию, признанную Вселенской патриархией.

Сербский митрополит Петр Йованович (1833–1859 гг.) понимал необходимость укрепления национальных церковных кадров. В 1836 г. он основал в Белграде первую семинарию, ставшую центром по подготовке духовенства. В 1846 г. для обучения в Киевскую духовную семинарию приехали шесть сербских учащихся. Среди этих первых русских стипендиатов был и Милое Йованович, ставший впоследствии преемником митрополита Петра под именем Михаила, митрополита сербского. С именем этого выдающегося церковного и политического деятеля связаны развитие и становление сербской богословской литературы, реорганизация церковной структуры, подготовка священнослужителей. После окончания в 1849 г. Киевской духовной семинарии, а затем Киевской духовной академии он в 1853 г. был пострижен в монахи с именем Михаил.

По возвращении на родину в 1854 г. он занял пост епископа шабацкого, а уже в июле 1859 г. был избран сербским митрополитом. Дважды занимал митрополит Михаил высший церковный пост Сербского княжества: с 1859 по 1881 гг. и затем после нескольких лет политической эмиграции — с 1889 по 1898 гг. Роль и место митрополита Михаила в укреплении и расширении сербо-русских связей далеко выходят за рамки только церковных отношений. Он активно участвовал в политической борьбе в Сербии, а находясь в вынужденной эмиграции, даже готовил государственный переворот в своей стране⁴.

Митрополит Михаил был одним из активных деятелей по укреплению русско-сербских духовных связей. Самыми верными его союзниками на этом поприще были московские славянофилы.

Современный исследователь русско-сербских церковных связей А. А. Поповкин, много и плодотворно публикующийся в интернет-изданиях, изучая биографию митрополита Михаила, пришел к выводу, что «есть основания предполагать, что он встречался и со славянофилом, питомцем оптинских старцев Иваном Киреевским»⁵ еще в 1853 г. Познакомившись с этим лидером московского славянофильского круга, митрополит Михаил установил впоследствии прямые контакты и с деятелями Московского славянского комитета, состоял с ними в переписке и даже принимал участие в их заседаниях. Митрополит информировал своих московских корреспондентов и о состоянии церковных дел в соседней Австрии, где обнаружились резкие противоречия между духовенством, возглавляемым патриархом Самуилом, и либеральной партией Светозара Милетича.

Области компактного проживания сербов в Австрии, получившие в 1848 г. название Воеводина, находились под пристальным вниманием М. Ф. Раевского. Он состоял в переписке с церковными иерархами края. Особенно интенсивной эта переписка стала в связи с ситуацией, сложившейся в Воеводине в ходе революции 1848–1849 гг⁶. Территории, населенные сербами, стали ареной революционных сражений, и многие православные храмы и монастыри были разорены и разрушены венгерскими революционными войсками. За помощью к России обратился избранный на пост патриарха митрополит Раячич. По его просьбе Раевский написал о бедственном положении сербской церкви в Австрии А. Д. Блудовой, а та, после переговоров с обер-прокурором Синода графом Протасовым, посоветовала патриарху обратиться к русскому правительству⁷.

Раячич направил с просьбой о помощи в восстановлении разрушенных храмов русскому императору Николаю I письмо, которое вскоре было опубликовано в «Северной пчеле»⁸. Эта публикация, так же как и цикл статей М. Ф. Раевского о бедственном положении Воеводины, появившийся в 1848–1849 гг. на страницах «Северной пчелы», способствовали получению разрешения русского Святейшего Синода в течение года собирать пожертвования в русских церквях в пользу сербов Воеводины. Наряду с этим и кружок графини А. Д. Блудовой начал активную работу по сбору пожертвований. На собранные дамами средства удалось восстановить и снабдить церковной утварью и богослужебными книгами более сотни церквей и несколько народных школ⁹. Сербский патриарх Раячич высоко оценил эту помощь России воеводинским церквям¹⁰.

В ходе работы над публикацией сербско-русского сборника документов «Москва-Сербия, Белград-Москва»¹¹ составителями был исследован большой массив переписки митрополита Михаила с Московским славянским комитетом, прежде всего по церковным вопросам. В ходе исследовательской работы удалось реконструировать совместную деятельность митрополита Михаила и лидеров славянских комитетов по трем главным направлениям:

Первым направлением стала подготовка будущих кадров священнослужителей и преподавателей духовных училищ и церковноприходских школ, как в Княжестве, так и в целом в османской части сербского языкового ареала. Славянофилы давно размышляли над тем, как помочь сербам в восстановлении традиций духовной жизни.

Стихийный, «домашний» характер сербского православия был хорошо известен в России, неоднократно являлся предметом анализа в славянофильских (и не только) изданиях. Вполне закономерной явилась идея, рожденная в кругах московской профессуры, — о необходимости подготовки грамотных, хорошо образованных женщин, будущих матерей семейств. Для девочек из южнославянских земель уже существовал южнославянский пансион, но его работа была непродуктивной. Решено было создать два училища — одно при Фундуклеевской гимназии в Киеве, другое при московском Алексеевском монастыре. Собственно последнее и стало предметом особой заботы Московского славянского комитета. Обширная переписка Н. А. Попова, митрополита Михаила и настоятельницы монастыря матушки Антонии свидетельствует о необыкновенно серьезном подходе к делу. Это касалось не только подбора собственно кадров учащихся, но и, прежде всего, учителей. К созданию училища было привлечено и министерство иностранных дел. Н. А. Попов регулярно сообщал о состоянии дел в Азиатский департамент МИД, откуда поступали средства на обучение «славянских девиц»¹². Девочек обучали не только закону божьему, правописанию, но и геометрии, физике, пению, рисованию. Особое внимание уделялось изучению родного, сербского языка. Лучшая из воспитанниц, Екатерина Стойкович, и сама преподавала в пансионе. В сербской литературе есть свидетельства о судьбах других воспитанниц пансиона. На родине они занимались по преимуществу педагогической работой.

Важнейшая роль отводилась, конечно, собственно сербским церковным иерархам. Они, как пастыри своего народа, должны были соответствовать этой высокой

миссии. Конечно, это в идеале, но и в России не всегда можно было найти абсолютно безупречных служителей церкви. Интересна в этом отношении записка российского МИД начала XX в. о сербах- выпускниках русских духовных учебных заведений. В ней дана емкая и яркая характеристика не только сложившейся карьеры бывших русских воспитанников, в том числе и стипендиатов Московского славянского комитета, но и их личных качеств. Российское руководство пристально следило за судьбой подготовленных в России священнослужителей, рассчитывая, что они будут способствовать как укреплению православия на сербских землях, так и развитию русско-сербских связей.

Второе направление деятельности Московского славянского комитета — это всесторонняя материальная помощь православным церквам на Балканах и церковноприходским школам, в том числе и строительство новых храмов.

Славянский комитет активно собирал частные пожертвования, чтобы «доставлять южным славянам денежные средства на пользу церквей, училищ и других истинно полезных учреждений», «доставлять им пособия книгами, утварью, всем тем, что может способствовать к поддержанию православия, в отношении к церквам и училищам», и, «наконец, вспомоществовать в Москве молодым славянам, приезжающим для образования»¹³.

Результатом этой деятельности стало строительство нескольких новых храмов в Южной Сербии (Ниш) и в Боснии, а также помочь в ремонте монастырей и церквей. Повседневная церковная жизнь требует больших вложений для покупки богослужебных книг, церковной утвари, облачения. Эта работа также активно осуществлялась Московским комитетом вместе с Св. Синодом и Азиатским департаментом МИД. Особое место здесь принадлежало и частным лицам — жертвователям, в основном из числа купечества.

Третье направление в деятельности Московского славянского комитета в деле укрепления позиций сербской церкви — было открытие Сербского подворья в Москве.

Благодаря активному сотрудничеству митрополита Михаила с деятелями Московского славянского комитета удалось решить один из самых важных и сложных вопросов русско-сербских церковных связей — открыть в 1874 г. в Москве постоянное представительство сербской церкви, Сербское подворье. Этому значимому событию посвящен целый раздел упомянутой выше публикации документов¹⁴.

Работа над документами показала, что в подготовке открытия подворья активно участвовало и российское министерство иностранных дел. Именно оно через своих представителей в Сербии проверяло благонадежность кандидатов на пост настоятеля подворья. Критерием благонадежности служила политическая деятельность сербских священнослужителей. И здесь совпали мнения Св. Синода, МИД и Московского славянского комитета. Либеральные умонастроения сербского духовенства, в том числе и самого митрополита Михаила, активного члена Либеральной партии Сербии, вызывали в России серьезные опасения относительно будущего сербской церкви.

Четвертым направлением было достижение церковного единства сербского народа. Это означало решение в ближайшем будущем проблемы взаимоотношений между иерархами различных церковных юрисдикций: Сербского княжества, карловацкой митрополии в Австрийской монархии, Константинопольской патриархии и черногорской митрополии. Перспектива объединения сербского народа ставила неизбежной задачу создания сербской автокефальной церкви, а соответственно и сербского патриаршества. На этом пути было немало преград, в том числе и внутри сербского духовенства.

Нестроение в поместных церквях было хорошо известно славянофилам. Большую роль в информировании их играл М. Ф. Раевский. Характерен в этой связи комплекс документов переписки карловацкого митрополита Раячича и М. Ф. Раевского периода революции 1848–1849 гг.

Будущее объединение сербского народа предполагало решение вопроса о взаимоотношениях православных сербов из Австрии (так наз. «пречанцев»), сербов Османской империи (так наз. «турецких сербов») и сербов Княжества («сербиянцев»). Не менее сложным был вопрос о взаимоотношениях католиков и православных в будущем государстве. Этим проблемам много места было уделено в знаменитом труде «К сербам. Послание из Москвы»¹⁵, подготовленном московскими славянофилами в 1860 г. Автором этого обширного текста, опубликованного в Лейпциге, был А. С. Хомяков, который на протяжении многих лет серьезно изучал реалии сербской жизни.

По мнению Хомякова, идеологической основой сербского государства, несмотря на либеральные доктрины его устройства, должно быть православие, а не идеализм или материализм.

Не обойдена была им вниманием и специфически сербская проблема — распыленность сербского народа, наличие колоссальной сербской диаспоры. К тому времени свыше миллиона сербов проживали на территории Австрии, где они имели церковно-школьную автономию, где преуспевали, сформировали слой зажиточных и образованных людей и даже создали, наряду со школами, гимназиями и типографиями, свои научные учреждения в рамках Матицы Сербской.

Опасаясь, что именно австрийские сербы и будут пропагандистами тотальной европеизации и секуляризации, Хомяков писал о них: «А их просим мы не слишком доверять своей мнимой мудрости и помнить, что они приступили к вашему союзу не как чистейшие и безусловно лучшие, но напротив того как люди несколько искашенные и требующие так сказать внутреннего омовения от иноземной проказы».

Русские славянофилы были настроены на решительную критику происходящего в Сербии сближения с католицизмом. Это прослеживается в тексте «Послания».

О реакции на «Послание» в католической среде красноречиво писал М. Ф. Раевскому в Вену русский вице-консул в Риеке (Фиуме) Василий Федорович Кожевников, который в 1859–1860 гг. был секретарем русского посольства в Белграде. Кожевников весьма критически отнесся к «Посланию», аргументируя это тем, что в нем были оскорблены чувства верующих католиков-славян. В письме к Раевскому от 27 ноября 1861 г. из Риеки он пишет: «Не надо забывать, что славяне-католики были страшно обижены в «Послании из Москвы». Вспомните только, почтеннейший Михаил Федорович, что говорилось в «Послании» о католиках; выписываю здесь несколько строк (стр.32) “... да будет он (т. е. славянин-католик) Вам все еще

братом, хотя несчастным и ослепленным! Но да не будет уже он ни законодателем, ни правителем, ни судьею, ни членом общинного схода, ибо иная совесть у него, иная у Вас [...]”¹⁶ Кажется, этого одного достаточно, чтобы понять, что кроаты (хорваты — Л.К.) должны были *по всем законам здравого разума* оскорбиться и поудержать несколько свою симпатию к *единоплеменным братьям* русским, которые так неосторожно — и даже неловко — бросили в них камень, да еще откуда — из Москвы! Как хотите, а промах сделан, и едва ли скоро можно будет изгладить неприятное впечатление, произведенное на хорватов «Московским посланием». Дай Бог, чтобы кроаты поскорее позабыли эту ошибку и извинили бы славянофилов, не думавших, быть может, их оскорбить. От души желаю, чтобы *подобных приветствий* славянам со стороны наших лучших и честных деятелей не возобновлялось»¹⁷.

По-видимому, ответ М.Ф. Раевского был очень резким и направленным в оправдание и защиту хомяковского послания, ибо уже 19 декабря 1861 г. Кожевников пишет обширное письмо из Рагузы, в котором объясняет причины своего неприятия «Послания»: «Да разве я писал Вам когда-нибудь, что восстаю против *живых и спасительных истин* «Московского послания»? Удивляюсь и искренно со- жалею, что Вы дали такой превратный смысл словам моим. Я не защищал ни папизма, ни католической веры. Я сказал только, что католики (хорваты, разумеется) имели полное право обидеться, прочитав некоторые страницы «Московского по- слания». Детально разъяснив эту свою позицию тем, что «появление этой книжки не вовремя наделало много вреда нам и, может быть, даже усилило в католиках-сла- вянах недоверие к России»¹⁸.

Итак, московские славянофилы не только хорошо знали состояние церковной жизни на сербских землях и знакомили с ним через свои периодические издания широкую общественность. Они занимали деятельную позицию по укреплению позиций православия в Сербском княжестве, используя для этого целый арсенал средств. Это и материальная помощь православным храмам на Балканах, и формирование новых, хорошо образованных кадров сербского духовенства. Лучшие умы московских славянофилов — А.С. Хомяков, И.С. Аксаков, А.Ф. Гильфердинг, Н.А. Попов — в своих богословских, исторических и публицистических трудах предлагали планы совершенствования сербских церковных институтов, программу нравственного и духовного воспитания сербского народа. В Сербии их предложения встречались неоднозначно, были и ярые противники русского вмешательства в строительство нового сербского государства. Но усилия московских славянофилов не пропали даром, они способствовали формированию в сербской православной церкви нового образованного слоя священников и монашествующих, среди которых просияли впоследствии имена светочей православия Николая Велимировича и Иустина Поповича.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Зарубежные славяне и Россия. Документы архива М.Ф. Раевского. 40–80 годы XIX века / М., 1975; Југословени и Русија. Документи из архива М.Ф. Рајевског. 40–80. година XIX века. Том II. Књига I. Београд, 1989.

² Чуркина И. В. Протоиерей Михаил Федорович Раевский и югославяне. М., 2011.

³ О деятельности кружка графини А. Д. Блудовой см: Чуркина И.В. К вопросу о первом русском обществе помощи югославянским народам // Балканские исследования. Вып. 10. Общественные и культурные связи народов СССР и Балкан. XVIII–XX в. М., 1987. С.62–75.

⁴ Об этом красноречиво свидетельствует переписка митрополита Михаила с лидером сербской политической оппозиции Николой Пашичем, опубликованная А. Л. Шемякиным: *Митрополит Михаило и Никола Пашић. Емигрантска переписка (1884–1888)*. Београд, 2004.

⁵ http://www.ruscline.ru/analitika/2010/05/07/blagotvoritelnost_mitropolita_serbskogo_mihaila_jovanovicha/

⁶ О сербской православной церкви Воеводины см.: Достян И.С., Карасев А.В. Православная церковь и складывание сербской нации // Роль религии в формировании южнославянских наций. М., 1999. С. 185–188.

⁷ Письма графини Блудовой М. Ф. Раевскому по вопросу помощи воеводинским церквям и монастырям см : Јутословени и Русија. С.43–96.; Зарубежные славяне и Россия. С. 47–53.

⁸ Зарубежные славяне и Россия. С. 63.

⁹ Там же. С. 64.

¹⁰ Москва — Србија, Београд — Русија = Москва- Сербия, Белград- Россия. Документа и материјали. Сборник документов и материалов. Том 2=Т.2. Друштвене и политичке везе 1804–1878. Общественно-политические связи 1804–1878 гг. Београд —Москва / Белград—Москва, 2011. С.201–203.

¹¹ Москва — Србија, Београд — Русија = Москва- Сербия, Белград- Россия.

¹² Архив внешней политики Российской империи. Ф.146 (Славянский стол). Опись 495. Д. 11313 (1870–1879). Об учреждении пансиона в Москве для южно-славянских девиц. Л. 2–2об, 4–4об., 5–5об., 8, 10–10 об., 11, 11 об., 17, 17 об., 18–18 об., 43–43 об., 44, 48–48 об., 49, 50–50 об., 51–51 об., 52–52 об., 53–53 об., 54, 55, 55 об., 56–56 об., 58–58об.

Д. 12737 (1862–1873) Отпуск денег на воспитание славян в Москве.

Л. 9–9об., 10–10об., 12, 18–18об., 20–20 об., 21–21об., 23, 40–40 об., 41–41 об., 43–43 об., 46 об., 47, 48–48об.

¹³ Краткий отчет о десятилетней деятельности (1858–1868 гг.) Славянского благотворительного комитета в Москве, составленный секретарем его Н. А. Поповым. М. , 1868. С. 2–3.

¹⁴ Москва — Србија, Београд — Русија = Москва — Сербия, Белград — Россия. С.282–323.

¹⁵ Подробнее о характере «Послания к сербам» см.: Кузьмичева Л.В. А. С. Хомяков и сербский вопрос// А. С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист. (Сборник статей в 2-х томах.) Том.1. М., 2007. С. 89–105.

¹⁶ Следует отметить, что вырывая из контекста эту цитату, В. Кожевников коренным образом изменяет смысл этого положения в тексте А. С. Хомякова. Речь идет не обязательно о католиках, речь идет о том, что неправославные не могут руководить сербским государством и обществом. В целом же речь идет о свободе вероисповедания, свободе совести. Вот начало цитаты из издания, которое было у Кожевникова : «Да будет же всем полная свобода в Вере и в исповедании ее! Да не терпит никто угнетения или преследования в деле Богоизвестия или Богопоклонения! Никто, хотя бы он был, чего Боже избави, совратившимся с пути истинного Серба!! Да будет он вам еще братом, хотя несчастным и ослепленным!» // К Сербам. Послание из Москвы. Лепциг. У Франца Вагнера. 1860. С.32.

¹⁷ Зарубежные славяне и Россия. С. 213.

¹⁸ Там же. С. 214.

ХОРВАТСКОЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВО ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В. И ВОСПРИЯТИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ М. Ф. РАЕВСКОГО В ХОРВАТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

ВВЕДЕНИЕ – ХОРВАТСКАЯ СЛАВЯНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Вопрос об укоренности и известности славянской идеи среди хорватов является предметом споров, так же как и давние традиции хорватско-славянских, точнее, хорватско-русских связей, осуществлявшихся и развивавшихся в течение многих столетий. Переломным моментом в развитии межславянских связей и восприятии панславистских идей и концепций, которые в прежние столетия проявлялись именно среди многочисленных хорватских писателей и общественных деятелей, стал конец XVIII — начало XIX в.

Славянофильское движение, которое во второй половине XVIII в. дало импульс развитию славяноведения, в первой половине XIX в. находилось на подъёме и стало носить всеобъемлющий характер. Вопреки этому, во второй половине XIX в. различия в понимании того, что такое славянство, и того, как должно выглядеть межславянское сотрудничество, все чаще давали о себе знать. В особенности это касалось взглядов на межславянские контакты, вследствие чего славянофильство как культурное явление постепенно превращалось в политическое¹.

В течение более чем ста лет (1800–1918) понимание и значение термина «панславизм» менялось в зависимости от внутри- и внешнеполитических перемен и интересов отдельных славянских народов и стран. Начиная с эпохи Просвещения, через романтизм и вплоть до модернизма, это идеино-политическое и культурное течение, чьей целью было укрепление межславянских связей и славянской взаимности, по-разному воспринималось в славянском мире, в зависимости от страны, где эта идея распространялась. Хотя культурное сотрудничество славян было систематическим и нередко приносило свои плоды, можно сказать, что в течение XIX в. оно все же находилось в тени политических разновидностей панславизма.

На формирование славянофильских движений в равной степени влияли интересы каждого славянского народа, как объективные, так и субъективные, а также западноевропейские общественно-политические движения, которые не могли не отразиться на развитии славянских народов Центральной и Юго-Восточной Европы. Все это в конечном итоге повлияло на кристаллизацию двух главных панславистских течений: культурного и политического. И пока одни все еще надеялись на политическое объединение славянских народов в виде федерации равноправных народов, другие выступали за политическое единство под предводительством отдельных, самых многочисленных славянских народов, таких как русские

и поляки. С другой стороны, большая часть сторонников идеи славянской взаимности не воспринимала панславизм как политическое движение. Они видели в нем культурное течение или просто возможность укрепить связи с другими славянскими народами и при этом громко заявить о принадлежности к собственному народу и к славянству в целом.

ХОРВАТСКОЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВО ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

В контексте культурно-исторического, а также общественно-политического развития хорватского народа славянофильская идея являлась не только основой для межславянского сотрудничества, но и была отправной точкой для формирования государственно-правовых и культурных основ хорватской национальной идентичности. Дополнительным стимулом для этого было и существование хорватов с другими славянскими народами в рамках Габсбургской монархии (позже Австро-Венгрии), что не только утверждало принцип взаимности, но и ставило на повестку дня вопрос об объединении славянского элемента, что диктовалось необходимостью борьбы с германизацией и мадьяризацией.

В связи с этим славянофильские течения нашли свое конкретное воплощение в движениях национального возрождения отдельных славянских народов в 30–40-е годы XIX в. Хотя эти движения частично основывались на славянофильских и панславистских течениях предыдущих столетий, они в разной степени (хотя не всегда в полной мере) проявлялись у разных славянских народов. Во многом этот путь зависел от обстоятельств исторического развития того или иного народа. Все народы делились на три группы: те, у кого была своя государственность, те, у кого ее не было, и те, которые ею обладали, но утратили. Вопреки этому, у славянских народов Габсбургской монархии уже в первой половине XIX в. была распространена идея о создании великого славянского союза, что в результате ускорило рост национального самосознания у каждого из этих народов. Но, хотя условия культурно-политического и экономического развития у славян Австро-Венгрии были во многом схожими, специфические характеристики их исторического развития способствовали тому, что у одних народов эти процессы проходили быстрее, тогда как другие могли только следовать имевшимся образцам. С другой стороны, панславистские идеи, на основе которых частично формировалось и иллирийское движение, стали частью и хорватского национального возрождения в целом.

Хотя иллирийское движение прежде всего было отражением хорватских национальных стремлений, направленных, в первую очередь, на защиту хорватской государственности от венгерской угрозы, а также объединение и обособление хорватских земель от Венгрии, идея «*Великой Иллирии*» или «*иллирийской народности*» влияла на представление о южных славянах как об одном народе, что повлекло за собой возможность объединения югославянских народов и стран. В таких исторических условиях эта идея выглядела почти неосуществимой. Хотя признаки такой возможности, с одной стороны, были своеобразным доказательством хорватских общеславянских стремлений, сдержанность и даже опасения возможных участников такого объединения указывали на все проблемы, которые могли

повлечь за собой любые межславянские контакты. И не только в указанный период, но и в будущем.

Революционные события, которые начались во Франции и захватили всю Европу, в Габсбургской монархии ознаменовались падением режима Меттерниха и революцией в Венгрии. Требования венгров напрямую затрагивали как положение невенгерских народов, так и взаимоотношения Венгрии с Австрией. То, что венгры требовали для себя того, чего не хотели признавать за другими народами, стало дополнительным стимулом для славянских народов решать национальные проблемы политическим путем, который бы устраивал всех. Хотя славяне Габсбургской монархии в основном поддерживали главные идеи революции, политика австрославизма стала основным инструментом противодействия венгерским радикальным стремлениям. Основываясь на естественном праве, славянские народы стали требовать федерализации монархии и расширения свобод для всех славян, что Вена в тех условиях и решила использовать. В то же самое время на славянском съезде в Праге 1848 г. открыто высказывались панславистские идеи. Но после провозглашения славянской взаимности на этом съезде выявились и противоречия между славянскими народами. Наряду с внутренними межславянскими спорами, на славян монархии в то время повлияло и решение официальной России встать на защиту Австрии, что было вызвано страхом распространения революции на российской территории. Российский император Николай I подавил революцию в Венгрии, отправив туда войска под руководством генерала Паскевича, и тем самым спас Габсбургскую монархию. И тогда как мотивы официальной России были вполне очевидны, настроения поляков в 1848–1849 гг. определялись тем, что они видели в венграх и их революционных силах союзников в борьбе против своих вечных врагов — Австрии и России. Этот пример указывает на характер проблем межславянских отношений, обремененных неразрешимыми проблемами, уходящими своими корнями глубоко в историю.

После окончания революции победу праздновали консервативные силы. В империи установился режим неоабсолютизма. Но постреволюционный период отличался от предреволюционного тем, что был проведен ряд внутриполитических реформ, наиболее важной среди которых была реорганизация и обновление системы образования. Эти относительно либеральные и значительные для славян перемены не коснулись внешней политики, которая характеризовалась столкновением интересов Австрии и России на Балканах, особенно в южнославянской среде. Отпор русскому доминированию на Балканах вылился в создание антирусской коалиции западноевропейских стран (Великобритания, Франция, Королевство Сардиния) и Османской империи (Крымская война, 1853–1856 гг.)². Поддерживая интересы Запада в ущерб и так потерпевшей поражение России, Австрия подорвала солидарность двух консервативных монархий, что в дальнейшем повлияло на характер австро-российских отношений.

Провальная внешняя политика Австрии, чьим следствием были финансовые потери и человеческие жертвы, привела к межнациональным столкновениям внутри страны. Единственную возможность добиться осуществления своих прав и интересов в таких условиях славяне Габсбургской монархии видели в ее переустройстве на федералистических конституционных началах, но это не устраивало Вену.

Вопреки открытым протестам славян, в 1867 г. было заключено австро-венгерское соглашение, которое провозглашало двуединую монархию. Попытка снизить межнациональную напряженность в стране при помощи этого соглашения привела только к ее росту. Недовольство славян преобразованием государства на дуалистических началах и игнорированием их прав отразилось в высказывании Франтишека Палацкого: «В тот день, когда был провозглашен дуализм, появился и панславизм в его наименее приемлемом виде»³. Всеобщее недовольство славян Австро-Венгрии являлось благодатной почвой для развития политических концепций, направленных против монархии, которые в условиях Восточного кризиса (1875–1878) приобретали еще большее значение. В связи с этим любые формы межславянского сотрудничества, особенно под покровительством России, интерпретировались в австрийских официальных кругах как панславистская подрывная деятельность, направленная против существования Габсбургской монархии.

И все же расхождения в интересах отдельных славянских народов на пути возможных решений собственных проблем наиболее ярко проявлялись в отношении каждого из этих народов к России. Опасения, связанные с возможной поддержкой России, в некоторых случаях были более показательными, чем тот факт, что между теми, кто ориентировался на Россию, и теми, кто не принимал ее помощь, доходило до споров даже в том случае, если их объединял какой-то политический интерес.

* * *

В Хорватии именно во второй половине XIX в. начали формироваться важнейшие политические направления, которые послужили основой для создания двух национально-интеграционных идеологий: югославизм и хорватский эксклюзивный национализм (праваштво)⁴. Югославизм как программа объединения южных славян Габсбургской монархии 1848–1849 гг. проистекал из иллиризма, хотя со временем и разделился на множество течений, которые расходились в отношении к хорватской национальной идее⁵. Югославизм не исключал хорватство, но оно являлось частью общеславянской идентичности, которая, по мнению сторонников этой идеологии, была единственным условием сохранения хорватского народа. Главным идеологом югославизма был хорватский историк, политик и один из лидеров Национально-либеральной партии Франьо Рачки (1828–1894), человек, который в первую очередь защищал хорватскую самостоятельность, призывая уважать хорватское государственное право⁶.

К концу столетия (1880 г.), всего через два года после того, как Национально-либеральная партия была обвинена в предательском сотрудничестве с чехами и русскими, Рачки вместе с М. Мразовичем и Й. Ю. Штросмайером основал Независимую народную партию, которая требовала пересмотра хорватско-венгерского соглашения и полной автономии хорватских земель⁷.

Распространение идеи югославизма, так же, как и давление из Вены и Будапешта, повлияло на активизацию деятельности сторонников самостоятельности Хорватии вне рамок Габсбургской монархии (праваши). Приверженцами этой идеи были Анте Старчевич и Евгений Кватерник, которые в 50-е годы XIX в. в значительной степени ориентировались на Россию⁸. Выступая резко против идеи иллиризма, сторонники партии Старчевича пытались в этих условиях найти внешнеполитическую

опору в борьбе против Австрии. И в 1858 г., сразу после Крымской войны, когда вражда между Россией и Австрией достигла своего пика, Евгений Кватерник посетил Санкт-Петербург. Его целью было освобождение и объединение хорватских земель с помощью России, чьей стратегической опорой они бы могли стать при решении Восточного вопроса. Хотя Кватерника в Санкт-Петербурге принимали известные представители культурно-политических и общественных кругов (Погодин, Блудов, Игнатьев, Срезневский, Куник, Ламанский, Ковалевский), позиция официальной России соответствовала намерениям Александра II сохранять нейтралитет в отношении событий в югославянской среде. Хотя изначально казалось, что есть основания для осуществления плана Кватерника, встреча с русским церковным деятелем в Вене М. Ф. Раевским полностью разрушила его надежды. Из свидетельств того времени остался только политический трактат Кватерника «*Pensées d'un émigré austroslave Croate*»*, написанный во время пребывания в Санкт-Петербурге⁹.

Не менее важной причиной этого был и хорватско-сербский конфликт, который все более явно проявлялся на тогдашней политической сцене. Этому в значительной степени способствовали как сербские территориально-политические претензии к Хорватии, так и жесткие заявления Старчевича в адрес сербов.

Вопреки этому, характер хорватско-российских отношений во второй половине XIX в. зависел не только от тогдашних политических интересов России, но также от разочарования хорватов, которые поняли, что с помощью России все же невозможно будет решить хорватский вопрос.

Помимо политico-дипломатических проектов и инициатив, преемственность хорватско-российской взаимности беспрепятственно выражалась в культурной и научной сферах. В пользу этого говорит и эпистолярное наследие М. Ф. Раевского, которое свидетельствует о подлинном характере хорватского славянофильства. Действуя в духе истинной славянской взаимности, большинство хорватов пыталось способствовать укреплению культурного и научного сотрудничества с Россией, без заранее обдуманного намерения использовать ее в собственных политических интересах (исключая некоторые случаи) или создать в русском обществе негативный образ какого-то другого славянского народа.

ОТРАЖЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ М. Ф. РАЕВСКОГО В ХОРВАТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Сведения о русском священнике, мыслителе, писателе и дипломате М. Ф. Раевском, который более сорока лет работал при посольстве России в Вене (1843–1884), осуществлял многолетние контакты со многими хорватскими культурно-политическими деятелями и славянофилами, сохранились только в заметках его современников с хорватской стороны и в иностранных энциклопедических изданиях, которые сегодня можно найти в Национальной и университетской библиотеке в Загребе¹⁰.

Помимо этих сведений следует упомянуть и два тома писем — один издан в результате сотрудничества Академии наук СССР, Чехословацкой академии

* «Воспоминания эмигранта — австро-славянского хорвата» (франц.)

наук и Института истории в Белграде («Зарубежные славяне и Россия. Документы архива М. Ф. Раевского. 40–80 годы XIX в.». М., 1975) и другой, явившийся совместным советско-югославским изданием эпистолярного наследия Раевского под названием «Југословени и Русија» (Београд, 1989). Проблема заключается в том, что ни одну из этих книг больше нельзя найти ни в каталогах, ни в онлайн базе данных Национальной и университетской библиотеки, ни в библиотеке Хорватской академии наук и искусств. Ознакомиться с этим изданием мне помог профессор, академик Никша Станчич, который был одним из членов редколлегии.

В связи с этим об отражении деятельности М. Ф. Раевского в хорватской историографии едва ли можно что-то сказать. Данных о его жизни и деятельности нет ни в хорватских научных публикациях, ни в хорватских биографических, особенно энциклопедических изданиях¹¹. Вопреки этому, обширное сотрудничество, которое Раевский осуществлял с хорватами, указывает на большие возможности и необходимость дальнейшего исследования рукописного и материального наследия тех людей, которые были как-то связаны с М. Ф. Раевским.

Во время своей деятельности в Вене Раевский был посредником между отдельными представителями всех славянских народов Австро-Венгрии и вне ее. Среди его корреспондентов было значительное количество общественно-политических деятелей, ученых и литераторов (В. Богишич, М. Богоевич, А. Т. Брлич, И. Вончина, И. Зайц, И. Кукулевич-Сакцинский, Е. Кватерник, А. Лукшич, П. Маткович, Й. Мишкатович, М. Мразович, В. и Ф. Облак, И. Олуич, Б. Петранович, П. И. Петрашевич, В. Ф. Продан, Ф. Рачки, И. Ткалац, Ф. Целестин, Й. Ю. Штросмайер, В. Ягич), которые из различных побуждений стремились устанавливать и развивать связи с другими славянскими деятелями, главным образом, из России. Среди них можем упомянуть и представителей других славянских народов, которые своей деятельностью в хорватской среде способствовали утверждению хорватских культурных, интеллектуальных и политических интересов (Ф. Миклошич, Л. Штур)¹².

Кроме контактов с Раевским, из упомянутых писем можно узнать и о связях хорватских деятелей с другими представителями России: с В. И. Ламанским, Л. В. Березиным, А. Ф. Гильфердингом, И. И. Срезневским, которые также могли бы быть предметом дальнейших исследований.

Поскольку в настоящей статье невозможно детально описать все контакты М. Ф. Раевского с его хорватскими корреспондентами, выводы о характере этих связей делаются на основе только некоторых писем. Прежде всего, это касается тех лиц, чья переписка с Раевским была наиболее обширной, и тех, чье участие в хорватской общественно-политической жизни XIX в. было наиболее значимым. В качестве примера можно привести деятельность хорватского политика, историка и литератора Ивана Кукулевича-Сакчинского (1816–1889), хорватского политика и публициста словацкого происхождения Евгения Кватерника (1825–1871) и хорватского слависта, писателя и историка Ватрослава Ягича (1838–1923).

Переписка Кукулевича-Сакчинского с Раевским продолжалась более четырех веков (1852–1879) и является одним из наиболее важных источников по истории хорватско-российских связей XIX в. В начале своей жизни Кукулевич решил посвятить себя военному делу, но в памяти хорватского общества он остался как пламенный сторонник илирийского движения и открытый противник мадьяризации,

которая в Габсбургской монархии была самой главной проблемой хорватов и словаков. Наряду с Людевитом Гаем и Амбrozом Враницани он был одним из самых активных депутатов хорватского собора, где в 1843 г. произнес первую речь на хорватском языке. Кукулевич-Сакцинский был одним из активных участников революции 1848–1849 гг., продолжавшим свою деятельность и во время бауховского абсолютизма (1849–1859). В этот период он занимал должность архивариуса Триединого королевства Хорватии, Славонии и Далмации. Кроме того, он основал Общество югославянской истории (1850) и журнал «Архив югославянской истории» (1851), который часто упоминается в его письмах. В начале 1860-х гг. Кукулевич возвращается на политическую сцену и становится членом банковской конференции, загребским великим жупаном (1861–1867) и основателем Самостоятельной народной партии (1863)¹³.

Научно-просветительская деятельность Кукулевича-Сакцинского была не менее значительна, чем политическая, подтверждением чего служат и письма, адресованные Раевскому. Кукулевич коллекционировал и систематизировал документы по хорватской истории. Его авторству принадлежат многие книги и статьи, которые он отправлял Раевскому, а через него и другим своим корреспондентам или учреждениям в России (к примеру, Петербургской академии наук).

Кукулевича, в свою очередь, более всего интересовали последние работы русских ученых, таких, как П. Оболенский, В. И. Григорович, П. Успенский, а также издание работ Ю. Крижанича, осуществленное Бодянским и Бессоновым.

Хотя хорватское национальное самоопределение Кукулевича не подвергалось сомнению, его стремления носили славянофильский характер, что он подчеркивал в письмах к Раевскому. Тем не менее, он выражал сожаление, что большая часть северных и восточных славян не может участвовать в процессе налаживания межславянских связей, по-видимому, намекая на сдержанное отношение русского общества к славянам-католикам. Его опасения в известной степени подтверждаются и письмами других корреспондентов Раевского, среди которых особенно выделяется графиня А. Д. Блудова¹⁴. По-видимому, Раевский в данном вопросе был счастливым исключением, за что Кукулевич неоднократно выражал ему свою благодарность.

По ходатайству Раевского Кукулевич стал членом-корреспондентом Петербургской академии наук. Однако он был вынужден отказаться от приглашения поехать в Россию в середине 1867 г. по политическим соображениям. В то время он описывал Раевскому политические события в Хорватии, отрицательно высказываясь о роли Й. Ю. Штросмайера и его сторонников¹⁵. После заключения австро-венгерского соглашения 1867 г., антиавстрийские настроения Кукулевича-Сакцинского, как и его связи с русским обществом, только усилились.

Помимо конкретной информации об обмене книгами, рукописями и других примеров культурно-исторического сотрудничества, из писем Кукулевича-Сакцинского можно почерпнуть сведения о его личном отношении к Раевскому, которого многие нередко называли «батюшка». Несмотря на эмоциональность (вполне искреннюю), отношение Кукулевича к Раевскому было очень почтительным. Он благодарил его за хорошее отношение к себе и к славянам в целом, подчеркивал, что он «единственный из наших братьев с севера», который удостаивал его ответом, называл его «сыном великой Славии», а в последние годы и своим старым другом¹⁶.

В конце 1850-х гг. именно Кукулевич-Сакцинский стал ключевой фигурой в установлении контактов Е. Кватерника с М. Ф. Раевским, хотя уровень их отношений вряд ли можно сравнить с тем, какой был у русского священника и самого Кукулевича. Кватерник всегда был сторонником хорватской независимости от австро-венгерской власти, но в то же время он понимал, что это освобождение было бы невозможно без вмешательства внешних сил. Из-за критики в адрес неоабсолютистского режима Кватернику было запрещено заниматься адвокатской деятельностью в Габсбургской монархии, после чего он в 1858 г. прибыл в Россию, надеясь получить там работу и поддержку России в борьбе за освобождение Хорватии от австрийской власти. Спустя несколько месяцев, которые Кватерник провел в Санкт-Петербурге, и его неустанных попыток получить поддержку от русского общества, ему удалось стать российским подданным благодаря представителям русских образованных кругов (Срезневский, Дубровский, Хубе, Ламанский, Куник, Ковалевский, отец и сын Гильфердинги, Левшин, Погодин, Новосельский). Кроме того, ему удалось устроиться на русскую дипломатическую службу, но кратковременный «русский» этап в его биографии в конце концов закончился ничем¹⁷.

Об этом периоде свидетельствуют дневниковые записи Кватерника, опубликованные в Загребе еще в 1907 г., в которых среди прочих упоминается и М. Ф. Раевский, хотя о нем не говорится ничего, кроме того, что Кватерник отправил ему письмо 6 апреля 1858 г.¹⁸ В опубликованной корреспонденции Раевского есть три письма Кватерника, одно из которых датируется 23 марта (4 апреля) 1858 г., а два других — 3 (15) января и 20 мая (1 июня) 1859 г.¹⁹ В этих письмах Кватерник извещал Раевского о своих жизненных обстоятельствах и просил дать рекомендацию к графу Блудову, к которому он безуспешно пытался попасть во время своего пребывания в Санкт-Петербурге²⁰. Он также просил похлопотать за его супругу, которая должна была приехать к нему через Вену.

Из всех писем Кватерника наиболее интересно третье, в котором он просит о денежной помощи журналу «Невен» и дает свою оценку внутриполитической ситуации в Сербии (Святоандреевской скупщине), обращая внимание именно на славянские раздоры²¹. С другой стороны, в письмах Кукулевича-Сакчинского 1859 г., точнее, начала 1860 г., есть информация о том, что Кватерник обманул Раевского, правда, не указывается причина этого²².

Несмотря на это, Кукулевич, не зная точно, о чем идет речь, пытался оправдать Кватерника, ссылаясь на его южный темперамент и на участие некой третьей стороны. Кукулевич в этом письме указал Раевскому и на характер хорватов, которые преданы своим друзьям душой и телом, но вследствие исторического опыта никому не верят на слово²³. О реакции Раевского ничего не известно, но из дневника Кватерника становится понятным, о чем идет речь. Вопреки рекомендациям Раевского, а также представителей чешской и польской элиты, путешествие Кватерника в Россию с самого начала сопровождалось трудностями, преодолеть которые было сложно, а иногда и невозможно. Несмотря на то, что его любовь к родине не исключала любви ко всему славянскому миру, Кватерник столкнулся в России с проблемами, которые он считал надуманными, хотя в реальности все было иначе. Его планам в России препятствовало его католическое вероисповедание, хотя он, вопреки этому, верил, что хорваты должны искать союзника и друга прежде всего

в лице братской и славянской России²⁴. Этую ситуацию он объяснял тогдашними политическими условиями, которые сложились в результате Крымской войны, в которой Австрия проявила свою неблагодарность по отношению к России, без чьей военной помощи она бы перестала существовать после революции 1848 г.

Хотя Кватерник, разочаровавшись в России, отчасти изменил свои взгляды, его наблюдения о России и славянстве того времени являются прямым доказательством существования прямых хорватско-российских контактов, которые многие хорватские политики и интеллектуалы (например, С. Радич) поддерживали и после него.

Эмоциональные дневниковые записи Кватерника свидетельствуют о недоверию, которое к нему испытывало большинство русских в Санкт-Петербурге. Тем не менее, Кватерник открыто пишет о положении России и ее будущем, которое, по его мнению, было весьма неопределенным из-за антиславянского духа, царившего в России: «Удивляюсь русской глупости и неславянству! О, Россия, Россия, ты дорого заплатишь за свою беспечность и неславянство»²⁵.

Мало с кем Кватерник мог обсудить и проблему славянской взаимности (исключением был, к примеру, профессор Дубровский): «Много говорил я Дубровскому о славянском безразличии, когда свой бросает своего... Стыдно это... Такой народ может погибнуть, да он и погибнет... Эти славяне — кайново племя, проклятое Богом»²⁶. С другой стороны, русское «неславянство» он видел и в отношении представителей русского общества друг к другу, резко критикуя оторванность петербургской элиты от русских и славянских традиций, а особенно ее привычку говорить на французском и итальянском языках вместо русского²⁷.

Хотя Кватерник искренне верил, что Австрия и прочие неславянские страны враждебны славянам и гораздо надежнее быть под русской защитой, ввиду несуществимости решения хорватского вопроса с помощью России, Кватерник в конце концов стал искать помощи в Италии и Франции. В начале 1860 г. тон его дневника становится еще более резким. Кватерник оставил Россию, как и Россия Кватерника²⁸.

Центральное место в славистической науке конца XIX в. занимает хорватский лингвист, писатель, историк и академик Ватрослав Ягич, чьи контакты со славянским миром были обусловлены его панславистскими убеждениями и, прежде всего, русофильством²⁹. В связи с этим большую ценность представляет его переписка с И. Кукулевичем-Сакцинским, поскольку оба они испытывали к России теплые чувства³⁰. На его кафедре в Вене работали выдающиеся слависты того времени, образовался славистический кружок (К. Иречек, В. Вондрак, М. Решетар, М. Мурко, П. Пастрнек и др.). Во многих публикациях Ягича, помимо собственно славистической тематики, связанной с южными славянами, затрагивались и отдельные вопросы славянской жизни, которые автор считал частью славистики в целом. Весьма значителен его вклад в развитие славянской филологии, которой посвящено более 700 его работ³¹.

Хотя его связи со славянским миром носили профессиональный характер, письма Ягича к Раевскому свидетельствуют о ярко выраженных славянофильских убеждениях хорватского ученого, которые были сильнее межславянского антагонизма, даже в том случае, когда речь шла о хорватах. Он считал, что залог будущего

для южного славянства — в сотрудничестве хорватов (интеллектуально-просветительская деятельность) и сербов (политическая деятельность). С другой стороны, он считал, что Россия должна показать свое особое отношение к южным славянам, и в этом смысле он выступал как сторонник югославянско-русской культурной и духовной взаимности. Россию Ягич называл «Святой Русью», так как после того, как он в 1871 г. лишился работы в Хорватии, у него появилась возможность преподавать в России именно благодаря Раевскому. Он весьма почтительно относился к русскому священнику и был ему благодарен за посредничество в обмене хорватскими и русскими книгами и рукописями³².

* * *

О М. Ф. Раевском упоминали и другие хорватские деятели. Одним из них был хорватский художник, историк искусства и политик Исидор Кршняви (1845–1927). Исследуя его биографические данные, можно узнать, что отношение Кршняви к своему народу сочеталось у него с таким же отношением к славянству. Хотя его призванием были живопись и искусство, Кршняви остался в памяти хорватского общества и как политический деятель. Его склонность к югославистским идеям проявлялась еще в юношеские годы, на манифестациях студентов из славянских земель в Вене и в программах действий отдельных студенческих клубов³³. На его югославистские убеждения повлияла и дружба с епископом Й. Ю. Штросмайером, хотя в последние годы Кршняви перестал разделять его взгляды. Когда идея всеславянского единства показала свою неосуществимость, он продолжал верить в возможность югославянского объединения. Особенно активно он отстаивал эту идею в молодости, во время общения со студентами-югославянами в Вене. Не мог он избежать и встреч с русским священником, о котором писал следующее: «...мы часто вожничали и иногда ходили к священнику, жившему при русском посольстве»³⁴, «эти визиты не имели никакого смысла, однако, в хорватской студенческой среде ходили разговоры, что Раевский тепло принимает хорватских студентов; шептались и о политической важности этих посещений. Об этом так говорили, как будто каждый получал от него особое приглашение»³⁵.

Кршняви, будучи членом Академического библиотечного общества, в котором состояли многие славянские студенты, выступил против того, чтобы выражать поддержку конституции, ущемлявшей права славянских народов империи, к чему призывали немцы. Желая основать новую славянскую организацию, Кршняви установил связи с большинством славянских обществ, о чем часто писал в своих воспоминаниях: «Недовольные славяне, у которых не было никакой возможности заявить о своей политической самостоятельности, многое ожидали от России. Мы, студенты, обучавшиеся в Вене, разумеется, были наиболее радикально настроены. Тогда в посольство России прислали некоего епископа Раевского. Жил он на Вальфишгассе. Среди нас ходили разговоры о том, что он рад встречам со студентами, которым он выделяет стипендии из России. Меня это не интересовало, так как мне вполне хватало моей стипендии; у меня вызывал интерес налет таинственности, который сопровождал эти визиты к русскому епископу, поэтому я попросил своего коллегу отвести меня к нему. Эти визиты к Раевскому носили очень безобидный характер. Он был очень мил и любезен; говорил на отвлеченные темы,

но принимал он нас в основном по одному, иногда по двое, но не больше. По крайней мере, я никогда у него не видел больших компаний»³⁶.

О своем личном отношении к Раевскому и визите к нему Кршняви детальнее упоминал в своих рассуждениях о всеславянской идее, еще в середине 1902 г.: «Когда мы были молодыми, и мы были радикалами, но гораздо большими, чем нынешняя молодежь. У нас все держалось на более чем фундаментальных идеях! Нам было недостаточно вершить судьбы Хорватии; более того, нам было мало решать вопрос о монархии; мы хотели взять под свое крыло все славянство. Мы, молодые, конечно, ничего не боялись и, напротив, размышляли, как бы лучше это сделать. То, что мы, студенты Венского университета, тогда делали, и сейчас мне очень импонирует. Мы ходили к старому епископу Раевскому в русское посольство, разговаривали там о солнце и дожде, о чем угодно, только не о политике. Почтенный стариk был весьма осторожен. И все же, я считал эти визиты весьма важными. По крайней мере, я мог там дышать славянским воздухом»³⁷.

Хотя «юношеская иллюзия» Исидора Кршняви разбилась о межславянские распри, его воспоминания о Раевском однозначно указывают на то, что о русском священнике ходила добрая слава среди хорватских и других славянских студентов, а его дом был местом встреч и общения многочисленных представителей почти всех славянских народов.

(Перевод с хорватского М. С. Ващенко)

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Понятия культурного и политического славянофильства впервые сформулировала польская славистка Зофия Кларнеровна. См.: *Klarnerówna Z. Słowianofilstwo w literaturze polskiej lat 1800 do 1848*. Warszawa, 1926.

² Zollner E., Schussel T. *Povijest Austrije*. Zagreb, 1997. S. 251.

³ Ibid. S. 258.

⁴ Macan T. *Povijest hrvatskog naroda*. Zagreb, 1999. S. 223–235.

⁵ Šidak J. *Jugoslavenska ideja u hrvatskoj politici do Prvog svjetskog rata*. Zagreb, 1967. S. 9–17; Korunić P. *Jugoslavenska ideja u hrvatskoj politici: 1866–1868*. Zagreb, 1982. S. 16–75.

⁶ Rački F. Jugoslovjenstvo (članak u «Pozoru» 21. X. — 3. XI. 1860) // Macan T. *Povijest hrvatskog naroda*. Zagreb, 1999. S. 258–262; Lakoš A. Franjo Rački (1828–1894): u povodu stote obljetnice smrti // Godišnje izvješće Prve riječke hrvatske gimnazije u Rijeci. 1993–1994. S. 21–25; Gross M. Franjo Rački: ključne godine profesionalnoga povjesničara // Radovi Zavoda za hrvatsku povijest. №34–36. 2001–2004. S. 63–88; Smičiklas T. *Život i djela Franje Račkoga*. Zagreb, 1895. S. 10–54.

⁷ Независимая народная партия была основана в 1880 г. в банской Хорватии бывшими членами Национально-либеральной партии во главе с Матией Мразовичем. Причиной их отделения было недовольство излишне снисходительной политикой народняков по отношению к мадьяризации Хорватии. Членов этой партии называли «обзорашами» и «позорашами» (из-за названий их главного печатного органа — «Обзор» и «Позор»). Вопреки проводимой политике борьбы с мадьяризацией во время правления бана К. Куэна-Хедервари партия маргинализировалась и в 1894 г. вступила в коалицию с Партией права (домовинашами), а в 1902 г. объединилась с ней в оппозиционную партию, которая в 1903 г. получила название Хорватская партия права. Одним из главных покровителей и лидеров Независимой народной партии был Й. Ю. Штросмайер, хотя формально он и не был ее членом.

- ⁸ Gross M. Starčević i Kvaternik — spoznaje i nadahnuća // Politička misao. № 1(37). 2000. S. 3–24.
- ⁹ Vrbanus M. Eugen Kvaternik: Hrvatski glavničar ili Putokaz k narodnoj obrtnosti a kroz ovu k narodnjemu blagostanju. Zagreb, 2005 // Scrinia Slavonica. № 6 (771–824). 2006. S. 790–792.
- ¹⁰ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефроня. Т. XXVI. СПб., 1899. С. 103.
- ¹¹ Эти данные в той же степени относятся и к югославским биографическим и энциклопедическим изданиям.
- ¹² О Ф. Миклошич см.: Hrvatska enciklopedija. Zagreb, 2005. Knj. 7. S. 298; Enciklopedija Jugoslavije. Zagreb, MCMLXV. Knj. 6. S. 104; О Л. Штуре см.: Hrvatska enciklopedija. Zagreb, 2008. Knj. 10. S. 546; Enciklopedija Jugoslavije. Zagreb, MCMLXXI. Knj. 8. S. 268–269.
- ¹³ Markus T. Ivan Kukuljević u političkom životu Hrvatske u razdoblju 1843–1867 godine: prilog istraživanju njegove političke djelatnosti // Zbornik Odsjeka za povijesne znanosti Zavoda za povijesne i društvene znanosti Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti. 2009. № 27. S. 293–318; Kukuljević-Sakcinski Ivan // Hrvatska enciklopedija. Zagreb, 2003. Knj. VI. S. 332; Kukuljević-Sakcinski Ivan // Enciklopedija Jugoslavije. Zagreb, MCMLX. Knj. 5. S. 442–444.
- ¹⁴ Југословени и Русија. Документи из архива М. Ф. Рајевског. 40–80. година XIX. века. Београд, 1989. С. 43–139.
- ¹⁵ Ibid. C. 339–340.
- ¹⁶ Зарубежные славяне и Россия. С. 250–251.
- ¹⁷ Šegvić K. Prvo progonstvo Eugena Kvaternika. Godine 1858–1860. Zagreb, 1907. S. 5–11, 16–104; Ganza-Aras T. Kvaternikova državnopravna misao u Hrvatskom saboru 1861 // Radovi Sveučilišta u Splitu. Filozofski fakultet Zadar. Razdio povijesnih znanosti. 1990–1991. № 30(17). S. 209–222; Markus T. Eugen Kvaternik u hrvatskoj politici i publicistici 1859–1871 godine // Povijesni prilozi. 1997. № 16. S. 159–222.
- ¹⁸ Šegvić K. Prvo progonstvo Eugena Kvaternika. Zagreb, 1907. S. 34.
- ¹⁹ Југословени и Русија. С. 284–288.
- ²⁰ Ibid. C. 284–287.
- ²¹ Ibid. C. 287.
- ²² И. Кукулевич-Сакцинский — М. Ф. Раевскому, 24.12. (5.1.) 1860. // Зарубежные славяне и Россия. С. 256.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Šegvić K. Prvo progonstvo Eugena Kvaternika. S. 15.
- ²⁵ Ibid. S. 49, 53.
- ²⁶ Ibid. S. 52.
- ²⁷ Ibid. S. 46–47, 61, 71.
- ²⁸ Ibid. S. 110.
- ²⁹ Jagić Vatroslav // Hrvatska enciklopedija. Zagreb, 2003. Knj. V. S. 266; Jagić Vatroslav // Enciklopedija Jugoslavije. Zagreb, MCMLX. Knj. 4. S. 443–445.
- ³⁰ Jebrih A. Ivan Kukuljević u svjetlu svojih pisama Vatroslavu Jagiću (uz 190. obljetnicu Kukuljevićevo rođenja) // Gazophylacium. 2006. № 11 (1/2). S. 13–43.
- ³¹ Paščenko E. N. Slavist i imperiji. Vatroslav Jagić između Galicije, Malorusije i Ukrajine. Zagreb, 2010.
- ³² Југословени и Русија. С. 281.
- ³³ Kršnjavi Iso. Zapisci. Iza kulisa hrvatske politike. Zagreb, 1986. Knjiga 1. S. V–XIII.
- ³⁴ Kršnjavi Iso. Zapisci. Iza kulisa hrvatske politike. Zagreb, 1986. Knjiga 2. S. 717.
- ³⁵ Ibidem.
- ³⁶ Ibid. S. 711–712.
- ³⁷ Kršnjavi Iso. Zapisci. Iza kulisa hrvatske politike. Zagreb, 1986. Knjiga 1. S. 196–197.

ПИСЬМА М. Ф. РАЕВСКОГО

1

Архив Матице Српске

Бр. 19.752.

М. Ф. Раевский — Матице Сербской¹. Вена. 28.10.1860.

Препровождая Матице Сербской духовные журналы: 1/. «Христианское чтение» январь-декабрь 1858, январь-июль 1859. 2/. «Православный собеседник» январь-май 1859. 3/. «Творения св.отц[ов]» 1—4 1858, 1—4 1859. 4/. «Духовной беседы» № 1—20 1859. 5/. «Воскресное чтение» № 1—55 1858/1859. 6/ «Русскую беседу» № 2 за 1859 год с приложением, покорнейше прошу Матицу о получении сих книг почтить меня уведомлением.

Протоиерей Михаил Раевский.

2

Архив Српске Академије наука и уметности

Бр. 51. СУД. А.бр. 2373

М. Ф. Раевский — Сербскому ученому обществу². Вена. 24.01.1867.

Србском Ученом дружству у Београду

На захтеване высоког дружства у писму од 21 јануара на мене управленом имам чест одговорити да шиляне ствари за Славенску Этнографичку изложбу у Москви³ неће бити касно и у месецу фебруару, тим више што србски алина из Кнежевине србской, како я знам поуздано, Этнографично дружство нема, а би по примеру други словенски околина у Австрии, кое нему послали су групе или сватова или сеоски игра⁴, да начини и од срба једну группу «Срби око певача»⁵, макар од они србски алина и слика ако не добие други из Србие, кое има из Австрие, од аустрийски Срба. Дакле србске алине из Кнежевине добро су дошли дружству и у фебруару месецу. Други пак этнографичке ствари домаче кућевне играчке ...* и могу се шиляти у свако време.

Михаил Раевский, митрованный протопресвитер

* Слово неразборчиво.

3

Архив Српске Академије наука и уметности

Бр. 51. СУД. А. бр. 2418.

М. Ф. Раевский — Сербскому ученому обществу. Вена. 14(26).04.[1867]

Высокопочитаемый господине!

Комитет изложбе явио е мени, да придржим 5—6 карта на пут у Петроград за они кои иду из Београда. Молим Вас сад да мени явите имена оних кои иду од Ваше стране. Ви сте радили за изложбу и Ви познаете Ваши люди боле.

Молим шта скорие явити. Дружство иде одавде 3 (15) маја.

Са высокопочитанием остаем Ваш покорный слуга
прот. М. Раевский

4

Архив Српске Академије науке и уметности

Бр. 51. СУД. А. бр. 2420.

М. Ф. Раевский — Сербскому ученому обществу. Вена. 20.04. [1867]

Высокопочитаемыи господине!

Письмо Ваше примио сам данас и Ваши три кандидата забележио сам да имаю слободну карту. Сбог ограниченог числа карта више не могу примити никог. Дакле ко жели још ићи на изложбу, нека иде о свом трошку. Дружство одлази из Беча 3 (15) маја, дакле изабраници Ваши мораю овамо доћи један или два дана прие.

Са высокопочитанием остаем Вашег высокоблагородия покорни слуга
Раевский.

5

Архив Српске Академије науке и уметности

Бр. 51. СУД. А. бр. 2419.

М. Ф. Раевский — Гавриловичу, председателю Сербского ученого общества [1867]. Телеграмма.

Sie haben drei Karten abfahrt von Wien dritten fünfzehnten Mai. Schreiben die Namen Gewahlater⁶.

6

Архив Српске Академије науке и уметности

Бр. 51. СУД. А. Бр.2471.

М. Ф. Раевский — Сербскому ученому обществу. Вена. 13.09.1867.

Покорнейше прошу высокоученое дружество прислать расписку в получении сих карт и книг или ко мне, или прямо в Географическое общество⁷.

Протоиерей Михаил Раевский.

Архив Србије. ПО.

К. 59. 1286

М. Ф. Раевский — Ј. Бошковичу⁸. Вена. 5.03.1866.

Драги мой господине!

Зафалюем Вам љепо за книгу Вашу «Прилог», коју сте мени послали и за любав Вашу и сећање на мене.

Гледајући да сте Ви члан Ученог србског друштва усуђуем се обратити на Вас са едном мольбеницом да предате Друштву и да мени одговорите одма за његово решене.

Прие месец дана Друштво писало е мени: може ли оно штогођ послати за Московску Этнографичку изложбу, я сам одговорио да може, а опазио сам њега, да баш управо сад комитет изложбе оће да начини едну србску группу «Србе око певача». Не знам, оће ли или неће Учено Друштво шта послати за изложбу и кад, али будући да комитет изложбе моли мене да њему набавим просте аљине едног сљепца и гусле, зато молим Вас јавити Друштву да ако оно што наумио послати нека пошлие одма аљине слепца и гусле; ако неће, онда молим Вас мени купити ове ствари и одма поштом или паробродом послати, а я ћу Вам онда послати новице⁹.

Не знаюјући ко е председник Друштва, усудио сам се да не закасните мени јавити, шта сте за ово учинили и шта чини у овом послу Друштво.

Остаем са високопочитанием Вам наипредани

Раевский.

Архив Српске Академије науке и уметности

Бр. 51. СУД. А. бр. 2407.

М. Ф. Раевский — Ј. Бошковичу. Вена. 23.03. [1867]

Высокоблагородни господине!

Данас 27 марта примио сам од стране ваше два сандука, едан са книгама и други са аљинама и одпрatio сам одма на изложбу у Москву дотичном комитету. Драго би нама било ако би смо могли имати част видити нашу браћу Србе из Кнежевине на Этнографичкай изложби у Москви¹⁰. А я сад господа, кои оће да иду на изложбу, се придъяве дан прие мени.

Са особитим високопочитанием остаем Ваш покорный слуга
прот. М. Раевский.

Архив Србије. ПО.

К. 59. 1287.

М. Ф. Раевский — Й. Бошковичу. Вена. 8(20).03.1872.

Милостивый государь!

Имею честь известить Вас, что книги — «Летопис» — я получил и с благодарностью препровождаю Вам 17 гульденов в уплату за оные.

Примите уверение в истинном почтении.
Раевский.

Arhiv Jugoslavenske Akademije

znanosti i umjetnosti

Бр.XII А 602/1.

М. Ф. Раевский — Ф. Рачки¹¹. Вена. 14.02.1869.

Милостивый государь!

Императорское общество любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящее при императорском Московском университете, присудило Вам, милостивый государь, дать за просвещенное Ваше участие во Всероссийской этнографической выставке большую бронзовую медаль, которую при сем препровождая, прошу Вас о получении оной почтить меня уведомлением.

Непременный член императорского общества любителей естествознания
protoиерей Михаил Раевский.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Матица Сербская — старейшее сербское научное, литературное и просветительское общество, прообраз Академии наук. Была основана в 1826 г. в Пеште для поддержки журнала «Сербска летопис» сербскими просветителями и меценатами — купцом И. Миловуком и юристом И. Хаджичем. В 1838—1842 гг. в руководстве Матицы большую роль играл богатый торговец Сава Текелия, оставивший ей после своей смерти большие средства. С конца 40-х и до начала 80-х гг. XIX в. в Матице активно действовал сербский либеральный деятель, писатель Й. Суботич. В 1864 г. центральные учреждения Матицы были перенесены в Нови Сад (Воеводина). Она занималась организацией и поддержкой научных исследований в области сербского языка, литературы, истории и этнографии, изданием книг, журналов, газет, учебников на сербском языке. — См.: Лещиловская И. И. Сербская Матица // Славянские матицы. XIX в. Ч. I. М., 1996.

² Сербское ученое дружество (Српско учено друштво) было создано в 1842 г. как Общество сербской словесности, но вскоре в связи со сменой правящей династии его деятельность прекратилась. Воссозданное в 1844 г. Общество поставило своей главной задачей развитие науки, усовершенствование сербского языка. С 1846 г. начал выходить орган Общества «Гласник». С 1851 г. оно имело связи с Российской академией наук. В 1864 г. Общество сербской словесности было преобразовано в Сербское ученое общество. Оно имело несколько комитетов (отделений) — исторических наук, математический, искусства, по распространению научных взглядов среди народа. В конце 70-х — первой половине 80-х

гг. XIX в. преобладающее влияние в Сербском ученом обществе имели ученые, являвшиеся сторонниками Либеральной партии. В 1886 г. была образована Сербская королевская академия, а в конце 1892 г. произошло слияние Общества и Академии, до этого существовавших раздельно. Органом Общества был «Гласник Српског Ученог друштва». За 1869–1892 гг. вышла 51 книга. — См. Данченко С. И. Русско-сербские общественные связи (70–80-е годы XIX в.). М., 1989. С. 72–73.

³ Всероссийская Этнографическая выставка 1867 г. была организована Обществом любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. По предложению Н. А. Попова на ней был создан отдел зарубежных славян, обеспечить который экспонатами было поручено М. Ф. Раевскому.

⁴ Свадебная группа из Зильской долины была подарена Этнографической выставке словенским просветителем Матией Маяром. — См.: Čurkina I. Matija Majar Ziljski. Ljubljana, 1974. S. 57.

⁵ См. об этом также письма Раевского Бошковичу.

⁶ На телеграмме имеется сербская надпись: «Отвеченено протоиерею 17 апреля, что в Москву поедут Шафарик, Миличевич (?), Медакович (?). Все они отправились на Этнографическую выставку. — См. Всероссийская этнографическая выставка и Славянский съезд в Москве. М., 1867.

⁷ Императорское Русское географическое общество было основано в 1846 г. в С.-Петербурге по инициативе Ф. П. Литке, воспитателя вел.кн. Константина Павловича. Целью его являлось изучение России и сопредельных с ней стран, преимущественно на Востоке. Общество организовывало экспедиции, которые исследовали Восточную Сибирь, Тянь-Шань, Уссурийский край, Закаспийские земли, Чукотку, Манчжурию, Монголию, Тибет и др. В числе его изданий были: «Известия Императорского русского географического общества» (СПб., 1865–1917), «Живая старина» (СПб., 1890–1917) и др.

⁸ Бошкович Йован (1834–1892) — сербский филолог. В 1871–1875 гг. — редактор журнала «Летопись Матице српске», с 1883 г. — секретарь Сербского ученого общества.

⁹ Просьбу Раевского Бошкович выполнил. Группа «Сербы около слепого гусляра» демонстрировалась на Этнографической выставке в Москве. — См.: Всероссийская этнографическая выставка и Славянский съезд в Москве. М., 1867.

¹⁰ По-видимому, посылка с платьем включала одежду слепого гусляра и окружавших его персонажей — священника, старика, женщину с ребенком и мальчика, о чем просил Раевский в письме от 5 марта 1866 г.

¹¹ Рачки Франьо (1828–1894) — священник, хорватский историк и политический деятель. Президент Югославянской академии наук и искусств (1866–1894), в 1874 г. возглавлял Загребский университет, в 1869 г. был избран членом-корреспондентом Академии наук России.

Письма М. Ф. Раевского выявлены и подготовлены к публикации С. И. Данченко и И. В. Чуркиной. Орфография автора сохранена.

A. Лукшич

МИХАИЛ ФЕДОРОВИЧ РАЕВСКИЙ*

Поскольку идея славянской взаимности и сотрудничества волнует южных и западных славян, следует признать, что в их духовном сообществе со славянством есть важный пробел. Ахиллесовой пятой многих славян, развивающих собственную литературу, является отсутствие точных знаний о выдающемся прогрессе величайшего славянского государства, о развитии России. Мало кто из ученых имеет хотя бы наполовину ясное представление о культурных направлениях, мало кто из славянских писателей знает о русской литературе что-либо, кроме творчества Пушкина, Гоголя, возможно, еще Лермонтова и Тургенева. Поэтому не удивительно, что в газетах и книгах часто приходится читать совершенно искаженные суждения о России. Также книготорговле остального славянского мира с Россией не хватает регулярного оживленного движения, и русские книги попадают в руки частных лиц лишь в единичных случаях.

Михаил Федорович Раевский, священник императорского русского посольства в Вене — человек, который имеет наибольшие заслуги в деле развития духовных связей с остальным славянским миром, который со всей энергией славянского патриота старается заполнить вышеупомянутый пробел и сделал уже важнейшие шаги в этом направлении.

Это обстоятельство, чрезвычайно важное для австрийских славян, равно как и выдающаяся деятельность Раевского на литературном поприще, обязывают нас дать краткое жизнеописание этого человека, имеющего столько заслуг перед славянством.

Раевский родился в 1811 г. в сердце России, г. Арзамасе Нижегородской губернии. С детства его помыслы имели духовное направление, и он остался ему верен. Начальное образование получил он в доме своего отца, известного учителя молодого духовенства, воспитавшего сотни достойных священников для русской церкви.

* Это первая биография М. Ф. Раевского, опубликованная еще при его жизни. Она была напечатана в альманахе «Slavische Blätter. Illustrirte Zeitschrift für die Gesamtinteressen des Slaventhums.» Wien, 1865. S. 663—668. и принадлежит перу хорвата Абеля Лукшича (1826—1901), являвшегося редактором этой газеты. Лукшич был одним из сподвижников Раевского, в частности, помогал ему в организации Этнографической выставки в Москве 1867 г. (см. статью И. В. Чуркиной в настоящем сборнике). Биография найдена и представлена австрийским ученым Искром Шварц. (здесь и далее — прим. перев.)

Среднее духовное образование он получил в Нижегородской духовной семинарии. В 18 лет он закончил факультет теологии. В таком юном возрасте он, конечно, еще не мог быть возведен в сан священника. Благодаря замечательным интеллектуальным способностям и большим успехам ему удалось поступить в Петербургскую Духовную академию, место в которой могли получить лишь два-три выдающихся семинариста. После окончания академического курса он в течение года работал законоучителем. Однако вскоре он получил более высокий пост. В 1834 г. Святейший Синод назначил его священником императорского русского посольства в Стокгольм. Пытливый ум молодого талантливого теолога вскоре нашел там объект для научных исследований. Главным образом, он занимался древними норманнскими источниками, критически исследовал скандинавские саги и преимущественно стремился изучить отношения древних норманнов с Россией. Его глубокие исследования по Скандинавии опубликованы во многих русских журналах, прежде всего, в «Журнале министерства народного просвещения», чьим постоянным корреспондентом он являлся.

Приезд императора Николая I в Стокгольм в 1838 г. произвел важный переворот в жизни молодого интеллектуала. Это событие можно рассматривать как первый шанс для Раевского занять ту должность, на которой он так беззаботно трудится ради развития духовных связей между славянами.

В 1841 г. Раевского назначили священником посольства в Лондоне, а в 1842 г. он был окончательно прикреплен к императорскому русскому посольству в Вене, должность священника которого он занимает и поныне. В течение всех этих лет он много сделал для того, чтобы ознакомить славянскую интелигенцию Австрии с духовным развитием русского народа.

Приехав из Скандинавии в центр государства, где проживает так много славянских народов, Раевский, естественно, очутился в новой духовной среде, более соответствовавшей его происхождению и склонностям, чем столица на озере Меларен. Насколько поразительное воздействие оказала на него эта перемена, рассказывает он сам.

«После того, как я долго не был в России, — говорит он, — и в течение многих лет в Скандинавии не слышал своего родного языка и только из описаний поездок Срезневского, Бодянского, Погодина и Прейса, которые тогда впервые посетили славянские земли, почерпнул некоторые сведения о юго-западных славянах, во время своей поездки в Вену я был немало удивлен, увидев в Праге надписи, показавшиеся мне знакомыми, только написанными другими буквами, услышав наречие, подобное моему родному языку, но не совсем понятное. Знакомство с профессором Ганкой и посещение Богемского музея открыли мне новый мир. Я совершенно убедился в том, что есть славяне, которые, хотя и живут не так, как я, и пишут на своем языке другими буквами, но являются детьми одной большой семьи, того же самого племени».

Это высказывание характерно для жизни Раевского; оно ясно показывает, как с приездом в Вену началась новая эпоха его деятельности. Его впечатления были очень реальными, поскольку именно в то время у всех австрийских славян началась и оживленно развивалась новая жизнь.

Естественным следствием сего явилось то, что деятельный светлый дух Раевского обратился к изучению «Славики». Основательное изучение истории, этнографии,

литературы славян и, прежде всего, филологических исследований полностью захватило Раевского. И высокое духовное дарование, побуждаемое пылким патриотизмом, могло привести только к блестящим результатам, так что можно только удивляться, насколько до малейших нюансов знает Раевский стремления славян, насколько метко и точно звучат его суждения о тенденциях развития того или иного племени.

Для того, чтобы на собственном опыте ознакомиться не только с духовными достижениями, но и с характером славянского народа, Раевский предпринял поездку по Богемии и Моравии, а затем по Венгрии и Сербии.

Примечательно в жизни Раевского то, что фактически его служение славянству началось, так сказать, с благословения славянского патриарха. В 1846 г. русский Святейший Синод возвел Раевского в сан протоиерея. Согласно церковному уставу он должен был поехать в Россию, чтобы получить там посвящение в этот сан. Однако он попросил у русского и императорского австрийского правительства разрешения получить посвящение от православного архимандрита здесь, в Австрии. Разрешение ему было дано, и он был возведен в сан патриархом (тогда еще митрополитом) Йосипом Раячичем в г. Сремски Карловцы в 1847 г.

Это был первый случай подобного иерархического сближения и взаимности русской и сербской церквей, вследствие которого серб, говоря о Раевском, называет его не иначе, как «наш господин протоиерей в Вене».

Роковая катастрофа 1848/49 гг. принесла большое несчастье сербам и их церкви, и тогда посвящение в сан Раевского сербским патриархом принесло богатые плоды. При его посредничестве сербские церкви и многие школы получили существенную материальную помощь. Бедные сербские церкви и общины не только в Австрии, но и в Боснии, Герцеговине и Болгарии выжили и окрепли благодаря Раевскому, и его имя стало одним из популярнейших в этих краях.

Во введении к этому очерку мы упомянули о заслугах Раевского в установлении духовных связей южных и западных славян с Россией. Раевский охотно и с неизменной обходительностью принимает в своем салоне славянских интеллигентов, старых и молодых, живущих рядом и приехавших издалека. И они охотно собираются у своего горячо любимого «батюшки» для серьезных бесед, во время которых глубоко духовная, яркая и располагающая личность хозяина дома воодушевляет все собрание различных славян на оживленное обсуждение славянских литературных и культурных устремлений. Но его просветительская деятельность не ограничивается только устными обсуждениями. У Раевского одна из богатейших и уникальных славянских частных библиотек, в которой, прежде всего, содержатся произведения русской литературы. Книги из нее не раз приобретала императорская Придворная библиотека. С похвальным дружелюбием и готовностью двери ее всегда распахнуты для всех образованных славян. Раевский предоставляет ее, главным образом, для свободного пользования каждому молодому человеку, занимающемуся изучением «Славики», и это обстоятельство обязывает нас выразить от имени молодежи нашу глубочайшую признательность высокочтимому господину.

Разносторонние знакомства и переписка с русскими учеными и обществами дают Раевскому возможность предлагать любознательным точные разъяснения и средства для обучения, и только благодаря его содействию так много дорогостоящих русских изданий передается славянским обществам.

Особенно побудительно воздействует слово и дело Раевского на славянскую молодежь, и именно ему сербы должны быть благодарны за своего, к сожалению, преждевременно умершего, реформатора сербских церковных песнопений, Корнелия Станковича. Раевский убедил молодого композитора записать народные церковные песнопения, сделать их аранжировку и издать, чтобы познакомить европейский музыкальный мир с этим, до тех пор не известным, сокровищем сербского народа. Позже он подал музыканту идею отделить музыку от аранжировки и издать ее отдельно. Он являлся постоянным, заботливым, неустанным руководителем трудов Станковича, и усопший деятель культуры часто называл друга Раевского своим величайшим благодетелем. Последнее произведение Станковича, посвященное его величеству российскому императору, было уже завершено в рукописи, когда смерть отняла талантливого композитора у его народа, у славянства!

Теперь же обратимся к литературной деятельности Раевского, являвшегося одним из самых больших друзей славянства.

В 1850 г. Раевский выступил с обширным исследованием Герцеговины. Это сочинение, написанное с глубоким пониманием, по большей части, на основе славянских источников, в свое время привлекло всеобщее внимание славянского мира и было перепечатано многими славянскими и немецкими журналами.

Помимо этого превосходного труда, Раевский посыпал множество статей по славянской проблематике в русские журналы, но прежде всего, как корреспондент Санкт-Петербургской Духовной академии, в периодические русские церковные журналы.

В последнее время Раевский посвящал свое перо доныне еще мало разработанному литературному направлению, волнующему преобладающее большинство славянского мира. А именно, иностранцы до последнего времени имели очень слабые представления о сущности православной церкви. Раевский попытался помочь этой беде и написал ряд действительно великолепных работ, получивших полное признание немецких ученых. Он издал на французском языке: «Le grand canon de St. André de Crète. Vienne, 1849» («Великий канон св. Андрея Критского. Вена, 1849»); затем «Les vêde la Pentecôte. Paris, 1852» («Вечерни на Троицын день. Париж, 1852»). На немецком языке он написал «Ritus der orthodox-katholischen Kirche bei der Krönung Ihrer kais. Majestäten der Kaiser aller Reussen. Wien, 1856» («Обряд православной церкви при коронации Его Императорского Величества Императора Российского. Вена, 1856»). Последним произведением, так сказать, увенчавшим все предшествовавшие работы, является перевод (в 3-х частях) литургических книг православной церкви*, в который включены все литургии, вечерни, заутрени, таинства и литургические обряды. Вена, 1861. Дополнением к этому грандиозному труду является его перевод «Молитвенника для православных христиан», изданный в Вене (1861).

Пылкий славянский патриотизм Раевского снискал ему симпатии всех славянских знаменитостей, его правительство достойно наградило его за большие заслуги. Он является кавалером ордена св. Владимира, и вследствие этого статус его потомков в дворянском сословии Российской империи поднялся. Далее, он является

* «Евхологий для православной церкви».

кавалером ордена св. Анны второй степени, награжден орденом св. равноапостольной Нины второй степени, наконец, он имеет много золотых крестов за заслуги, украшенных драгоценными камнями и алмазами.

Насколько высоко оцениваются заслуги Раевского образованным славянским миром, видно из того, что многие общества сделали его своим членом. А именно: он является членом-корреспондентом императорского Одесского общества истории и древностей, действительным членом императорского Русского географического общества, корреспондентом собрания Санкт-Петербургской Духовной академии, почетным членом Скандинавского общества любителей древностей Севера (отделение древнерусской истории) в Копенгагене, почетным членом Общества югославянской истории и древностей в Аграме*, ординарным членом-основателем общества св. Иоанна в Эпире, почетным членом Чешского национального музея в Праге и словацкого литературного общества «Матица словацкая» в г. Свети Мартин, действительным членом «Общества восстановления православного христианства на Кавказе».

Мы завершаем свой рассказ. Безусловно, биография Раевского описана здесь не во всех подробностях, поскольку его деятельность велика и обширна и его заслуги перед славянством бесчисленны! Право составить полную биографию этого заслуженного славянского патриота следует предоставить иным временам. Мы убеждены в том, что даже этим кратким очерком великой деятельности этого благородного человека доставили радость его бесчисленным почитателям, и в заключение выскажем пожелание, чтобы энергия, упорство и самоотречение Раевского послужили примером для славянских патриотов.

(Перевод с немецкого Л. А. Кирилиной)

* Аграм — немецкое название Загреба.

II

ЦЕРКОВЬ И ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ИДЕОЛОГИЙ

И. И. Лещиловская

КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ И ХОРВАТСКОЕ НАЦИОНАЛЬНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

Первая половина XIX в. в истории хорватского народа ознаменовалась национальным Возрождением этноса. Оно проявилось в условиях раздробленности хорватских земель наиболее отчетливо в Хорватии и Славонии. Его кульминацией было общественно-политическое и культурное движение, развернувшееся в 30–40-х годах XIX в. и получившее по своей ведущей идее «Великой Иллирии» (идее национального единства южных славян) название иллиризма. Хорватское национальное Возрождение протекало как процесс смены исторических эпох в развитии хорватского народа — от позднесредневековой к Новому времени.

Католическая церковь всегда занимала подобающее ей место в жизни и судьбах хорватов. Важная особенность ее положения состояла в том, что с XVI в. и до середины XIX в. загребский епископ был наместником хорватского бана, т. е. соединял в своих руках верховную церковную и исполнительную власть в королевстве. Уже поэтому католическая церковь была вовлечена в светскую жизнь,

На рубеже XVIII и XIX вв. наиболее крупной личностью в политической и культурной жизни Хорватии был загребский епископ и наместник бана Максимилиян Врховец (Врховац). Он происходил из среды горожан и принадлежал к числу немногих лиц, тонко чувствовавших современность. Врховец был в Хорватии самым крупным торговцем зерном, имел свой флот на Дунае и Саве. При этом он интересовался славистикой. Епископ был дружен с артистами, музыкантами, художниками. На масленицу в его дворце проходили балы, в которых участвовали не только дворяне, но и горожане¹.

Под влиянием новых веяний Врховец издал в 1796 г. в своей типографии брошюру Й. Шипуша «Основа хлебной торговли согласно природе и событиям». Ее автором был житель города Карловаца, главного центра экспортной хлебной торговли Хорватии, образованный экономист и филолог, ученик известного немецкого историка, филолога и публициста А.Л. Шлёттера. Брошюра была посвящена Врховцу.

В сочинении был впервые поставлен в печати литературно-языковой вопрос, важнейший для формирования хорватской национальной идентичности в условиях литературного разноязычия хорватов. Из прошлых веков в хорватских провинциях сохранялась традиция трех письменных языков на разных диалектах. Это были: в Хорватии — кайкавский диалект, в Славонии и Далмации — штокавский

диалект, в Приморье — чакавский диалект, который к XIX в. прекратил существование. Название этих диалектов происходило от произношения местоимения «что» — «кай», «што» и «ча». Общественное развитие хорватского народа подвело к концу XVII в. интеллигентуалов к пониманию необходимости его внутренней литературно-языковой консолидации².

Шипуш в своей брошюре впервые публично заявил о потребности соединения населения Хорватии, Славонии и Далмации (без разделении при этом хорватов и сербов) на новой цивилизационной основе — единого литературного языка. При этом Шипуш отдавал предпочтение наиболее распространенному в хорватских провинциях штокавскому диалекту, на котором говорили большая часть хорватов и все сербы. Автор выдвинул в качестве мотивации торговые интересы и патриотическую ориентацию³. Выход этой брошюры стал знаковым событием. Впервые литературно-языковая проблема, столь назревшая для хорватов, рассматривалась как актуальная задача времени и была поставлена в центр общественных интересов. Это свидетельствовало о начале хорватского национального пробуждения.

Проявлением национального подъема хорватского общества и участия католической церкви в нем стал циркуляр Врховца 1813 г. духовенству загребской епархии с предписанием собирать народные слова, песенный фольклор и пословицы, а также старинные книги и рукописи на «иллирском» языке (штокавском и кайкавском диалектах) и присыпать материалы ему. Это было новое явление в церковной жизни.

Так появилось несколько фольклорных сборников. В 1819 г. регент хора в церкви Суботица Дж. Арнольд выпустил в Осиеке сборник собранных им церковных песен буневцев (жителей северной части Бачки). Тогда же появилось собрание хорватских народных напевов П. Хайбла. В 1823 г. жупник (приходский священник) в Златаре Л. Форко напечатал сборник, включивший 14 песен с напевами. Францисканец М. Ягич издал в Буде в 1827 г. (второе издание — 1830 г.) собрание церковных песен, которые имели хождение в простом народе в Славонии, Бачке, Банате и южной Венгрии. В 1830 г. францисканец С. Франкович записал несколько напевов близ Дубровника и на пограничье Герцеговины. Крупное издание вышло в Вене в 1847 г. под названием «Южнославянские народные песни». Оно принадлежало К. Катинелли-Бевилаква-Обрадичу, который записал в городе Пожеге и округе 25 мелодий и обработал их для фортепиано⁴.

Врховец внес вклад в фольклоризацию повседневной жизни. В 1818 г. он создал танец в духе народного коло: написал текст и положил его на мелодию распространенной народной песни «Заснул Янко». Дворянская молодежь, одетая в народные костюмы, исполнила его во время приема, устроенного епископом в своем дворце по случаю посещения Загреба императором Францем I и императрицей.

Позиция католического духовенства в отношении фольклора была сложной. Подлинные интересы его верхов состояли в вытеснении его из быта простого народа и подмене церковным песнопением. В то же время фольклор был одним из показателей оригинальности этноса. И в этом качестве — как внешняя черта народа — он проникал в сознание церковнослужителей в эпоху национального подъема. Но церковь, даже в годы иллиризма, не поднялась до признания народного творчества как национального достояния хорватов.

В 1827 г. в Загребе было образовано по примеру Вены первое «Общество любителей музыки» (Musikverein). Вскоре оно насчитывало почти 100 членов. Среди его основателей были епископ Врховец и немало священников. Общество регулярно устраивало публичные концерты силами собственного оркестра и вокалистов-любителей с пропагандой классической музыки и произведений хорватских композиторов. При нем была создана музыкальная школа. Позднее в Musikverein вошли епископы Алагович и Хаулик. Представители высшего духовенства и материально поддерживали Общество. Оно сыграло большую роль в развитии хорватской музыкальной культуры⁵.

Общий подъем в Хорватии и Славонии сопровождался формированием социальной инфраструктуры в городах, прежде всего в Загребе. Деятельный Врховец проявил и в этом активность. В 1794 г. он купил в Загребе типографию и книжную лавку. Из этого предприятия выходили книги на хорватском, немецком и латинском языках научного, хозяйственного и литературного содержания. Однако Франц I выразил недовольство мирскими делами епископа. И тот был вынужден продать типографию мужу своей сестры Новосёлу. После его смерти в 1800 г. формально делами предприятия занималась вдова. Но и сам Врховец вплоть до 1825 г. покровительствовал типографии. В ней было напечатано около 300 книг и других работ⁶.

Врховец имел также в поле зрения здравоохранение. В 1804 г. на главной торговой площади Загреба Хармице открылась большая городская больница с аптекой. Солидный денежный взнос на ее строительство сделал сам Врховец. В 1846 г. больницу основал также Хаулик.

Украшением городов становились цветники и парки, развивалось садово-парковое искусство. Еще в конце XVIII в. Врховец заложил большой парк в стиле барокко в Загребе. Впоследствии он получил по имени епископа название «Максимир». Его обустройство требовало больших денег и специалистов, которых не было в Хорватии. Поэтому строительство затянулось, и окончательный вид парк получил в 30–40-е годы XIX в. при епископе Хаулике. Максимир был самым богатым и великолепным пейзажным парком в Хорватии, известным и за ее пределами⁷.

С конца XVIII в. идейная атмосфера в Хорватии характеризовалась умственным брожением в интеллектуальной среде. Не сходил со страниц печати литературно-языковой вопрос, который виделся по-разному, нарастало внутреннее противостояние мадьяризаторской угрозе. При этом в Хорватии сохранялась сильная кайкавская традиция. Она напористо проявлялась в творчестве двух видных писателей-священников — Т. Брезовачки и Ф. Миклоушича.

Тито Брезовачки выступил в печати в 1790 г. с хвалебным стихотворением на кайкавском диалекте «по случаю» — в честь назначения И. Эрдёди баном Хорватии и Славонии. В нем автор решительно выказался против мадьяризаторской политики Венгрии в отношении хорватов. В полную силу Брезовачки проявил себя как талантливый кайкавский комедиограф в двух пьесах: «Матьяш — ученик чародея» (1804 г., в том же году была поставлена на школьной сцене) и «Диогенеш, или Слуга двух потерянных братьев». Последняя была издана с небольшой правкой Миклоушичем посмертно в 1823 г. Брезовачки, эпигон кайкавской литературы, был носителем регионально-патриотического сознания и представлял церковное

просветительство, высмеивая распространенные в простом народе предрассудки, а также дворянские пороки — праздность, спесь, мотовство. Но при этом его творчество отражало возраставшую тягу хорватской публики к родному языку и культуре.

Священник Миклоушич в предисловии к своему сочинению «Столетний календарь» (1818) призывал соотечественников ценить, развивать родной язык и больше издавать книг на нем. Одновременно он убеждал их твердо держаться кайкавского диалекта и старинной орфографии. В 1821 г. в предисловии к своему главному сочинению, своего рода энциклопедии, «Выбор повествований всякого рода, для пользы и увеселения служащих» Миклоушич вновь обращался к своим землякам с горячим призывом последовать венгерскому примеру и поднять значение родного языка. Священник проявлял интерес к народным песням и собирал их. В творчестве Миклоушича присутствовал элемент «будительства», но оно было направлено на упрочение культурной изоляции Хорватии от остальных хорватских провинций. Он выступал пропагандистом провинциализма. Сам факт литературного оживления в Хорватии и участия в нем духовенства во многом отражал такие процессы в интеллектуальной жизни, которые неизбежно вели к углублению понимания действительности.

В 1835 г. в Хорватии и Славонии развернулось организованное освободительное движение. Его организатором и вдохновителем был носитель гуманитарных знаний Людевит Гай (1809–1872). Началом движения стал выход первых национальных периодических изданий — газеты «Новине хорватске» и литературного приложения к ней «Даница хорватска, славонска и далматинска» (с 1836 г. они назывались соответственно «Илирске народне новине» и «Даница илирска»). Собственником и редактором этих органов считался Гай. Социальную основу движения составили средние слои общества, при участии в нем и отдельных аристократов. Его целью была модернизация экономической, общественно-политической и культурной системы хорватских провинций. Первым начинанием Гая и его сподвижников стала литературно-языковая реформа, которая была нацелена на объединение в одном литературном языке всех южных славян, но в действительности она открыла путь развитию национального литературного языка хорватского народа⁸.

Иlliризм всколыхнул хорватское низшее духовенство. Капелланы, жившие в нужде, приходские священники, социальным происхождением связанные с крестьянством и мещанством, по характеру своей деятельности и условиям жизни приближавшиеся к интеллигенции, все, кто тяготился целибатом, склонялись к преобразованиям в общественной жизни и церкви, видя в этом путь к улучшению своего материального и общественного положения.

Важную, если не решающую, роль в определении позиции хорватского духовенства играла церковная и языковая политика венгерского дворянства. Венгерская либеральная оппозиция упорно добивалась равноправия протестантов с католиками в Хорватии и Славонии, где существовал старинный запрет на поселение протестантов. Таким способом венгерская оппозиция рассчитывала открыть путь для колонизации хорватских провинций. Одновременно венгерские власти настаивали на введении венгерского языка в церковную жизнь и обязательном знании его всем духовенством, что должно было стать условием возведения в сан священника.

Реализация этой программы угрожала многим хорватским священникам отстранением от службы, ухудшением материальных условий жизни и падением влияния.

Политика венгерского дворянства пробудила у хорватского духовенства стремление упрочить свои позиции в Хорватии и Славонии и освободиться от церковной зависимости от Пешта. В условиях же формирования хорватской национальной идентичности появилась возможность использовать для этой цели национальную идею.

Высший католический клир в Хорватии и Славонии, ревностно охранявший существующие порядки, в свою очередь был обеспокоен укреплением венгерских либеральных сил и их политикой в церковном вопросе. При этом он ориентировался на австрийский двор, который, руководствуясь принципом «разделяй и властвуй», иногда противопоставлял Хорватию Венгрии.

Идеи иллиризма получили широкую поддержку со стороны низшего католического духовенства. В 1845 г. в Хорватии побывал русский ученый и общественный деятель Ф. В. Чижов. Он отмечал в дневнике: «Духовенство сильно держится иллирийской партии⁹. По свидетельству национально настроенного представителя клира А. Вебера Ткачевича, в 1846 г. в районе Цветлина (Хорватия) не было приходского дома, где бы «со стены не приветствовала миловидная звезда с молодым месяцем» (эмблема иллиризма — И.Л.)¹⁰. Во всей Славонии иллирское движение получило наибольший отклик в Джаково и его округе. Причину этого Ткачевич видел в том, что Джаково было местом пребывания славонского епископа и многочисленного духовенства.

В 1839 г. редакция «Даницы» отмечала, что среди ее подписчиков имелось довольно большое число представителей «почтенного, патриотически настроенного духовенства»¹¹. То же касалось и книг на национальном литературном языке. В 1845 г. в Праге вышел сборник лирических и эпических стихотворений крупнейшего хорватского поэта-лирика Станко Враза «Гусли и тамбуры». На него подписалось 600 человек, в том числе 221 из Загреба. Структура подписчиков отражала и эвентуальных читателей. Это были: 7 лекарей, 3 низших офицера, 12 адвокатов, 21 чиновник, 22 священника, 34 богослова, 35 студентов — философов, 6 юристов, 17 учащихся средних школ, 21 торговец и ремесленник, 1 профессор и 1 дворянин¹².

Представители церковных кругов и сами выступали в национальной печати. В годы иллиризма среди священников обозначилось либеральное крыло. Наиболее заметным среди них был Павао Штоос (1806–1862). Молодой священник, он осенью 1834 г. входил в круг ближайших сторонников Гая, разрабатывавших программу национальных действий. Уже в третьем номере «Даницы» за 1835 г. было опубликовано патриотическое стихотворение Штооса. В 1840 г. в журнале было напечатано его стихотворение «Призыв в иллирское коло», проникнутое пафосом единения, свободы и прочих иллирских ценностей. Оно использовалось деятелями иллиризма как самостоятельная листовка в пропагандистских целях. Но особенно большую популярность среди современников — носителей Возрождения получила песня-будница «Из Загорья от предков», написанная Штоосом и положенная в 1841 г. на музыку композитором В. Лисинским.

С началом революции 1848 г. в Австрийской империи Штоос издал брошюру «Об улучшении нравственности духовенства». Хотя она заключала в себе протест

против целибата, ее содержание было гораздо шире. В брошюре вырисовывался либеральный идеиний облик священника с его неприятием сословности, абсолютной власти в политике и церкви, неравноправия. Сочинение вызвало негодование местных церковных верхов. И автор был вынужден отречься в печати от своих бунтарских идей¹³.

Но так или иначе в документе «Требования наарода», принятом на собрании общественности в Загребе 25 марта 1848 г., значился пункт 30 с требованием отмены целибата.

Духовенство участвовало или поддерживало создававшиеся в годы иллиризма национальные учреждения и общества. Немало церковных лиц принесли добровольные пожертвования для организации национального музея. Духовенство составляло почти 30 % членов Хорвато-славонского хозяйственного общества. Одним из основателей иллирской читальни в Копривнице был приходский священник А. Жувич. Первым секретарем вараждинской читальни являлся францисканец Х. Хергович¹⁴.

Воодушевленными сторонниками иллиризма были учащиеся загребской и джаковской семинарий, связанные своим происхождением с мещанской и крестьянской средой. С 1836 г. в загребской семинарии действовало общество «Коло молодых патриотов», которое объединило наиболее деятельную молодежь. Возглавил его Мавро Броз, ставший близким Гаю человеком. Семинаристы устраивали концерты и декламационно-музыкальные вечера, где все произведения исполнялись на национальном литературном языке¹⁵. В 1839 г. в Загребе семинаристы создали «Народное иллирское общество складногласия». Его задачей была пропаганда церковной и народной песни. При нем возник молодежный литературный кружок. Семинаристы регулярно устраивали концерты с участием хора и оркестра. В программу включались новые произведения хорватских композиторов. Но в 1848 г. загребская семинария, а с ней и музыкальное общество были распущены¹⁶. В 1842 г. и в семинарии Джаково образовалось общество молодых клириков. Молодежные объединения в Загребе и Джаково были связаны между собой перепиской, в ходе которой обсуждались национальные дела.

Семинаристы изучали новый общенациональный литературный язык, упражнялись в других славянских языках, собирали народные песни, устраивали концерты и музыкальные вечера, где все произведения исполнялись на национальном языке. Они пропагандировали народную музыку и произведения хорватских композиторов. Клирики поддерживали тесные связи с руководством движения, сотрудничали в национальных периодических изданиях, контактировали с известными представителями славянского Возрождения.

Редакция «Даницы» в 1846 г. писала: «Мы со всем правом можем гордиться духовной молодежью здешней (загребской — И.Л.) семинарии. Эти молодые патриоты не только без всякого насилия сознательно учат национальный язык, на нем неустанно упражняются (академическая молодежь могла бы последовать их примеру) и написанные на национальном языке книги прилежно читают, но наряду с этим стремятся пером и делом продвинуть вперед национальную литературу»¹⁷. Не считая литературы на других языках, загребская духовная молодежь покупала до 100 экземпляров почти каждого названия национальных книг. Это покрывало

почти третью часть типографских расходов писателя. «Трудно найти на свете семинарию, — замечала «Даница», — которая была бы столь прочной опорой национальной литературы»¹⁸. Гай недаром именовал загребских семинаристов «своим войском»¹⁹. Идеи иллиризма имели успех и среди учащихся семинарии в Джаково.

Духовенство в разных формах принимало участие в иллирском движении. Матей (Мато) Топалович, находясь в Вене, где изучал богословие, с самого начала приветствовал выход национальных изданий и сотрудничал в «Данице». В 1842 г. он издал сборник народных песен, собранных им в Славонии. По собственной инициативе профессор Топалович преподавал новый литературный язык в семинарии Джаково. Это было в то время, когда хорватский язык вообще не изучался в учебных заведениях Славонии. Он руководил различными национальными начинаниями молодежи. В конце 1848 г. Топалович вступил в политическое общество «Славянская липа», политическая платформа которого сочетала австрославизм с либерализмом, но его существование было недолгим²⁰.

Сельский священник Иван Швеар, имевший приход близ Пожеги, издал в 1839–1842 гг. исторический труд в четырех томах «Зеркало Иллириума». Это было первое сочинение о прошлом южных славян на новом литературном языке, отмеченное романтической концепцией и выдержанное в духе иллиризма.

А. Вебер Ткалчевич, получивший богословское образование в Пеште, занимался также филологией. Он принял участие в полемике, развернувшейся в 1847 г. в «Данице» в связи с литературно-языковой реформой лидера словацкого Возрождения Л. Штура, означавшей самостоятельное от чехов литературно-языковое развитие словацкого народа. Вебер Ткалчевич назвал этот шаг Штура «сепаратизмом», усматривая в его действиях прецедент для дальнейшего дробления славянства в литературных языках. Вебер Ткалчевич выступил также в национальном журнале по вопросу о методике преподавания в начальных школах²¹.

Как уже отмечалось, церковнослужители были в составе Музыкального общества. Среди композиторов-любителей имелись священники: М. Хайко, В. Верник, Й. Юратович. В числе их сочинений были «будницы» — патриотические песни, пользовавшиеся популярностью в обществе.

Отчасти поддерживал иллиризм Юрай Хаулик, загребский епископ в 1837–1852 гг. Он был одним из учредителей в 1841 г. «Матицы иллирской», денежного фонда, созданного при Иллирской читальне в Загребе для поддержки новой хорватской литературы. Но очень скоро фактически он стал обществом по изданию и распространению книг на новом литературном языке. В том же году епископ выступил с инициативой создания «Хорватско-славонского хозяйственного общества». Его задачей должно было стать улучшение состояния сельского хозяйства. Хаулик выступил его покровителем и первым председателем (его заместителем стал славонский епископ Кукович). С 1842 г. Общество выпускало «Ежемесячный журнал», редактором которого был видный либеральный деятель иллирского движения Д. Раковац. Просветительная деятельность Общества и его издания были направлены на крестьян. В 1841 г. Хаулик призвал духовенство епископии к поддержке культурно-просветительных начинаний Иллирской читальни в Загребе. Он финансировал Музыкальное общество, выделяя ему в 1840–1848 гг. в среднем 260 форинтов ежегодно²².

В годы хорватского национального Возрождения католическое духовенство выполняло свою основную функцию — удовлетворение и обеспечение религиозных потребностей населения. Вместе с тем движимое разными мотивами низшее духовенство активно участвовало, особенно с развитием иллирского движения, в национальных мероприятиях иллиризма. Это касалось в первую очередь и главным образом культурно-просветительской сферы. Священники, капелланы и семинаристы внесли заметный вклад в развитие новой, хорватской национальной культуры и в пропаганду освободительных идей иллиризма. В этом случае клир впервые выступал как часть формировавшегося гражданского общества. Высшее духовенство до некоторой степени также принимало участие в этом процессе, но в целом оно придерживалось охранительной позиции.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Horvat J. Ljudevit Gaj. Zagreb, 1975. S. 5.

² Подробно о литературно-языковой ситуации в хорватских провинциях см.: Лещиловская И. И. Иллиризм. М., 1968.

³ Fancev F. Dokumenti za naše podrijetlo hrvatskoga preporoda (1790–1832). Zagreb, 1933. S. 38–42; Hrvatski narodni preporod. 1790–1848. Zagreb, 1985. S. 78.

⁴ Blažeković Z. Glazba u vrijeme Hrvatskog narodnog preporoda // Hrvatski narodni preporod. S. 115.

⁵ Ibid. S.117.

⁶ Bratulić J. Tiskarstvo i knjižarstvo za ilirskoga pokreta // Hrvatski narodni preporod. S. 42.

⁷ Jurman-Karaman D. Klasicistički arhitektonski objekti Maksimira // Iz starog i novog Zagreba. Zagreb, 1957. I.

⁸ Подробно об иллиризме см.: Лещиловская И. И. Указ. соч.

⁹ Славянский архив. М., 1958. С. 166.

¹⁰ Danica. 1847. Br. 39. S. 156.

¹¹ Danica. 1839. Br. 18. S.71.

¹² Bratulić J. Tiskarstvo...S.43.

¹³ Hrvatski narodni preporod. S. 69, 70, 72, 92, 131, 249.

¹⁴ Лещиловская И. И. Указ. соч. С. 97.

¹⁵ Danica. 1841. Br. 18. S. 69; 1842. Br. 17. S. 67; Horvat J., Ravlić J. Pisma Ljudevitu Gaju. Zagreb, 1956. S. 71–77, 162, 163, 449, 450.

¹⁶ Andreis J., Cvetko D., Đurić-Klain S. Historijski razvoj muzičke kulture u Jugoslaviji. Zagreb, 1962. S. 112.

¹⁷ Danica. 1846. Br.29. S.118.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Кулаковский П. А. Иллиризм. Варшава, 1894. С. 256.

²⁰ Narodne novine. 29. V. 1847. S.17; Hrvatski narodni preporod. S. 57, 88; Šidak J. Hrvatski pokret u doba revolucije 1848–1849 ; Idem. Kroz pet stoljeća hrvatske povijesti. Zagreb, 1981. S. 291.

²¹ Danica. 1847. Br. 38. S. 150–151; 1847. Br.51. S. 202–204; Br. 52. S. 205–207; Hrvatski narodni preporod. S. 152.

²² Karaman I. Privreda i društvo Hrvatske u 19. stoljeću. Zagreb, 1972. S. 18; Szabo A. Središnji institucije Hrvatske u Zagrebu 1860–1873. Zagreb, 1988. II. S. 66.

О. И. Величко

ЭТНО-КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ СИТУАЦИЯ В АВСТРО-ВЕНГРИИ: МЕСТО И РОЛЬ КАТОЛИЦИЗМА В ОБЩЕСТВЕ*

Изучение истории церкви в контексте формирования национального самосознания разных народов Габсбургской империи невозможно без рассмотрения ситуации в австрийском католицизме в XIX в. и на рубеже XX в. и его эволюции в эпоху дуалистической монархии. Положение ведущей католической религии, её взаимоотношений с другими вероисповеданиями иллюстрирует, в частности, эпизод из жизни венской военной казармы в 1910 г.: речь идет о принятии призывниками военной присяги. Церемония проводилась на десяти языках при участии священников из семи религиозных общин: римско-католической, униатской, православной, евангелической, армянской, иудейской и мусульманской (община живущих в Вене мусульман из Боснии)¹. Современные австрийские исследователи пришли к вполне обоснованному выводу, что к началу XX в. в Австро-Венгрии можно было видеть «конституционно защищаемый конфессиональный плюрализм, который, несмотря на неизбежные случайные перегибы и моменты напряженности, сделал возможным в общем и целом спокойное сосуществование многих вероисповеданий в мультиконфессиональной империи»².

Ко второй половине XIX в. австрийский католицизм прошел путь противоречивого, но в целом поступательного развития. Австрийская — после 1867 г. Австро-Венгерская — империя считалась католической страной; император носил титул «Его Apostolического Величества», и доминирование католицизма, при всем поликонфессионализме, не подвергалось сомнению. В то же время католическое преобладание смягчалось настоящей веротерпимостью, что было в ту пору редким явлением. Начало этого процесса относится к последнему двадцатилетию XVIII в. Иосиф II издал в октябре 1781 г. «Патент толерантности», разрешавший каждой некатолической христианской общине, объединяющей не менее 100 семей, строить собственный храм на расстоянии не более часа ходьбы. Кроме того, протестанты и православные получали гражданские права наравне с католиками. В 1782 г. религиозные нормы «Патента толерантности» распространились и на иудеев, однако равенство в гражданских правах они получили лишь в период революции 1848 г. Иосиф II провел еще ряд реформ, ограничивших монополию католической церкви: от подчинения церкви была освобождена школа, утвердился приоритет

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ №12–01–00202.

нецерковного брака, были секуляризированы многие монастыри. Имущество этих монастырей вошло в подчиненный государству «Религиозный фонд», финансирующий богословскую подготовку и содержание священников.

Контрреволюция конца 40-х — начала 50-х гг. привела к отказу от конституции 1848 г.; так наз. «Февральский патент» 1861 г., принятый после нескольких «переходных» мер конституционного плана, возвратил Австрию к абсолютизму. Неоабсолютизм утвердился без отмены веротерпимости и настаивал на подчинении по отношению к государству положении церкви. Ватикан не смирился с этим и развернул активную деятельность. Линию на возвращение церкви ведущей роли в общественной и идеальной жизни страны защищал близкий к императору Францу Иосифу его воспитатель Отмар фон Раушер, епископ Зекау, впоследствии возведенный в кардиналы. Высший и средний клир не были единодушны: церковь испытывала на себе влияние общественного движения. Реставрационная тенденция, однако, победила. Правительство консерваторов привело страну к заключению в 1855 г. Конкордата. Брак, школьная жизнь и священство были выведены из-под руководства государства, «Религиозный фонд» был передан в распоряжение католической церкви. В то же время основные положения «Патента толерантности» не были отменены.

Эпоха либеральных правительств привела к новым успехам поборников веротерпимости. В 1867 г., ознаменовавшемся созданием дуалистической монархии, был принят «Основной закон о всеобщих гражданских правах», который до сих пор составляет часть австрийской конституции. Закон развивал иозефинистские реформы: он провозгласил и гарантировал не только свободу вероисповедания, но и свободу совести. Была признана возможность перемены вероисповедания. Был принят целый ряд «религиозных» законов (1868 г.), получивших в истории название «майских». Вновь были признаны законными нецерковные браки, отменена обязательная принадлежность учителей к католической церкви, законы регулировали межконфессиональные отношения и т. д. Более того, Франц Иосиф, воспользовавшись резолюцией I Ватиканского собора о признании непогрешимости Папы, — с которой он был решительно несогласен, — в одностороннем порядке (в 1870 г. и окончательно в 1874 г.) расторгнул Конкордат. Еще ряд принятых в 1874 г. законов характеризовали дальнейшее наступление государства на церковь. Отныне ей предоставлялась автономия, притом ограниченная: государство получило право «вето» при определении кандидатур на церковные должности, право контролировать католические теологические факультеты в высших учебных заведениях и т. д. Ватикан, со своей стороны, не признал ликвидацию Конкордата даже после распада Австро-Венгрии. Лишь в 1921 г. в Ватикане согласились с прекращением действия Конкордата под предлогом, что новая Австрия — республика, провозглашенная в ноябре 1918 г., — не представляет собой равного Ватикану суверена, не основанного-де на международном праве...

Непризнание Ватиканом новых обстоятельств жизнедеятельности католицизма в Австрии породило уродливое проявление общественного протesta — немногочисленное, но шумное движение «Прочь от Рима!» Во главе его стояла организация радикальных немецких националистов под руководством Георга фон Шёнера. Движение это было немногочисленным и не слишком

популярным. Миф о «гармонии между троном и алтарем» сохранял свою привлекательность. «Традиционный католический характер старой имперской идеи олицетворяли император и династия. Еще раз перед концом империи Габсбургов церковь обнаружила это во всем величии перед общественностью старой Австрии. На 23-м международном Евхаристическом конгрессе, проходившем в Вене 12–15 сентября 1912 г., кайзер взял съезд под свое покровительство и таким образом продемонстрировал еще раз католический характер своей монархии³, — заметил известный австрийский историк А. Вандрушка. В то же время в католической общественности рождался и вызревал политический католицизм, пропагандировавший христианскую ответственность перед обществом. Осознание необходимости активной гражданской позиции медленно овладевало массой мирян.

Этно-конфессиональное пространство существования австрийского католицизма на рубеже XIX–XX вв. характеризуется следующими данными (по переписи 1910 г.):

I. Национальный состав империи (%)

Цислейтания, австрийская половина государства

Немцы	— 35,6
Чехи	— 23,0
Поляки	— 17,8
Русины	— 12,6
Словенцы	— 2,7
Румыны	— 1,0

Транслейтания, венгерская половина государства

Венгры	— 48,1
Немцы	— 9,8
Словаки	— 9,4
Хорваты	— 8,8
Сербы	— 5,3 ⁴

Евреи, проживавшие в обеих частях империи, — 1,1 млн., при этом 800 тыс. в Галиции, не характеризовались как «национальность», а лишь по религиозному признаку, как «иудеи»⁵.

II. Конфессиональный состав народов империи

а) Австрийская половина государства — 28,5 млн. чел.

Приверженцы римско-католической церкви	— 79 %
— « — униатской церкви	— 12 %
— « — православной церкви	— 2,5 %
— « — протестантской церкви	— немного более 2 %
— « — иудаизма	— 4,6 %

б) Венгерская половина государства — около 21 млн. чел.

Приверженцы римско-католической церкви	— более 52 %
— « — униатской церкви	— 9,7 %
— « — православной церкви	— 14,3 %
— « — протестантской церкви	— 19,3 %
— « — иудаизма	— 4,5 % ⁶

Исторически сложилось так, что в монархии Габсбургов политическому пробуждению подданных послужил либерализм с его верой в прогресс, провозглашение свободы личности, неотъемлемых прав человека, гарантируемых конституцией. Либерализм настаивал также на разделении властей, что считалось основой формирования правового государства. Все вместе объединилось в требование конституции: парламентский строй должен был прийти на смену абсолютизму.

Недолгое преобладание либералов в правительстве было отмечено некоторыми успехами: в декабре 1867 г. была принята парламентом, а не изданная, как прежде, императором первая конституция в истории страны. В монархии продолжалась политическая борьба вокруг вопросов избирательного права (курии, цензы и пр.), положения церкви, структуры государства (федеральная, централистская). Эти проблемы оставались главными в политической жизни страны на протяжении всего полувека существования Австро-Венгрии.

Католическое общественное движение формировалось как антилиберальное и антисоциалистическое. Индивидуалистический либерализм считался, с христианской точки зрения, эгоистическим и потому совершенно неприемлемым ни как идея, ни как образ действий. Социалистический коллективизм был опасен, по мнению католических деятелей, тем, что противопоставлял рабочих всему обществу. Иерархи церкви и идеологи католицизма готовились ответить на вызовы эпохи развивающегося капитализма. Развитие «католицизма, готового к реформам», пошло по двум основным направлениям: примирение теологии с новыми успехами естественных наук и разработка социальной программы в духе христианского гуманизма. Еще в первой половине XIX в. католические просветители, из которых наиболее известными в Австрии были А. Мюллер и К. Больцано, критиковали капиталистическое общество с его ужасающими социальными контрастами. Растущую нищету масс они объявляли противоестественным состоянием человеческого существования, считая идеальным строем сословно-корпоративный. К концу XIX в. эта схема все больше отдаляется от средневекового образца; существование двух противостоящих друг другу классов было признано реальностью, и католическая мысль сосредоточивается вокруг возможности сотрудничества буржуазии и пролетариата посредством организации совместных ассоциаций. Социальное и политическое течение, называвшее себя «христианским социализмом», признает угнетенное положение рабочего класса и наступившую необходимость изменить его к лучшему. Христианский социализм немецкоязычных стран Европы, в том числе австрийский, — в отличие от этого учения в романских странах, — отводил особую роль государству в предполагаемой социальной реформе. «Германия и Австрия, — пишет современный исследователь Зигрид Лайтнер, — явились пионерами государственного социального законодательства»⁷.

Церковь хотела идти в ногу с современностью, и созданный в 1877 г. первый Всеавстрийский съезд католиков (прежде австрийские католики принимали участие в германских съездах) обсуждал «социальный вопрос». Съезд не принял специальной программы, но решение о создании Кружка христианских общественных наук, объединившего ведущих католических обществоведов, способствовало её разработке. Теоретиком австрийского «христианского социализма» стал барон Карл фон Фогельзанг (1818–1890), член парламента и издатель ведущей венской

католической газеты «Фатерланд» (с 1875 г.), а с 1879 г. — ежемесячного журнала по вопросам социальной реформы — «Монатсхефт фюр кристлихе социальреформ». Программа «общественного примирения», предложенная К. Фогельзангом, предполагала: а) объединение рабочих и предпринимателей в одно сословие; б) участие рабочих в прибылях, что сделало бы их отчасти собственниками; в) регулирующую роль «надклассового» государства. Австрийская католическая историография, выводящая из фогельзанговской традиции современную австрийскую школу социального католицизма, считает заслугой Фогельзанга то, что он видел будущее за «средними слоями». Это утверждение позволяло ему предвидеть современную социальную структуру капиталистического общества, укрепляющуюся «социальным партнерством». Историк австрийского консерватизма, функционер христианско-социальной партии периода Первой республики Ф. Фундер писал, что корпоративное общественное устройство, предложенное Фогельзангом, было вовсе не утопической фантазией, а альтернативой либеральному государству с его «отвратительным византийством и беспорядочной демагогией»⁸.

В кружке, группировавшемся вокруг Фогельзанга и включавшем людей различных убеждений и общественного положения (прелаты Иозеф Шайхер и Франц Шиндлер, князь Алоиз Лихтенштейн и др.), дискутировались острые социальные вопросы. «Займемся же социальным вопросом, — говорил в своей первой парламентской речи А. Лихтенштейн, — иначе, ввиду своей безотлагательности, он будет решен без нас и против нас... Этот вопрос требует всеобщей и спокойной работы лучших умов нашего времени»⁹. В последней трети XIX в. «социальные христиане» создали свои политические организации, первой из которых была парламентская группа Гогенварта, включавшая представителей высшего круга дворянства. Эта организация занимала охранительно-консервативные позиции и считала возможным решение «социального вопроса» путем ограниченных реформ. Однако политическая жизнь общества подымавшегося капитализма развивалась все более динамично и выдвигала новые задачи. К 80-м гг. идеи Фогельзанга, выступавшего за массовые организации, — в противоположность старым консерваторам с их концепцией решения социальных вопросов в «узком кругу», — получили широкое распространение. «Чему христианские социалисты несомненно научились у Фогельзанга, — пишет австрийский историк Г. Леви, — это использованию лозунга «католической социальной реформы» как средства мобилизовать массы против либеральной элиты, важнейшим вкладом Фогельзанга в австрийский политический католицизм было умение показать, что массовая партия может быть создана лишь на основе программы общественных реформ»¹⁰. Новое поколение «социальных христиан», вышедшее из буржуазных и мелкобуржуазных, т. е. самых многочисленных слоев общества, воспринимало идеи Фогельзанга как собственные. Нижний клир, поддерживавший эти идеи, способствовал их распространению в крестьянской среде.

Начало 1890-х гг. отмечено вступлением австрийского социального христианства в новый период: парламентские выборы ознаменовались его первыми успехами. В 1891 г. христиане получили 13 депутатских мандатов. Немаловажным для австрийского социального католицизма было и то обстоятельство, что энциклика папы Льва XIII «Рерум новариум» (1891), составившая основу успешно

развивающегося и поныне социального учения церкви, содержала принципиальные идеи К. Фогельзанга. Сам он погиб в 1890 г. в дорожной катастрофе.

В конце XIX — начале XX вв. учение Фогельзанга было развито и конкретизировано австрийским теологом Францем Шиндлером, из окружения которого вышли многие лидеры христианско-социального движения последующих десятилетий. В 1891 г. он организовал «Общество Льва» в честь папы Льва XIII, обратившегося к социальным вопросам. Ф. Шиндлер, автор многих экономических и политических исследований, создал и первую практическую программу движения. Программа требовала строгого соблюдения принятого парламентом социального законодательства и дальнейшего его развития, в том числе признания права работников на профсоюзные организации, запрещения воскресного труда и т.д.¹¹. Этот документ получил название «Программы Шиндлера» и даже был одобрен папой Львом XIII. Первый съезд социально-христианской партии состоялся в 1895 г. и принял развернутую программу действий; партия объявила себя «непримиримым врагом несправедливой эксплуатации и угнетения труда» и включала требование «мирного сотрудничества всех честных рабочих сословий без исключения»¹². На муниципальных выборах в Вене в 1895 г. «социальные христиане» получили абсолютное большинство голосов и выдвинули своего признанного лидера Карла Люегера на пост бургомистра. Любопытно, что, считая Люегера радикалом, в особенности смущенный его явным антисемитизмом и антивенгерскими выпадами, император долго не утверждал его бургомистром Вены. Однако симпатии венского «маленького человека» принадлежали набожному «красавчику Карлу», так что после четвертого избрания его на должность император был вынужден уступить. Блестящий оратор, Люегер умел склонить на свою сторону любую аудиторию. Так, в мае 1890 г. он произносит в парламенте речь, разоблачая владельцев Железнодорожного общества (частных), эксплуатирующих своих сотрудников: «Позор и бесчестие для Австрии видеть, как обращаются на этих дорогах с образованными людьми..., какие «голодные» зарплаты им платят, как их эксплуатируют. Стыд и позор видеть, как создается пенсионный фонд, как вынуждают этих бедных служащих делать взносы, и никого не видим в этом государстве, кто бы пришел на помощь этим бедным людям и добивался бы для них прав или, по меньшей мере, справедливости»¹³. На посту бургомистра, который он занимал с 1897 по 1910 гг. Люегер старался привести в жизнь фогельзанговскую программу социальных реформ, которую характеризовал как «коммунальный социализм». Время его руководства явилось эпохой превращения Вены в современный всемирный город. Прежде всего, в рамках декларируемой им программы Люегер заботился об антимонопольных мерах в защиту малых собственников. Не поднимая налогов, он муниципализировал в 1899 г. газовый завод, а в 1902 г. электрифицировал уличный транспорт, создав разветвленную сеть трамвайных путей, организовал освещение улиц и построил муниципальную скотобойню и общественный рынок. Строились новые школьные здания, было организовано бесплатное питание для детей из малоимущих семей. В 1904 г. Люегер открыл дом для бедных в Лайнце близ Шёнбрунна, а вскоре и новый госпиталь для неимущих. Умелый популист и демагог, Люегер проявил себя и как политик государственного масштаба. Он выступал за такую программу и организацию христианско-социальной партии, которая должна была привлечь широкие

слои трудящихся. «Партия должна уберечься от того, чтобы стать специфической профессиональной партией, — говорил он, — она должна быть не аграрной или какой-либо другой специальной партией, но должна направить свое внимание на население больших городов и интеллигенцию, а также на крестьянство»¹⁴. При всем том социальные христиане всерьез принялись пропагандировать свои идеи и среди рабочих. В комиссию по выработке «программы христианской рабочей партии» (1896 г.) вошли ведущие политики этого направления: Люегер, Гесман и Шайхер. Программа содержала конкретные требования по улучшению положения трудящихся, охране прав рабочих государством и утверждала, что «социальный вопрос может быть действительно решен лишь в духе христианского учения»¹⁵. Рабочие же продолжали считать своей партией социал-демократическую.

Уже в эти первые годы политических успехов социального христианства проявилось основное противоречие движения: осознание необходимости социальных реформ и поисков массовой базы, с одной стороны, боязнь выйти за пределы «охранительности» — с другой. Последнее было использовано созданной еще в 70-х гг. консервативной католической народной партией. В 1907 г., опасаясь не получить парламентских мандатов после введения всеобщего избирательного права, консерваторы объединились с социальными христианами. Последним пришлось заплатить за это дорогой ценой: в объединении усилились внутрипартийные противоречия, что привело — среди других причин — к поражению партии на парламентских выборах 1911 г. (76 мандатов вместо 98 в 1907 г.)¹⁶. Кроме того, пришлось уступить социал-демократам пост бургомистра Вены. Люегер не дожил до этих «черных дней»: он умер в 1910 г.

Социальные христиане неустанно работали над созданием «рабочего крыла» движения. Первые профессиональные рабочие организации этого направления начали создаваться в 1897 г. Они быстро распространились, объединившись с рабочими кружками (ферайнами) в отдельных землях, а затем на общеавстрийском уровне. Общеавстрийская организация в 1902 г. выступила под названием «Имперский союз неполитических объединений христианских рабочих Австрии»; первая конференция христианских профсоюзов Австрии была созвана в 1907 г. Наличие рабочего крыла в движении причиняло беспокойство его руководству, поскольку было источником проникновения в него левых настроений, но в то же время оно создавало возможность политического маневра для поддержания репутации «общенародной партии» с целью противопоставления себя классовой социал-демократической партии.

В 1905 г. в Австрии была создана первая во всем немецкоязычном регионе организация католической молодежи, во главе которой встал студент Антон Орел, сын венского ремесленника. Первыми успехами организации было принятие ландтагом Нижней Австрии законов об ограничении рабочего дня для молодых рабочих и создание им условий для получения обязательного школьного образования. Популярность этих организаций быстро росла, к началу Первой мировой войны 180 групп молодых католиков объединяли 6 тыс. человек¹⁷. В пасхальном Манифесте рабочей молодежи Австрии, изданном в 1907 г., содержался призыв к «союзу всех рабочих сословий для единой борьбы против капитализма»¹⁸. Общество будущего представлялось организованным «в духе христианской социальной реформы

Фогельзанга»¹⁹, но расхождения с социал-демократами не мешали сторонникам Орела выступать вместе с ними по конкретным вопросам. В пункте о правах молодых рабочих (введение 8-часового рабочего дня, 36-часового воскресного отдыха и т. д.) предложения, выдвинутые Орелом в 1906 г., совершенно совпадали с представленной в парламент в марте 1905 г. социал-демократической петицией.

На рубеже XIX и XX вв. социальные христиане еще не имели прочной базы в рабочем классе, оставаясь по преимуществу движением ремесленников и мелкой буржуазии. Они успешно наращивали популярность в деревенской среде. Главной их заботой оставалось проникновение в пролетарскую среду: «Рабочее сословие становится все более важным фактором существования человеческого общества. Наша рабочая программа учитывает прежде всего безусловную необходимость человеческого достоинства рабочего и работницы»²⁰. Такова была формулировка предвыборного (1907 г.) манифеста партии. Средством решения «социального вопроса» по-прежнему провозглашалось сотрудничество классов. (Забегая вперед, следует отметить заслугу католического социального учения в разработке идеи «социального партнерства», спасительного для Европы второй половины XX в.).

В острейшем для многонациональной империи Габсбургов национальном вопросе социальные христиане занимали откровенно антивенгерские и антисемитские позиции, что нашло отражение во всех программных партийных документах. Централизму, объявленному ими «либеральной выдумкой», а также австро-венгерскому дуализму они противопоставляли идею федерализма так наз. Соединенных Штатов Австрии под эгидой императорского дома Габсбургов. Однако заслуживает быть отмеченным, что антисемитизм вовсе не был официальной доктриной католической церкви. В среде духовенства спекулятивный антисемитизм Люегера вызывал протест. Так, например, в предвыборном послании австрийских епископов 15 февраля 1891 г. антисемитизм был осужден²¹. В том же году появилась анонимная брошюра «С католической точки зрения антисемитизм должен восприниматься как грех»²². Антисемитизм был также осужден венским архиепископом кардиналом Грушей, продолжившим традицию своего предшественника Раушера. Среди тех, кто выступал против антисемитизма, были также профессор теологии Лоренц Мицлер, настоятель церкви Венского университета Виктор Кольб и др. Вопрос об антисемитизме стал одним из важнейших в католической полемике.

В республиканской Австрии (после 1918 г.) идея и политический католицизм продолжал развиваться на фоне трагической истории XX века. Пережив пору авторитарного корпорativизма 1933–1938 гг. (австрофашизма) и нацистского преследования в годы вхождения Австрии в Третий рейх (1938–1945 гг.), социальный католицизм в Австрии возродился и идет в ногу со временем. Он остается важным компонентом общественной жизни страны. Но это уже тема другого исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd. 4. Die Konfessionen. Wien, 1985. S. XI.

² Ibid. S. XVI.

³ Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd. 4. Wien, 1980. S. 246.

⁴ Воцелка К. История Австрии. Культура, общество, политика. М., 2007. С. 300.

- ⁵ Bader E. Karl von Vogelsang. Die geistige Grundlegung der christlichen Sozialreform. Wien, 1990. S. 239.
- ⁶ Stirnemann A., Wilflinger G. (Hrsg.). Religion und Kirchen im alten Österreich. Innsbruck-Wien, 1996. S. 94–95.
- ⁷ Politik und Religion. M. Mirkenberg, U. Willems. (Hrsg.). Wiesbaden, 2003. S. 371.
- ⁸ Funder F. Aufbruch zur christlichen Sozialreform. Wien, 1953. S. 164.
- ⁹ Hantsch H. Die Geschichte Österreichs. 2 Aufl. Bd. 2. Wien, 1968. S. 419.
- ¹⁰ Lewis G. Kirche und Partei im Politischen Katholizismus. Wien, 1977. S. 22.
- ¹¹ Österreichische Parteiprogramme 1868–1966. Hrsg. von Klaus Berchtold. Wien, 1967. S. 166–167.
- ¹² Ibid. S. 168.
- ¹³ Salzer W. Der christlichsoziale Beitrag zur Lösung der Arbeiterfrage. Wien, 1962. S. 53.
- ¹⁴ Spectrum Austriae: Österreich in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von O. Schulmeister unter Mitwirkung von J. Ch. Allmayer-Beck, A. Wandruszka. Wien, 1980. S. 303.
- ¹⁵ Österreichische Parteiprogramme... S. 168.
- ¹⁶ Kleindel W. Österreich: Daten zur Geschichte und Kultur. Wien, 1978. S. 295.
- ¹⁷ Etappen der katholisch-sozialen Bewegung in Österreich seit 1850: Dokumente. Wien, 1980. S. 193.
- ¹⁸ Etappen der katholisch-sozialen Bewegung in Österreich seit 1850. Wien, 1980. S. 194.
- ¹⁹ Ibid. S. 196.
- ²⁰ Österreichische Parteiprogramme... S. 177.
- ²¹ Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd. 4. Wien, 1985. S. 148.
- ²² Ibidem.

И. Грдина

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ КАТОЛИЦИЗМА В СЛОВЕНСКИХ ЗЕМЛЯХ

С1945 г. интерпретация действительности в словенских землях, как и в других областях, находившихся под пятой коммунистической идеологии, была ориентирована на манихейский или военный образец. В таком ракурсе история трактовалась как постоянная борьба, в которой одна сторона теряет, а другая, находящаяся с ней в отношениях непреодолимого антагонизма-отрицания, обретает.

Утверждение марксизма в результате полной победы коммунистов в государственном конфликте имело несколько неожиданные последствия, которые, впрочем, нельзя назвать совсем не логичными. Вместо неясной диалектики Гегеля и ее субтильной «изощренности ума» в восприятии словенцами настоящего, прошлого и будущего человеческой цивилизации в середине XX в. надолго закрепилась довольно простая дарвинистская модель развития. Последняя, однако, в альпийско-адриатическом регионе поддерживалась некоторыми влиятельными протагонистами социологии — в особенности теми, кто находился под влиянием *«le terrible Autrichien»* (*«ужасного австрийца»*) Людвига (Людовика) Гумпловича¹. Впрочем, дарвинизм воспринимали очень избирательно: при объяснении человеческого мира внимание уделялось лишь процессам конкуренции-выделения, в то время как процессы симбиоза игнорировались. Таким образом коммунисты постоянно подчеркивали, что находятся в гуще борьбы — причем, проявляли большую изобретательность и динамичность в точном определении врагов и союзников, но цели свои ставили очень условно или догматично.

Марксистские «предсказатели истории» — ибо их интерпретации являлись скорее гаданием, нежели основанным на научных предпосылках исследованием, — приводили к общему идеологическому знаменателю совершенно различные явления. Вся общественная деятельность людей, не поддерживавших идею proletарской революции под режиссурой коммунистической партии, рассматривалась либо как буржуазная (т. е. осужденная на отмирание), либо как предательская по отношению к рабочему классу (т. е. подлежащая уничтожению). Предполагалось, что великий перелом, который произойдет в результате формирования социалистической системы, изменит все. Поэтому не удивительно, что всю Словению усеяли памятниками революции. Человек, не знающий обстоятельств, из-за этого мог бы подумать, что мировая война в 1939/41—1945 гг. проходила главным образом на территории между холмами Восточных Альп и побережьем Адриатического

моря. Лишь неосведомленного наблюдателя удивляет, что памятников, посвященных победе в ней, меньше, чем пальцев на одной руке: один стоит в Мурской Соботе (его поставили по инициативе Советского Союза), другой — в Превальях и третий — в Словень Градце. Большинство других памятников лет славы и ужасов (1941–1945) прославляют только революцию и ее погибших. Иногда даже несколько двусмысленно, как, например, трновский памятник Плечника в честь «жертв народно-освободительной войны».

Интерпретация истории была не только тенденциозно контрастной, но и очень узкой. Явления, которые в реальности воспринимаются как различные, загоняли в заранее определенные шаблоны². Тех, кто не поддерживал концептуальное развитие и не признавал оценочной категории прогрессивности, объявляли ретроградами. История превратилась в игру причин и следствий, сплетавшихся в цепь прогресса. Тем самым она отделилась от опыта воспоминаний индивида, который мог убедиться на собственной шкуре, что ни в одной ситуации нет неизбежной развязки. В жизни у любого действия есть сто причин и тысяча последствий, лишь малую часть которых можно предвидеть. Но все это можно понять, только отойдя от ма-нихейской или военной логики концептуализма.

В 1945 г. из общественного пространства была изъята не только словенская католическая сфера, но и способ мышления, который был ей присущ и мог охватить ее во всей ширине. Христианству как проявленной вере нечего делать с категорией прогресса. Даже историческое мышление для него не легкое дело (обычно оно помогает себе выпутаться из затруднений путем деления пройденного человечеством пути на отдельные эпохи). Знаменательно, что среди католиков крупнейшим философом был Франце Вебер (1890–1975), который начал свою интеллектуальную карьеру как феноменолог, последователь А. Мейнинга, мысливший определенно не в историческом ключе, — даже тогда, когда в своих «Письмах словенцам о культуре», собранных в книгу «Национализм и христианство» (1938), он рассуждал о наиболее жгучих вопросах современности. Важную особенность религиозной мысли, которую он накануне Второй мировой войны противопоставил самым ярким проявлениям современного европейского опыта, т. е. индивидуализму, коллективизму, корпоративизму, расизму и национализму, он видел в ее приспособленности к любому времени. Он говорил, что христианство, не являющееся жесткой доктриной, но имеющее динамическое содержание, в эпохи, более устремленные к духовно-идеалистическому, подчеркивает истинную природу человека, а в материалистические периоды — его духовность³. Вебер, которого из-за его светскости и близости к либерализму в юности в словенском католическом обществе никогда не признавали ведущим философом (это положение занимал имевший сан священника профессор люблянского теологического факультета, неотомист Алеш Ушеничник (1868–1952)), фактически восстановил концепцию христианства как пространства. Важно, что он со своим образом мышления потерпел как внешнее, так и внутреннее поражение. Первое произошло из-за перехода власти к коммунистам, второе — из-за неспособности верующих в бурные времена отступить от классических представлений о тонкой линии правоверности, к которой явно тяготела церковная иерархия, в противовес процессам модернизации, с которыми столкнулись массы.

На великие перемены, принесенные Просвещением в мир западного христианства, люди духовного звания реагировали очень по-разному. Когда императору Иосифу II благодаря реформам в значительной степени удалось подчинить своей власти церковь в Австрийской империи, священники превратились в своеобразных государственных служащих, с точки зрения двора мало отличавшихся от чиновников. Возникла парадоксальная ситуация: вместо приближения к идеалу абсолютистского единства власть стала отчетливо проявлять свою двойственность. Правителю явно не удалось привести к единому знаменателю безусловно преданных бюрократов и сомневающихся священников. Многие священники не были согласны с устремлениями императора и в своих проповедях даже выступали против него. В своих обращениях к верующим они вовсе не случайно упоминали «злодейского царя Ахава»⁴, который в «Священном писании» показывался скорее как некий прообраз монарха-отступника. Таким образом, многие традиционные христиане — как священники, так и светские люди — вопреки тому, что должны были дисциплинированно подчиняться представителям Иосифа, начали осознавать свободу своей воли. И если ранее она прежде всего ассоциировалась с греховностью, то теперь приобрела позитивное значение. Свобода, по крайней мере, в повседневной жизни, уже не рассматривалась как явление, нерасторжимо связанное с грехопадением человека. Аргументы Эразма удалось использовать в полемике не только с протестантизмом, но также и с иосифизмом.

Несомненно, наибольшая заслуга в таком развитии событий принадлежит традиции западного христианства, которая именно в определении отношений между церковью и государством (между духовенством и империей) сильно отошла от античной традиции императора Константина. Теории Локка и Монтескье о разделении власти, обозначившие европейское Новое время, сформировались в среде, где тенденции к ее единству никогда не воспринимались как нечто само собой разумеющееся. Совсем наоборот! Определенное дистанцирование или расхождение между церковной и светской властью на европейском Западе утвердилось в качестве стандартной модели. Знаменательно, что австрийские Габсбурги в XVI в. на территориях, которыми они владели как эрцгерцоги, не выносили папской инквизиции, хотя (возможно, за исключением одного Максимилиана II) они вовсе не думали о том, чтобы нарушить верность римской церкви, и нуждались в ее помощи для борьбы против протестантских сословий и исламских воинов турецкого султана. Концепция разделения светской и духовной властей фактически являлась просто утверждением понятия силы как немонолитной структуры.

Поэтому не удивительно, что профессор богословия в Горице, позднее епископ на острове Крка Антон Махнич (1860–1920), будучи наиболее решительным поборником того, чтобы все сферы жизни «пропитались» католическими принципами, во второй половине XIX в. не заигрывал с теократической концепцией. В 1887 г., когда Владимир Соловьев в Загребе издал книгу о ее истории и будущности, всего лишь в 200-х км к западу ничуть не менее пламенный христианин столь же выразительно отстаивал свою концепцию христианской веры, согласно которой разделение властей на светскую и духовную не рассматривалось как проблема⁵. К бескомпромиссному Махничу позже прилепили ярлык католического интегралиста, хотя по сути он никогда им не был.

То же самое можно сказать и о люблянском архиепископе, а затем первом словенском кардинале Я́кобе Миссии (1838–1902), благодаря деятельности которого взгляды профессора богословия в Горице быстро утвердились в словенских землях. Знаменательно, что глава католической организации Крайны в 1889 г., после самоубийства наследника австро-венгерского престола эрцгерцога Рудольфа, демонстративно не вывесил траурных флагов на своем дворце. Тем самым он показал, что указания светских властей не такой природы, чтобы было необходимо безусловно им следовать. В более мягкой форме независимость от светских властей выказал и лавантинский (мариборский) архиепископ Антон Мартин Сломшек (1800–1862), который из-за своей верности словенскому делу во времена абсолютизма Меттерниха и Баха и в начале немецко-либерального периода являлся единственным в Габсбургской монархии священником высокого ранга, не получившим от государства никаких наград. Восприятие родного языка как неотъемлемого элемента самоидентичности человека крепко связало этого ныне уже канонизированного архиепископа, который в заботе о школе выказал себя как человек терезианской эпохи, а в понимании христианской догматики был близок контреформаторам, с его столетием. Традиция Сломшека сохранилась и в XX в. Перед самым началом Второй мировой войны теолог и философ Янез Янжекович (1901–1988), работавший в Мариборе, подчеркивал, что отказ от национальности вызывает столько изменений в сотворенной Богом природе индивида, что он неоспоримо означает греховность. Поэтому не удивительно, что нацистские оккупанты в 1941 г. изгнали в Хорватию почти все духовенство лавантинско-мариборского епископства.

Несмотря на такое разнообразие и широту интерпретации христианства в словенских землях — особо надо упомянуть хотя бы о сближении люблянского епископа Янеза Златоуста Погачара (1811–1884) с католическим либерализмом, и, пожалуй, о некоторых личностях, шедших «своим путем» (Андрей Бернард Смолникар (1795–1869), будучи известнейшим представителем этого течения, даже основал в середине XIX в. в Соединенных Штатах Америки единую мировую религию и привлек этим внимание Генри В. Лонгфелло), — в местной церкви непрестанно возникало и повторялось требование унификации. Особое выражение оно нашло в общественных выступлениях. Открытый обмен мнениями между католиками, придерживавшимися различных взглядов, случался не часто. Полемика между «молодыми» и «старыми» во время Первой мировой войны на самом деле явила исключением. Важно то, что в общественной жизни она сначала проявилась не как борьба политических принципов, а как несовпадение позиций по вопросам эстетики.

«Старые», позицию которых сформулировал Алеш Ушеничник (когда архиепископ Антон Бонавентура Еглич поддержал точку зрения «молодых», он прекратил полемику из уважения к главе церкви), высказывали мнение, что существует особое католическое искусство. Они считали, что икона в любом — не только в религиозном — смысле имеет большую ценность, чем картина сотворенной Богом природы. Ушеничник наглядно пояснил свою мысль на примере березы. Изображение нежного белоствольного дерева он априори считал менее ценным, нежели изображение Богоматери⁶. По иронии истории подобное сравнение возникло и у коммунистов во время Второй мировой войны. Тогда Цене Логар (1913–1995), который

в 1948 г. стал одной из крупнейших жертв конфликта между сторонниками Тито и сталинистами, а еще был известен тем, что являлся одним из тех редких «интернационалистов», которые так и не прогнулись перед террором полиции Ранковича, говорил, что художественное изображение березы в военное время совершенно неуместно, и требовал ангажированности искусства. Руководитель словенских коммунистов Борис Кидрич (1912–1953) потом принял соломоново решение: если художник выберет своим объектом белостольное дерево, пусть «прислонит» к нему винтовку; по его мнению, преобразование пейзажа в некое затишье между боями решило бы проблему!?

В отличие от «старых», «молодые», выразителями взглядов которых являлись писатели-священники Изидор Цанкар (1886–1958) и Фран Салешки Финжгар (1871–1962), а также историк литературы Иван Графенауэр (1880–1964), придерживались мнения, что существует только литература католиков, но никакой особой конфессиональной — в смысле превалирующей над эстетикой — литературы нет. Выразимся яснее: искусство имеет свою систему ценностей (это вовсе не означает, что его нельзя оценивать по-другому, но это говорит лишь о его воздействии, а не о его художественной ценности).

Подобные разногласия в рамках словенского католичества появлялись и позже, в 1918–1941 гг., но открытые дебаты, как правило, проходили в сглаженной форме. Это в особенности удивительно, поскольку тогда религиозные представления ни в коей мере не находились под угрозой. Словенский католический лагерь на выборах в северо-западной части королевской Югославии напоследок — в 1938 г. — получил перевес: три четверти голосов (т. е. достиг большего, чем впоследствии легендарный Франц Йозеф Штраус в Баварии). Его лидерству в национальных рамках в мирное время ничто не угрожало. Однако же католический лагерь чувствовал себя неуверенно: масоны и коммунисты казались чрезвычайно опасными части церковной иерархии и политикам, поддерживавшим конфессиональные принципы. Неуверенность была настолько велика, что появился лозунг «Махнич и еще шаг вперед»⁸, на практике провозглашавший стремление к монолитному единству словенских католиков. Лишь тогда можно было бы говорить о внедрении в их среду интеграционных замыслов. На это решающим образом повлияли примеры Португалии Салазара и «сословной» Австрии Дольфуса-Шушнига. Правда, подобные идеи никогда не доминировали. Словенская народная партия под руководством Антона Корошеца (1872–1940) оставалась абсолютно преданной парламентскому способу правления и выборам (в королевской Югославии католическое движение выступало также за эмансиацию женщин, что было не по душе либеральным и радикальным политикам). А один из ее виднейших представителей Андрей Госар (1887–1970) совершенно определенно поддерживал большинство принципов, которые после Второй мировой войны стали доминировать в современной европейской христианской демократии.

В XIX в. страх вызывали православие и протестантизм, т. е. его политический инструментарий в немецко-националистическом движении «Прочь от Рима». В то время как в России с большим недовольством воспринимали отношение католиков к Востоку как попытку насильтственного проникновения — независимо от того, шла ли речь о стремлении к объединению церквей Сломшека или

Штросмайера или же о миссионерской деятельности, расширение влияния ортодоксальной церкви на Запад вызывало дискомфорт и у словенцев. При этом и славянская идеология, которая в альпийско-адриатическом регионе имела выраженный надконфессиональный характер, не оказала успокоительного воздействия. Примечательно, что жители деревни Подрага в Випавской долине, объявившие в 1889 г., что из-за конфликта с местным священником в Шентвиде/Поднаносе перейдут в «старую веру» (под ней подразумевали православие, а не старокатоличество), высказав эту угрозу, немедленно добились своего⁹. Люблянское архиепископство быстро удовлетворило их требования и дало им даже большую самостоятельность, нежели они изначально требовали (они получили свой приход). Учитывая, что незадолго до этого Даворин Хостник посыпал в «Словенски народ» резкие и без сомнения оскорбительные по отношению ко Льву XIII статьи, pontifex, деятельность которого вдохновляет на проведение философских и исторических исследований, был охарактеризован в них даже как «изверг человечества»¹⁰, — не удивительно, что у страха перед православием были «глаза велики».

Еще большую неприязнь, конечно, возбуждал протестантизм, который был связан с пангерманским национализмом (иногда уже и с расизмом). В лавантинском/мариборском епископстве в 1897–1918 гг. были зафиксированы 2013 случаев выхода из лона католической церкви, которые, разумеется, воспринимались ею как отступничество, и 467 случаев принятия католичества (только в 1911 и 1912 гг. последних было больше, чем первых). Более подробный анализ, проведенный разносторонним аббатом Францем Ковачичем (1867–1939), показал, что изменение конфессиональной принадлежности было прочно связано с политической конъюнктурой (особенно ясно она прослеживается в период Первой мировой войны — даже по месяцам)¹¹.

Безусловно, протестантизм и православие, в XIX в. вызывавшие неприятие в словенских католических кругах как факторы мирового значения, сыграли важную роль в усилении объединительных тенденций среди католиков. Крах Папского государства в 1870 г. и ослабление Австро-Венгрии (которая со временем крушения Второй империи во Франции была единственной католической (полу)великой державой), проявившееся в ее союзе с преимущественно евангелистской Германской империей, а в период Первой мировой войны и с исламской Турцией и ортодоксальной Болгарией, вызвали ощущение, что традиционная религиозность не только в альпийско-адриатическом регионе, но и на более широком европейском пространстве не может полагаться на помощь извне, а зависит только от собственных сил. Очень интересно и важно то, что после образования общего сербско-хорватско-словенского национального государства в 1918 г. православие и протестантизм уже не вызывали большого страха. Это понятно, если говорить о евангелистской церкви, — евангелистов было в королевской Югославии явное меньшинство. Православие же, которое в редакции и оформлении сербской церкви тогда впервые действительно распространило свое влияние на словенские области, именно в то время показало свою немощь: хотя в новом государстве среди всех вероисповеданий оно имело наибольшее число приверженцев, словенский народ в массе своей совсем не проявил к нему интереса. Привлекло оно в основном тех, кто хотел

расторгнуть брак. Ректору люблянского университета Милану Видмару после распада его первой семьи перейти в православие посоветовал даже сам люблянский епископ Григорий Рожман (1883–1959)¹², не желавший, чтобы такой уважаемый человек — он и сейчас еще славится как лучший шахматист-любитель всех времен — жил в гражданском браке.

Можно сказать, что интеллектуальные и политические вожди словенских католиков ни в XIX, ни в XX в. не опасались противников на родине и поэтому тем менее способны были противостоять воздействию международных или иностранных сил, заинтересованных в альпийско-адриатическом регионе. Примечательно, что после аншлюсса 1938 г. люблянский епископ Григорий Рожман организовал проведение молитв за соплеменников в Австрии — его семейные корни были в местности, находившейся севернее установленной в 1920 г. границы между государствами, что стало одним из редких публичных выражений несогласия с агрессивной политикой Гитлера в Европе¹³. В такой напряженной обстановке осознание того, что словенцы слишком малочисленны, что загнанное в угол папство занимает оборонительную позицию по отношению к итальянскому либеральному и отчасти фашистскому государству и что никакой католической мировой державы не существует, приводило к тяжелому внутреннему дискомфорту, влияние которого пытались компенсировать духовным единством.

Вторая мировая война, в апреле 1941 г. захватившая Королевство Югославию, показала, что эти ощущения бессилия имели основание. Однако бурное время также показало, что призывы к единству, нараставшие в католическом мире накануне фатальных событий, не привели к положительному результату. Словенский народ, которому была присуща набожность, во время Второй мировой войны пережил прежде невиданный раскол. Немцы изгнали большинство священников с оккупированных территорий, которые с формально-правовой точки зрения они никогда не аннексировали, но обращались с ними как с частью Рейха. Не менее тяжелой была обстановка и в областях, находившихся под властью Италии, — они уже в 1942 г. были охвачены безжалостной гражданской войной.

Верхушка церковного клира в Любляне значительно больше симпатизировала тем католикам, которые, преимущественно под давлением революционного насилия коммунистов, присоединились к pragmatической коллаборации (в европейском масштабе воплотившейся в личности французского адмирала Франсуа Дарлана) — в то время как идеологического коллаборационизма (по примеру Видкуна Квислинга)¹⁴ среди словенцев практически не было. К тем, кто был на другой стороне, высокопоставленные представители церкви по большей части сохранили лишь жалость. Их действий — из-за указания папы Пия XII епископу Рожману о необходимости противодействия безбожному коммунизму, — иерархи, конечно, не могли одобрять. Несмотря на это, люблянский епископ выступал посредником при итальянских оккупантах, пытаясь смягчить участь осужденных к различным наказаниям, особенно смертников. Он даже просил о пощаде для некоторых коммунистов — например, для оргсекретаря местной партийной организации Тоне Томича (1910–1942) и его супруги Виды (1913–1998)¹⁵, но в большинстве случаев не достигал успеха.

Победа коммунистов ознаменовала тектонический разлом для всех католиков; в большинстве случаев именно они стали жертвами резни во время двух наиболее кровавых месяцев словенской истории — т. е. в мае и июне 1945 г., — которые унесли более 10 000 жизней. Многие были вынуждены бежать. Триумфаторы считали реакционным все духовенство, даже тех священников, которые были изгнаны из лавантинского епископства, Верхней Крайны и Посавья, и тех, чья деятельность проходила по ту сторону югославско-итальянской границы 1920 г. Словенские католики под давлением извне оказались загнанными в угол. В январе 1952 г. коммунистические агенты в Новом мосте организовали поджог люблянского епископата-помощника Антона Вовка (1900–1963), который получил тяжелые травмы, когда на него напала толпа¹⁶. Даже в мире «народных демократий» такие примитивные и жестокие манифестации враждебности случались нечасто, ведь в других местах правители-марксисты, которые, как всем было известно, держали в своих руках все нити общественной жизни, не хотели выглядеть представителями охлократии. Но для словенских коммунистов не существовало уровня, ниже которого они не были бы готовы опуститься, преследуя инакомыслящих. За последними они никогда, даже после падения своей власти в 1990 г., не могли признать действительного равноправия с собой.

Примечательно, что в том же году, когда было совершено нападение на епископа-помощника Вовка, католического поэта и философа-персоналиста Эдварда Коцбека (1904–1981), который начиная с 1941 г. сотрудничал с коммунистическими вождями, исключили из рядов правящей элиты¹⁷. Марксистским авторитетам, которые к этому времени прочно укрепились во власти, он стал не нужен. Таким образом, верующие в словенских землях были объединены извне, насильственным путем, хотя как отдельные личности они по-прежнему сильно различались. Католицизм потерял роль учения, охватывавшего все стороны жизни, сфера его влияния существенно сузилась.

С другой стороны, в среде эмигрантов, большинство которых поселилось в Аргентине, стремление сохранить численно небольшие, состоявшие всего из нескольких тысяч людей, общности, требовало единства. Так что различия между отдельными католиками в словенских землях вскоре полностью персонифицировались. Это видно даже при рассмотрении разных направлений мысли: фактически все они привязаны к своим носителям. В качестве примеров наиболее ярко выраженных и значительнейших персонификаций можно привести Карла Владимира Трулара (1912–1977) и его крупнейшего оппонента Франца Долинара (1915–1983)¹⁸, а также поборника теологии социализма, мариборского епископа-помощника Векослава Грмича (1923–2005), чьи усилия не увенчались успехом. Последствия такого развития событий заметны и после проведения в конце XX в. демократизации: словенцам-католикам не хватает благоприятных условий для развития, но при этом у них возникает все больше связей (временами даже опасных). Новое пространство для католицизма еще не сформировалось, а прежняя линия развития — главным образом из-за утверждения новой логики жизни — прервалась.

(Перевод со словенского Л. А. Кирилиной)

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Johnston W.M.* Austrijski duh. Intelektualna i društvena povijest 1848–1938. Zagreb, 1993. S. 335–338. Из словенских мыслителей более всех ценил Гумиловича настроенный либерально-демократически Богумил Вошняк (1882–1959).
- ² При этом очень любопытны изменения названия событий 1941–1945 гг. Сначала говорилось только о «народно-освободительной борьбе», после победы к этому названию добавилась еще «народная революция». Последняя после 1948 г. стала в системе речи «социалистической» — чтобы ее не смешивали с коммунистическими захватами власти в Восточной Европе, которые система представлений и идеологии белградского политбюро заклеймила как сталинистские. // См.: *Pleterski J.* Narodi, Jugoslavija, revolucija. Ljubljana, 1986. S. 405.
- ³ *Veber F.* Nacionalizem in krščanstvo. Kulturna pisma Slovencem 1938, особенно S. 165–181.
- ⁴ *Barle J.* Ipavci. Prilog k zgodovini slovenske pesmi. // Dom in svet. XXII (1909). S. 22.
- ⁵ *Mahnič A.* Več lučil! Ljubljana, 1912. S. 145–147.
- ⁶ *Grdina I.* Preroki, doktrinariji, epigoni. Idejni boji na slovenskem v prvi polovici 20. Stoletja. Ljubljana, 2005. S. 58, 59.
- ⁷ *Vidmar J.* Obrazi. Ljubljana, 1985. S. 552.
- ⁸ *Mikuž M.* Oris zgodovine Slovencev v stari Jugoslaviji 1917–1941. Ljubljana, 1965. S. 535.
- ⁹ *Možina J.* Odpad k pravoslavlju, to je k razkolništву. // Zgodovina za vse. III (1996). Št. 2. S. 22–39.
- ¹⁰ *Grdina I.* Ivan Hribar, «jedini resnični radikalec slovenski». Ljubljana, 2010. S. 29.
- ¹¹ *Kovačič F.* Zgodovina Lavantske škofije (1228–1928). Maribor, 1928. S. 420, 421.
- ¹² *Vidmar M.* Spomini. Drugi del. Maribor, 1964. S. 132–139.
- ¹³ *Jurčec R.* Skozi luči in sence (1914–1958). III del (1935–1941). Buenos Aires, 1969. S. 152–155.
- ¹⁴ *Melton G. E.* Darlan. Amiral et homme d'Etat franV15 *Dolinar F.M., Griesser-Pečar T.* Med sodbo sodišča in sodbo vesti. Dokumenti sodnega procesa proti škofu Gregoriju Rožmanu. Ljubljana, 2009. S. 59.
- ¹⁵ *Griesser-Pečar T.* Cerkev na zatožni klopi. Sodni procesi, administrativne kazni, posegi «ljudske oblasti» v Sloveniji od 1943 do 1960. Ljubljana, 2005. S. 699–708.
- ¹⁶ *Inkret A.* In stoletje bo zardelo. Kocbek, življenje in delo. Ljubljana, 2011. S. 312–337.
- ¹⁸ Prim. *Dolinar F.* Slovenska katoliška obzorja. Izbor esejev, razprav in člankov. Buenos Aires, 1990. S. 93–100.

B. Райш

СЛОВЕНСКИЕ СВЯЩЕННИКИ В НАЦИОНАЛЬНОЙ ОБЩНОСТИ КАРИНТИИ

Как известно, Каринтия являлась двуязычной коренной землей в составе монархии Габсбургов со словенским и немецким населением. Хотя признание этого факта было зафиксировано как в сознании народа, так и в различных источниках, у нас нет точных сведений о численности обоих народов и об их взаимоотношениях в период с XV в. до конца XVIII в.

В то же время неоспоримым фактом является то, что в среде словенского говорящего населения служили священники, знавшие словенский язык. О том, что церковь считалась со словенским языком в Каринтии, свидетельствуют Фрейзингенские рукописи — три записи текстов молитв, созданные в X в. и читавшиеся словенской пастве во владениях фрейзингенских епископов в Каринтии:

Общая исповедальная формула: «*glagolite po naz redka zlouueza: Bose, Gospodi miložtuivi, Otze Bose, Tebe izpouvede vuez moi greh...*»

Гомилетический текст: «*Eccê bi dedit nas ne zegresil, te v ueki gemu be siti, starosti ne prigemlioki, ...»*

личная исповедальная формула: «*Iaz ze zaglagolo Zlodeju, i uzem iego delom, i uzem iego leposam. ...*¹

Хотя территория Каринтии мала (9500 км²), она была разделена между множеством епископств. Вследствие этой раздробленности решение языкового вопроса было предоставлено на усмотрение самих священников. Вплоть до XVIII в. язык в первую очередь являлся средством общения, задачей священников было читать проповеди на понятном пастве языке.

Отношение к языку стало меняться уже в XVI в., когда протестанты начали издавать словенские книги (первую — Примож Трубар в 1550 г.). Интерес к живому народному языку возрос лишь в конце XVIII в., в эпоху Просвещения. В 1878 г. Балтазар Хаке, француз, выучивший словенский язык, издал первую географическую карту, на которой были словенские названия, в том числе главный город Каринтии Клагенфурт назывался и по-словенски — Целовец. Во второй половине XVIII в. стало преобладать убеждение, что просвещение всего народа, а не отдельных его представителей, возможно лишь на родном языке. После 1750 г. на государственном уровне также укрепилось убеждение, что для того, чтобы люди исполняли законы, их следует разъяснять на понятном для них языке.

Именно в Каринтии, наиболее подверженной немецкому влиянию, среди духовенства утвердилась мысль о необходимости формирования единого словенского литературного языка, так как в то время и немецкий литературный язык становился единым. Словенские иезуиты в Целовце в 1744 и 1758 гг. перепечатали словарь Мегизера. Важную роль в деле развития единого словенского литературного языка сыграл Ожбальт Гутсман (он тоже был иезуитом, а после роспуска ордена стал обычным священником), издавший в 1777 г. словенскую грамматику на немецком языке («Windische Sprachlehre»), а в 1789 г. — немецко-словенский словарь («Deutsch-Windisches Wörterbuch»). Также он написал много религиозных книг и школьных учебников. В работе ему помогали и другие словенские каринтийские священники².

Особое внимание языковому вопросу государство и церковь стали уделять во времена правления Иосифа II (1780–1790). Тогда создавались проекты реформ, прежде всего, новых границ епископств. Со времени своего появления в Средние века и до того периода епископства не имели единой компактной территории, более того, они были территориально раздроблены. Так, например, на территории Каринтии находились Зальцбургское архиепископство, Горицкое архиепископство, Люблянское епископство, Кркское (Целовец) епископство и Лавантинское епископство (Шент Андраж). По замыслу императора Иосифа II новые границы епископств должны были совпадать с политическими границами, провинциальными и окружными. Он требовал в вопросе о границах принимать во внимание и географические условия, и один совершенно новый момент — там, где это представляется возможным, учитывать и языковые границы. Епископства должны были стать по возможности едиными в языковом отношении, поскольку это облегчило бы пасторскую работу. То есть, в эпоху Просвещения утвердилась мысль, что образование населения возможно лишь на родном, понятном ему языке.

Поэтому целовецкий епископ Ауэрсперг, назначенный императором эмиссаром, ответственным за новые границы епископств, захотел исследовать вопрос о распространении словенского языка в Каринтии. Он запросил у всех духовных пастырей сведения о языковом положении по жупаниям (приходам) и на основе этих данных составил соответствующие списки. Таким образом для Каринтии, а также и для Штирии было проведено первое очень достоверное статистическое исследование. А поскольку епископ еще дал указание начертить соответствующие карты для наглядности проектов границ епископств, имеется еще и этот интересный документ. Одна из карт важна прежде всего для Штирии, поскольку там епископ видел единственную возможность привести новую границу епископства в соответствие с языковой границей между немецким и словенским населением. Это был первый случай в истории, когда языковую границу предложили принять как административную. Хотя в то время она не была проведена, подобная ей граница была установлена в 1859 г., когда резиденция лавантинского епископа была перенесена из Каринтии в Марибор. После Первой мировой войны она была определена как государственная граница между Югославией и Австрией.

На основании собранных данных епископ установил, что в Каринтии немецкие и словенские жупании расположены так, что их невозможно разделить границей епископства. Тогда значительная часть словенской Каринтии отошла к Лавантинскому епископству, преимущественно словенскому. В этом епископстве после 1824 г. епископы были словенцами. Другая часть Каринтии с резиденцией в Целовце отошла к Кркскому епископству, епископами там были немцы. Однако в 1859 г. была установлена новая граница, согласно которой резиденция словенского Лавантинского епископства была перенесена в Марибор. В этом епископстве преобладало словенское население, но в городах проживало много немцев.

Начиная с того времени словенцы стали меньшинством в Кркском епископстве, и все епископы были немцами. Несмотря на это, священниками в словенских приходах были словенцы, а из-за нехватки священников также и другие славяне, которые, читая проповеди и ведя богослужения на словенском языке, заботились о его развитии. Поскольку до середины XIX в. в сферу деятельности церкви также входили школы, которые в большом количестве открывались в первой половине XIX в., то и они являлись словенскими.

Большие перемены произошли, когда был принят закон о школах 1868 г. Попечительство над школами перешло в руки общин. Они заботились о том, чтобы школьные учителя стали более профессиональными, а зарплата учителей повысилась. Однако для словенцев было плохо то, что в школы приглашали немецких учителей, и тем самым обучение на словенском языке сокращалось.

В Целовце была богословская семинария, где обучались будущие священники. В первой половине XIX в. она играла очень существенную роль в развитии словенской культуры. До 1859 г. семинария была общей для Лавантинского и Кркского епископств и являлась в то время важным культурным центром. Но и Целовец тогда был важным культурным центром.

В 40-е годы XIX в. благодаря своим языковым различиям Каринтия стала представлять интерес и для более широкой европейской общественности. В 1842 г. П. Й. Шафарик издал знаменитую языковую карту славянского мира. На ней была обозначена также немецко-словенская языковая граница в Каринтии, а словенцы впервые названы словенцами.

Точную языковую границу в Каринтии обозначил Петер Козлер в словенской карте 1853 г., сведения ему передавали каринтийские словенские священники.

В первой половине XIX в. важную роль играл словенский священник Матия Маяр, которому посвящено прекрасное исследование И. В. Чуркиной*. Он был капелланом и пастором. В 1848 г., в период «весны народов», как принято называть это время, он первым стал распространять идею Объединенной Словении. Согласно этой идее, все словенцы должны были объединиться в одну провинцию, что создало бы возможности для их гармоничного политического и культурного развития. Затем Матия Маяр высказывал и другие идеи относительно того, как защитить словенцев от германизации. Для этого он считал необходимым прежде всего укрепить их связи с другими славянами. К достижению этой цели Маяр стремился

* Čurkina I. Matija Mačar-Ziljski. Ljubljana, 1974.

разными способами, прежде всего, выступая за языковое сближение. Ратовал он и за расширение связей с русскими. Он послал одежду из Зильской долины, сундуки и другие предметы на Этнографическую выставку в Москве 1867 г. Этого не одобрили в его епископстве, и он был переведен в Вишарье, чтобы у него было меньше возможностей проводить работу с людьми. Позже он переселился в Прагу, где и умер в 1892 г.

Делу сохранения политического и культурного развития словенцев посвятил себя другой священник, Андрей Эйншпилер. Он издавал немецкие и словенские газеты, чтобы воспитывать и обучать словенцев, а также знакомить немцев со словенскими проблемами и требованиями на немецком языке. Поскольку тот период характеризовался обострением национальной борьбы, ему пришлось испытать травлю и пренебрежение со стороны немцев. Эйншпилер также являлся депутатом провинциального собрания, в котором он решительно выступал в защиту прав словенцев и за равноправие словенского языка, против чего выступало немецкое большинство.

В издании «Голоса из Внутренней Австрии» (*«Stimmen aus Innerösterreich»*) Эйншпилер еще решительнее подчеркнул, что будет выступать за взаимопонимание, справедливость и братство между народами, прежде всего в отношении языка. По его мнению, свободу 1848 г. погубили противоречия между народами, и то же самое может погубить недавно обретенную свободу, если этот вопрос не будет решен. Он выступал за осуществление таких требований словенцев, как повсеместное введение словенского языка в школах и учреждениях, знание словенского языка чиновниками, издание законов и распоряжений на словенском языке и использование словенского языка в провинциальных собраниях.

Эйншпилер требовал, чтобы Каринтию признали немецко-словенской провинцией. По этому вопросу он полемизировал с немецкими авторами, которые писали, что словенцы составляют лишь четверть населения провинции. Эйншпилер доказал на основании приходских записей, что по крайней мере треть населения, 118 909 человек, слушает только словенские проповеди, 208 367 человек слушают только немецкие, а 9 450 верующих — проповеди на обоих языках. Исходя из этого, он утверждал, что для словенцев должны быть словенские школы, что общины обязаны обеспечить возможность использования словенского языка, что распоряжения следует издавать на словенском языке, а долг правительства — позаботиться о том, чтобы ни один чиновник, не владеющий словенским языком, не получал должности в словенских местностях. Он выступил с требованием, чтобы словенцам была предоставлена возможность говорить по-словенски в провинциальном собрании. Немецкие авторы возражали ему, считая его данные неверными, поскольку он получил их от священников. Что касается признания Каринтии словенско-немецкой провинцией, они утверждали, что каринтийские словенцы не связаны ни с Крайной, ни со Штирией, а только с Каринтией, а здесь словенского языка не существует, так как каждая долина говорит на своем наречии. Точно так же отказывались они от введения словенского языка в школах, говоря, что немецкий язык там нужнее. Относительно использования словенского языка в провинциальном собрании они считали, что словенский язык там излишен, поскольку все образованные каринтийцы знают немецкий язык.

Как священник, Эйншпилер утверждал, что церковь не признает преимущественных прав ни одного народа и требует полного равноправия, а также стимулирует развитие каждого народа и его языка.

Император Франц-Иосиф и зальцбургский архиепископ, имевшие право назначать епископов, отдавали епископские кафедры в Целовце немцам. Однако епископы, которым предлагали выдвигать кандидатуры, прежде всего называли таких кандидатов, которые знали словенский язык, хотя они никогда не назначались. В этом отражались стремление и потребность в том, чтобы епископ читал верующим проповеди на понятном им словенском языке.

Со второй половины XIX в. и до конца Первой мировой войны словенские священники вели также политическую деятельность, особенно заметно это было при проведении выборов. При этом они вступали в конфликт прежде всего с политикой немецкого большинства, часто речь шла об идеологических противоречиях, ведь немецкие политики поддерживали либеральную партию. Однако словенские священники не находили поддержки и среди немецкого духовенства.

До Первой мировой войны священники, несомненно, проводили среди сельского, преимущественно словенского, населения Каринтии серьезную работу, направленную на сохранение словенского языка и словенской культуры в деревне. Они заботились о деятельности обществ, в том числе певческих, об обучении словенскому языку, почти изъятому из школ, и т. д. Священники были единственными представителями словенской интеллигенции среди словенского сельского населения, поскольку для других словенских интеллигентов — учителей, врачей, юристов — не было рабочих мест.

В Целовце словенские священники (среди них Андрей Эйншпилер, Антон Мартин Сломшек, ставший впоследствии мариборским епископом) принимали участие в создании первого словенского издательства (Общества св. Мохора) в 1852 г., которое перед Первой мировой войной издавало большинство словенских книг.

Священники активно содействовали образованию и деятельности словенских обществ, например, общества «Трднява» или «Католического политического и экономического общества словенцев в Каринтии». Больше всего препятствовали деятельности словенских священников немецкие либеральные и национальные партии, а вслед за ними также и официальная государственная власть. Однако еще большие притеснения пережили словенские священники во время Первой мировой войны, когда многие из них были арестованы. Еще хуже было после войны, когда многие священники выступили на плебисците 1920 г. за присоединение словенской Каринтии к Югославии. Из-за этого после плебисцита многих словенских священников переместили из словенских приходов в немецкие, также многих изгнали, и они поселились в Югославии. Кроме того, изменилось положение словенского языка в церковной администрации, с начала 1924 г. приходы должны были вести метрические записи на немецком языке³. Общество св. Мохора также было вынуждено оставить Целовец — оно перебралось в Югославию.

В период до начала Второй мировой войны, когда по официальной статистике численность словенскоговорящего населения сокращалась, когда словенский язык

изгонялся из общественной жизни, национальный облик сохраняли прежде всего словенские села, где проводились богослужения на словенском языке, велась словенская культурная деятельность.

(Перевод со словенского Л.А. Кирилиной)

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Sturm-Schnabl K. Die Geschichte der slowenischen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart. Mohorjeva-Hermagoras. Wien, 2001. S. 22.

² Zgodovina slovenskdega slovstva. I. do začetkov romantike. Ljubljana, 1956. S. 367.

³ Zorn T. Koroški Slovenci v letih 1920–1930 // Koroški plebiscit. Razprave in članki. Ljubljana, 1970. S. 508.

К. Штурм-Шнабль

ЧЕШСКИЕ СВЯЩЕННИКИ В СЛОВЕНСКОЙ КАРИНТИИ В КОНЦЕ XIX – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX В.

История Каринтии связана с богемскими землями (Чехией, Моравией и Силезией) со временем Отточара II Пшемысла, который в 1246 г. унаследовал их от умерших Бабенбергов. Но когда в 1260 г. прекратился род Штангеймов, Отточар II Пшемысл (с 1250 г. король) получил в свою власть и Крайну, и Каринтию. В это время католическая церковь, т.е. Кркское епископство в Каринтии, была в хороших отношениях с Пшемыслами. Но епископ Крки Дитрих II (1253–1278), который вначале поддерживал Пшемысла, потом несколько раз переходил с одной стороны на другую. В конце концов он присоединился к Рудольфу Габсбургу, который много чего ему обещал. Наконец, в сражении под Мархфельдом в 1278 г. Отточар потерял свою жизнь, землю и королевство. Начинался подъем Габсбургов.

Но все-таки в течение последующих столетий Габсбурги назначали епископами в Каринтии (в Кркском епископстве) несколько человек из богемских земель. Большинство из них были немцами. Славянином чешского происхождения был только Адальберт Лидманский (1842–1858). Родился он в 1795 г. в городке около Буджевиц, там и учился в школе и семинарии. Свою духовную карьеру начал в родном городе. В 1838 г. его пригласили занять престижную должность губернского секретаря и референта по духовным делам в Праге. Наконец сам император выделил ему в 1842 г. Кркское епископство в Каринтии. Видя, что не хватает местных священников и даже студентов в духовной семинарии, епископ Лидманский стал приглашать студентов из других земель, главным образом из Богемии, Моравии и Силезии.

Поскольку в Каринтии и впоследствии не хватало местных студентов и священников, эта традиция продолжалась до XX в. Больше всего студентов из других земель приглашал епископ Кан (у которого были хорошие отношения с люблянским епископом Егличем). Именно во времена епископа Кана (разумеется, также и позднее) в Каринтии появились сильные антицерковные и антиклерикальные тенденции, происходившие из культурно-агрессивного либерализма и немецкого национализма. Значит, либерализм все больше и больше становился культурно-агрессивным и перешел в немецкий национализм.

Большинство словенского населения было из крестьянской среды. Это были мелкие землевладельцы, так как большая часть земли все еще принадлежала церкви и аристократии. Они были верующими, их духовными и идеальными вождями

являлись в основном католические священники. Так, словенские крестьяне в политике следовали за своими духовными вождями. Они объединились в Словенской народной партии, которая была консервативной и клерикальной. Наоборот, представители мелкой и средней буржуазии объединились в либеральной партии, которая все больше и больше становилась немецкой национальной партией и проявляла все большую агрессию против словенцев.

В такой ситуации оказались приглашенные студенты и будущие священники. Большинство из них было чехами и немцами. В 1895—1915 гг. они составляли существенную долю всех священников, их было от 38 до 52 человек. В 1895 г. их доля доходила до 93 %, в 1925 г. — 64 %.

После Первой мировой войны эти студенты, в основном, приезжали из Прусской Силезии. Это были немцы, очень плохо относившиеся к словенцам.

С 1895 г. таких священников размещали по всей Каринтии, особенной концентрации их на юге, где жили словенцы, не было. Значит, нельзя говорить о специальной национально-политической агитации епископства. От каждого отдельного священника, от его идеино-политических взглядов зависело то, как он определился.

Но, на наш взгляд, чешские священники, которых епископство разместило между словенцами, очень эффективно работали еще и потому, что они хорошо овладевали словенским языком и идентифицировались со словенцами. Большинство из них уже по своей профессии без проблем вошли в ряды словенской национальной клерикальной партии, но, как оказалось, не все.

Хотелось бы привести в пример двух чешских священников. Оба трудились на благо словенского населения, но очень по-разному.

Ян Чески родился 2 августа 1867 г. в городке Тшебохостриче около Карловых Вар. Во времена епископа Кана он поступил в духовную семинарию в Клагенфурте (словен. — Целовец). 19 июля 1872 г. его посвятили в сан священника в Целовце. Он владел чешским, словенским и немецким языками, но его записали в число немецкоговорящих. Он очень сдружился с народом, помогал ему, и народ его любил. Создается впечатление, что Чески был очень веселым и современным человеком, который не соблюдал всех ортодоксальных правил поведения священника. Он ходил в кабаки, выпивал с народом и т. п. Дошло и до драк. Через два года его переместили на другое место, и так происходило много раз. Но в 1898 г. он попал в словенскую деревню Доберла. Префектом там был известный священник Валентин Подгорц. Он был очень консервативным и клерикальным священником и жаловался на Чески в епископство, что он много пьет и участвует в драках в кабаках. Ческого отправили в учреждение для «исправления». Потом он попал в Липу под Вабо. Там народ его любил, он сделал много в сфере социальной помощи и был хорошим духовным пастырем. Он разрешал крестьянам устраивать театральные представления. Когда ему приходилось зачитывать в церкви какие-то запреты, он читал их на немецком языке, чтобы народ не понял и мог свободно веселиться, когда церковь запрещала это делать. В конце концов его самыми ярыми противниками стали словенские консервативные священники. Это были Валентин Подгорц, Стефан Сикун и др. Все они были консервативными и видели спасение народа в Каринтии единственно в словенской национально-консервативной партии под крылом католической церкви. Но этому консерватизму Чески следовать не мог, он был

слишком современным и жизнерадостным человеком. Это привело его под крыло немецкой национально-либеральной партии. Но, несмотря на это, Чески был хорошим священником и с народом он говорил по-словенски. Ни о какой его немецко-национальной деятельности ничего не известно.

Словенские консервативные священники его преследовали, докладывали о его ошибках епископу, пока тот не решил отстранить его. Когда епископ приехал и зачитал обвинения против Ческого, собралось 200 человек (180 мужчин и 20 женщин). Они громко кричали: «Неправда». Чески не захотел включиться в национальную борьбу словенских консерваторов, но он действовал во благо словенскому народу.

Другой пример чешского священника в Каринтии — Иван Брабенец (1871—1940). Родился в семье мелкого землевладельца в районе Гумполец, гимназию окончил в Гавличком Броде. В 1891 г. он приехал в Целовец и поступил в семинарию. В 1894 г. епископ Кан посвятил его в сан священника. Сначала он был капелланом, но уже в 1896 г. стал провизором в Шент Томаже на Целовецком поле, недалеко от Целовца. Там он оставался до 1929 г., когда получил место в Подкрносе. Брабенец, в отличие от Ческого, был смиренным человеком. У него была отличная собственная библиотека, в свободное время он занимался науками. В первую очередь он был «просветителем», свои обязанности священника исполнял четко и корректно. Ни в каких полемиках между либералами и консерваторами не участвовал. Видел спасение словенцев в их обучении. Когда ему стало ясно, что церковные власти поддерживают германизацию словенцев, он, вместе с выдающимися словенцами, создал общество для развития культуры «Единост» и общество для социальной и экономической помощи. Общество «Единост» со временем с помощью Брабенца открыло свою библиотеку, чтобы народ мог читать газеты на родном языке. Оно создало свой оркестр, курсы экономики и даже стенографии и т. п. И самое важное — театральную труппу.

Любопытно, что никто из консервативных словенских священников не мешал ему, как Ческому. Брабенец все силы отдавал защите словенского языка в церкви и школе. Борьбу с властями он вел очень интеллигентно, свою позицию в переписке с ними подкреплял действовавшими законами. Что очень интересно — важность изучения родного языка в школе он доказывал, приводя современные аргументы (которые и сейчас еще современны).

Брабенец был большим славянофилом и русофилом. Так, когда во время Первой мировой войны молодые мужчины должны были идти в армию, он собрал их вокруг себя и сказал: «Ребята, русские — наши братья, нельзя в них стрелять».

И мой отец, который был среди них, всегда говорил, что хотя его послали на русский фронт, он ни разу не выстрелил в русских.

(Перевод со словенского Л. А. Кирилиной)

КАТОЛИЧЕСКИЙ ЛАГЕРЬ В ОГНЕ — ДВА АНТОНА НА ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ БЕРЕГАХ

О католицизме Антона Махнича и либерализме Антона Грегорчича

Во второй половине XIX в. Горицкая область занимала крайнюю западную часть территории, заселенной словенцами в монархии Габсбургов. Формально она являлась частью графства Горица-Градишака, входившего в административную единицу Австрийское Приморье. Область была охвачена вихрем культурной борьбы, вызванной призывом А. Махнича «разделить умы». Конечно, об этих событиях нельзя говорить как о первой или единственной дифференциации мировоззрений среди словенцев, но можно с уверенностью утверждать, что, по сравнению с другими теориями, идеологическая концепция Махнича оставила значительно более глубокие следы.

Термин «культурная борьба» обычно подразумевает разногласия, появившиеся в XIX в. между светской и духовной властью в Европе. Крылатое выражение «Разделение во всем — борьба повсюду» неоспоримо подкрепляло логику преобладания, размежевания и радикальной борьбы до конца. Естественно, причин такого обострения ситуации много, и они имеют свою специфику в зависимости от обстоятельств их реализации. Однако можно сказать, что одно было общим для всех — так или иначе вставала проблема антагонизма, со временем проявившегося в отношениях между католической церковью и все более и более модернизирующемся миром и секуляризованным обществом. В большей степени папа Пий IX (1846–1878)¹ и в меньшей Лев XIII (1878–1903) по-прежнему придерживались механизмов периода стагнации и отвергали изменения, которые, начиная с XVIII в., вели к коренной метаморфозе жизненного пространства человека европейской цивилизации. В эту борьбу двух миров — обострение отношений между «старым» и «новым» — безуспешно включился либеральный католицизм, который Махнич называл «выродком-полукровкой». Он пытался достичь нереального согласия между двумя противодействующими сторонами, но добился лишь провала и обвинений в половинчатости, с одной стороны — в недостаточном энтузиазме при защите современных идей, с другой — в чрезмерном.

Выступление профессора богословия в Горице др. Антона Махнича (1850–1920) определенно сыграло ключевую роль в переменах в словенской общественной жизни. Однако, несмотря на верность своей идеалистической философской отправной точке (речь идет прежде всего о триединой идейной схеме: понятийная триада право (истинное) — добро — красота соответствует в жизни человека

мышлению, деятельности и искусству), мыслитель постоянно сохранял связь и с изменяющейся реальностью. Несмотря на непоколебимую догматическую позицию Махнича, его мысль оставалась гибкой и с годами претерпела очевидные метаморфозы. Возможно, в наибольшей степени это проявилось во время его епископства на острове Крка². Так что наследие Махнича многогранно и его нельзя определить как чисто негативное или позитивное. С одной стороны, он добился того, что в Горицкой области (а также в других словенских землях) из затишья «политики согласия» сформировался мощный фронт, крайне нужный словенцам в решающие моменты, когда перед ними вставала проблема определения своей роли и места в политической жизни монархии Габсбургов. С другой стороны, его акция спровоцировала формирование очень проблематичных образцов поведения, которые, основываясь на исторической борьбе между добром и злом, выкристаллизовались в окончательное размежевание на «наших» и «ваших».

Для времени, предшествовавшего открытому выступлению Махнича в Горице, знаковой в католических кругах являлась прежде всего деятельность адвоката др. Тонкли (1834–1907). С конца 60-х гг., а особенно при проведении выборов в провинциальное собрание летом 1870 г. выяснилось, что противоречия между так наз. младо- и старословенцами стали непреодолимы. Первые, либерально настроенные, группировались вокруг политического общества «Соча», председателем которого был адвокат др. Карел Лаврич (1818–1876). Другие, более консервативные сторонники католического течения, действовали под руководством учителя Закона Божьего Андрея Марушича (1828–1898), а в 1872 г. создали свой печатный орган — еженедельник «Глас», вскоре же после этого — политическое общество «Горица» (1873). Председателем последнего и был Йосип Тонкли. Непрерывные политические споры, длившиеся три года, достигли пика на выборах в австрийский рейхсрят в 1873 г. Несмотря на то, что чаша весов все время немного склонялась на сторону старословенцев, в конце 1875 г. произошло примирение. Оба общества были ликвидированы, а газета «Соча», которая должна была теперь выступать за согласие, осталась. Общество «Слога» («Согласие»), возникшее в 1876 г., являлось, так сказать, формальным представителем периода согласия в словенской политике Горицы. Период с 1879 г. по 1889 г. не только в католической среде, но и в целом, был временем лидерства др. Йосипа Тонкли.

Тогда же начался и политический подъем др. Антона Грекорчича (1852–1925). В 1872 г. он стал редактором газеты «Соча», заменив на этом посту публициста Франца Подгорника (1846–1904)³. Но его наиболее активная политическая деятельность пришлась на десятилетний период горицкой политики, последовавший за временем Тонкли. До тех пор он работал главным образом священником и преподавателем семинарии. Др. Антон Махнич был его одноклассником и коллегой. Первые шаги Грекорчича не показали его готовности к открытому столкновению на общественной сцене, ни тогда, когда время от времени «Соча» под его руководством критиковала и др. Тонкли, ни когда деятельность и влияние его коллеги др. Махнича становились все более прямолинейными. Махнич в 1884 г. в газете «Словенец» (1873–1945) представил словенской общественности публикации так наз. «разговоров» под названием «Двенадцать вечеров» (в самиздате эти эссе вышли в 1887 г. в Горице). Еще он публиковал свои размышления в епископском

латинском «Folium periodicum» (1875–1898), редактором которого являлся. При этом следует уделить особое внимание спору, который, хотя и относится к сфере литературной истории, но уже предвещает позднейшие открытые битвы на стыке 80-х и 90-х гг., когда Махнич со своим консервативным идеализмом вышел на политическую арену. Речь идет о нападках на популярного горицкого поэта и священника Симона Грегорича (1844–1906), которые в Горицкой области в 1885 г. вызвали настоящие манифестации в поддержку поэта. Махнич с принципиальных позиций неоднократно вступал в открытую борьбу с литераторами и творческими деятелями (Я. Трдина, Й. Юрчич, И. Тавчар и Ф. Левстик), даже с женщинами, как, например, в 1893 г. в полемике с писательницей Марицей Надлишек Бартол (1867–1940), первым редактором первой словенской женской газеты «Словенка» (1897–1902). Их открытое столкновение в средствах массовой информации, из-за которого к ней надолго приклеился несправедливо данный литературными критиками ярлык «наивной, негибкой и недостаточно логичной», сильно повредило Бартол.

В Горицкой области власть в словенских национальных обществах в конце 80-х гг. все больше и больше концентрировалась в руках Тонкли. Соответственно, из-за непотизма и разных финансовых махинаций обстановка все больше накалялась — не только между единомышленниками, но также и в рядах оппозиции, где в конечном счете и произошел взрыв, когда на политической сцене появился рядом с Тонкли еще и др. Махнич. Сам их союз основывался не столько на общих идеях, сколько на стремлении к поддержке при достижении каждым из них личных целей. Др. Тонкли рассчитывал, что таким способом он добьется некоторой изоляции др. Грегорича, а др. Махнич думал о лучших возможностях для осуществления своего «активного клерикализма». Как уже упоминалось, Махнич декларативно объявил о начале борьбы как раз в открытой полемике с поэтом Грегоричем. Вероятнее всего, он был также автором пастырского письма епископов Горицкого церковного округа, которое было принято на совещании епископов в Горице 23–29 ноября 1887 г. Это было исключительно резкое выступление против католического либерализма, на которое, конечно, «Соча» Грегорича дала ответ. Последовала неожиданная путаница, так как центральные венские газеты ошибочно интерпретировали и перефразировали содержание пастырского письма — якобы в нем сообщалось о русофильских и предательских тенденциях или намерениях словенского народа. Последовала интерpellация всех словенских депутатов провинциального собрания Горицы, в которой выражался протест по отношению к вышеупомянутым публикациям. Именно др. Грегорич зачитал ее 20 сентября 1887 г. от имени всех подписавшихся. Тогда Грегорич не был редактором газеты «Соча», скорее всего, это заявление помогло ему тем, что избавило от давления горицкой епископской курии.

Вероятно, переломным годом в Горицкой области можно считать 1889 г., за которым последовало так наз. десятилетие Грегорича — Габрщека. В 1888 г. под лозунгом «И отделил свет от тьмы» начал издаваться «Римский католик» (1888–1896) Махнича, вступивший в открытую борьбу как с католическим либерализмом (т. е. с др. Грегоричем), так и с либерализмом в целом — с целью ради истинной католической жизни положить конец опасному для веры политическому согласию

в словенских землях. В Горице произошел настоящий политический раскол, сопровождавшийся столкновением между газетами «Римский католик» и «Соча» и их «духовными отцами». Масло в огонь подлили выборы в провинциальное собрание 1889 г., приезд Андрея Габршека (1864–1938) в Горицу (его пригласил др. Грегорич) и занятие им должности редактора газеты «Соча»⁴, а также еще выбор Грегорича председателем общества «Слога» 22 сентября 1891 г. и поражение др. Тонкли на выборах в рейхсрят 4 марта 1891 г.⁵ Как депутат словенских крупных землевладельцев др. Грегорич сохранил свой мандат вплоть до распада Австро-Венгрии⁶.

Новообразованный круг Грегорича — Габршека в 90-е гг. не вел какой-либо ясной, строгой или активной политики, группа — несмотря на др. Грегорича — фигурировала как либеральная. Адвокат, публицист и политик др. Хенрик Тума (1858–1935) написал в своих воспоминаниях, что вся программа группы на самом деле заключалась в «борьбе за освобождение словенцев в Горицкой области от итальянского господства, прежде всего в борьбе за словенские школы в Горице». Раскол в Горице фактически проявлялся не в формальном разделении на партии, а в борьбе обеих сторон за влияние на деятельность существовавших в то время институтов словенской общественной жизни (конкретный пример — общество «Слога»).

«Другую сторону» на поле битвы представляли др. Тонкли (тогда уже потерявший политический вес) и др. Махнич, который продолжал издавать «Римского католика» и летом 1892 г. получил на первом словенском католическом съезде существенную поддержку своим пламенным начинаниям. Католический съезд встретил отклик и в Горицкой области. Под его воздействием консервативное движение оживилось, и представители «нового течения», группировавшиеся вокруг газеты «Приморски лист» («Приморская газета»), начали более организованно противодействовать либеральной «Соче» («Приморски лист» стал выходить в Триесте в начале 1893 г., а в следующем году издавался уже в Горице). Далее словенская политическая жизнь в Горицкой области поляризовалась вокруг обеих газет, в то время как общество «Слога» все еще пыталось сохранить свою внепартийную роль. Долговременные взаимные расчеты достигли одного из пиков в 1896 г., когда «Сочу» обвинили в распространении ереси. К обвинениям присоединился — помимо итальянской либеральной газеты — даже горицкий архиепископ Алоизий Цорн. В особом письме (10 мая 1896 г.) он утверждал, что газета слишком дерзко пишет о церкви, хотя лицемерно прикрывается именем «католицизма». Конечно, за этим выступлением скрывались расчеты с др. Грегоричем и его либерально-католическими взглядами. Ведь Грегорич, помимо всего прочего, еще и являлся членом либерального общества Андрея Габршека, а начиная с 1895 г. также сотрудничал с адвокатом и политиком др. Хенриком Тумом. В это время Махнич уже постепенно отходил от горицких дел и готовился к отъезду в Хорватию на новое место службы.

В 1896 г. католический лагерь в Горицкой области переживал период некоторого возрождения, именно тогда стали распространяться идеи христианско-социального движения, которые принес в эту область вышеупомянутый «Приморски лист» во главе с редактором др. Йосипом Павлица (1861–1902), считающимся первым теоретиком христианских социалистов в Горицкой области. На глазах у всех Габршек и Грегорич впервые открыто противопоставили себя этому новому движению, когда приложили руку к разгону первого христианско-социального собрания

в Горицкой области 29 июня 1896 г. в Шемпетре у Горицы. В том собрании приняли участие также люблянские активисты — др. Янез Е. Крек (1865–1917) и Йосип Гостинчар (1860–1942). Вопреки открытому противодействию Грегорчича и Габршека и высказанному ими мнению, что в Горице «неподходящая почва для принесенного крайнского семени», анализируя их действия, можно понять, что одновременно они делали тактические шаги для привлечения нового политического потенциала на свою сторону. Явный рост рабочего движения давал обеим буржуазным группам Горицкой области повод заподозрить, что вскоре понадобится все-рьез подумать о новом политическом сопернике.

Говоря о 90-х гг. XIX в., нельзя обойти стороной выход др. Хенрика Тумы на политическую сцену Горицы. В 1895 г. он стал депутатом провинциального собрания Горицкой области. Х. Тума входил в круг Грегорчича — Габршека, хотя, в отличие от них, имел значительно лучшее политическое образование и более четкую политическую программу. Вскоре его, как и Габршека, обвинили в безбожии. Помимо этого, атмосферу все более жестких личных расчетов и преследований дополнило назначение нового горицкого архиепископа др. Яакова Миссии (1838–1902) весной 1898 г.⁷ «Согласие» в Горице перед его приездом уже практически трещало по швам, окончательно ситуация обострилась в период долговременного кризиса провинциального собрания, когда сменялись периоды обструкции со стороны то словенских, то итальянских депутатов и работа провинциального собрания зависела подчас от наличия особого решающего голоса. Этот особый голос по указанию властей имел сначала архиепископ Цорн (17 февраля 1897 г.),⁸ а позже новый горицкий архиепископ Миссия. Ситуация усугубилась еще больше, поскольку именно тогда симпатизировавший словенцам глава провинции Франц Коронини (1833–1901) ушел в отставку, а на его место был назначен менее расположенный к словенцам либерал др. Луиджи Пайер (1886–1913). Кризис продолжался до 1900 г. и имел сильную взаимосвязь с расколом в рядах словенцев.

Можно сказать, что 90-е гг. окончательно похоронили «согласие» и — пусть существовавшее лишь формально — политическое единство. Католический и либеральный лагери разделились. Главными действующими лицами нового раскола стали др. Грегорчич и др. Тума: первому под давлением архиепископа Миссии пришлось отказаться от союза с либералами, лидерами которых были Габршек и Тума. Он пошел своим путем, создал свой печатный орган «Горица» (7 июля 1899 г.) и поставил на ноги собственную финансовую организацию, чем обеспечил солидную базу для деятельности политической партии. Габршек и Тума в 1900 г. организовали словенскую Национально-прогрессивную партию. В ответ на образование новой либеральной партии Грегорчич сблизился с представителями «нового течения», что было формально закреплено их договором 14 мая 1900 г., когда произошло административное объединение газет «Горица» Грегорчича и «Приморски лист». Практический эффект от этого объединения проявился на выборах в рейхсрят, когда др. Грегорчич укрепил свое пошатнувшееся положение, получив депутатский мандат (его соперником на выборах был др. Тума).

На политической арене борьба шла с переменным успехом — то католики получали больше мандатов, то либералы. До 1907 г. в католическом лагере не возникало каких-либо серьезных внутренних разногласий. Молодые католики торопливо

создавали в деревнях свои собственные общества, в основном в рамках Словенского христианско-социального союза. В духовном плане их сподвигли на это третий словенский католический съезд (1906 г.) и политические успехи, например, выборы в рейхсрят 1907 г. и образованная в сельских местностях в том же году аграрная партия. 1907 год стал примечательным также в личной и политической жизни др. Грегорчича. В июле вместо него председателем общества «Слога» стал адвокат Франц Павлетич (1866–1918). По инициативе др. Андрея Павлицы был образован вышеупомянутый Словенский христианско-социальный союз Горицы, которым руководил врач др. Антон Брецель (1875–1943). Наконец, 25 ноября 1907 г. общество «Слога» было преобразовано в Словенскую народную партию Горицы. Несмотря на то, что в партию входили в основном представители «нового течения», руководил ею др. Грегорчич. Трудно было бы отказать ему в месте руководителя партии, поскольку в то время его считали за заслуги в словенском школьном деле в Горицкой области, к тому же он имел вес как депутат и рейхсрата, и провинциальногсобрания.

После этого в католическом лагере Горицкой области противостояли две организации: с одной стороны, Словенская народная партия во главе с Грегоричем, не достигшая особого размаха, с другой — Словенский христианско-социальный союз, где полностью преобладали представители «нового течения» (последние в 1909 г. объединили под своим руководством 52 общества с 5047 членов). А др. Грегорчич весной 1907 г. опять всех шокировал и удивил. Во вновь избранном провинциальном собрании он объединился с итальянскими либералами под руководством главы провинции др. Пайера. Эта самовольная акция не только сильно поколебала и без того непрочное сосуществование двух течений, но и спровоцировала настоящий кризис в провинциальном собрании, т. е. обструкцию со стороны словенских либералов и итальянских католиков. Она вызвала отклики на всей словенской территории; горицкий архиепископ Франтишек Б. Седей (1854–1931)⁹ осудил ее, решительно встав на сторону представителей «нового течения». За обструкцией последовали роспуск провинциальногсобрания и новые выборы осенью 1908 г. Несмотря на разногласия между молодыми католиками и др. Грегоричем, они объединились на выборах и достигли хорошего результата — католики тогда получили 9 мандатов, а либералы — 5. Но др. Грегорчич опять решил обновить свой союз с Пайером. Это был настоящий фарс. Общественность снова возмутилась, особенно представители «нового течения», после этого окончательно решившие идти своим путем. На самом деле они еще в 1908 г. попытались издавать рабочий печатный орган «Делавски товарищ» («Рабочий товарищ»), но после выхода 14 номеров дело заглохло. Намного успешнее оказался еженедельник «Нови час» («Новое время»), который впервые вышел из печати в конце 1909 г. (издавался он вплоть до объявления Италией войны, т. е. до 1915 г.)

Необычные коалиции скорее вредили деятельности провинциальногсобрания, чем приносили пользу, а периодическая обструкция делала совершенно невозможной его нормальную работу. Конец этому положила смерть др. Пайера в 1913 г., за которой последовал роспуск провинциальногсобрания и назначение новых выборов. Христианско-социальный союз тщательно готовился к ним. Под лозунгом «Провинциальному дому требуются коренные перемены» он призывал

к борьбе против либерализма, социальной демократии и «старых» католиков, но на выборах успеха не имел. Тем временем др. Грегорич снова вступил в союз с либералами, так что благодаря его интригам христианские социалисты получили лишь 3 депутатских мандата, а либералы вместе с др. Грегоричем — 11. Борьба продолжалась и после выборов. Др. Грегорич, нападая на представителей «нового течения», использовал столь грубые методы, что сам горицкий архиепископ Седей высказал ему осуждение в августе 1913 г., а потом, в январе 1914 г., запретил священникам читать газеты «Горица» и «Приморски лист». В ответ на это Грегорич отказался от поста редактора, бросил эти газеты и начал издавать «Горицки лист» («Горицкую газету») (февраль 1914 г. — май 1915 г.).

Великую войну оба течения встретили в состоянии полной вражды, а после нее др. Грегорича практически ожидала «политическая смерть». Незадолго до окончания войны (в августе 1918 г.) католики в Горицкой области достигли компромисса и начали издавать печатный орган «Горишака стражака» («Горицкая стража»). В 1925 г. в нем так охарактеризовали послевоенный период жизни Грегорича: «Лишь издали, как своего рода серый кардинал, он следил за политическим путем словенцев в Горицкой области и в Приморье, сотрудничал в сохранившейся партийное единство группе клерикалов. Относительно намерения объединить все политические течения словенцев в Италии он, однако, говорил следующее: "Господа, вы еще молоды, я, имеющий опыт, скажу вам, что с триестцами у вас ничего не выйдет. Когда я был молод, я тоже был с ними, но это продлилось недолго. Централизм, ограниченность и своеволие, с которыми они хотели принимать решения по важным словенским вопросам, делали невозможной общую работу. Вы можете сотрудничать с ними в чисто национальных вопросах, во всех других нужно быть независимыми."»¹⁰.

Говоря о деятельности др. Грегорича, помимо его исключительной независимости на политической сцене, конечно, необходимо подчеркнуть его роль в развитии школьного дела в Горицкой области. Открывая словенские частные школы в Горице и в ее ближайшей округе, он утверждал национальное самосознание горицких словенцев и в то же время способствовал укреплению их роли и положения в городе. Грегорич возглавлял общество «Шольски дом» («Школьный дом»), ему удалось содействовать переселению учителей-мужчин из Копера в Любляну в 1910 г. и открытию первой словенской государственной классической гимназии в Горице в 1913 г. Не менее активной была его деятельность по урегулированию экономического положения словенцев в Горицкой области и в самой Горице. Не последнее место в его наследии занимают и высказывавшиеся им в австрийском рейхсрате предупреждения об опасности итальянского национализма в Приморье.

Др. Грегорич «шел собственным путем» вплоть до своей смерти в 1925 г.¹¹

(Перевод со словенского Л. А. Кирилиной)

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Папа Пий IX твердо стоял на своем при обновлении традиционного порядка, и поэтому в период своего понтификата он провозгласил два важных догматы: о беспорочном зачатии Девы Марии и о непогрешимости папы.

² В 1896 г. Махнича назначили епископом на острове Крка. Там он впоследствии боролся за хорватский народ против итальянской оккупации и после Первой мировой войны многократно открыто высказывал протест по отношению к итальянским властям. За это его отправили в ссылку в Италию, где он провел год и откуда вернулся больным. Он умер в Загребе 14 декабря 1920 г.

³ Франц Подгорник с лета 1880 г. руководил горицким еженедельником «Соча». Из его писем Ф. Левецу видно, что сначала он намеревался взять на себя руководство газетой лишь на небольшое время, но потом остался редактором на два года. Помимо этого в том, что он писал, ясно прослеживается намерение редактировать газету самому, независимо от посредничества или влияния Тонкли. Так что эти политики впервые серьезно столкнулись в 1881 г., когда «Словенски народ» и «Соча» упрекали триестцев за то, что они на городских выборах заключили соглашение с правительством. Следующую полемику вызвало описание Подгорником торжества 24 сентября 1882 г. в Триесте, когда там благословили знамя триестского рабочего общества взаимопомощи. Эта полемика послужила поводом к отставке Подгорника. См.: *Marušič B. Goriški Slovenci v Taffejevi dobi: referat na zborovanju slovenskih zgodovinarjev v Piranu okt. 1974. // Zgodovinsko društvo za Slovenijo. Ljubljana, 1975. S. 132.*

⁴ Др. Антон Грегорич пригласил в Горицу Андрея Габрщека, до тех пор внештатного сотрудника «Сочи», и в конце июля 1889 г. передал ему место редактора этой газеты. Политический раскол был неизбежен. Габрщик с энтузиазмом принялся за дело, согласно духу времени отказался от всяких связей с др. Тонкли и утверждал, что «Соча» — совершенно независимая газета. Тонкли отреагировал соответственно и отобрал у Габрщека право редакторства, сказав, что газете требуются перемены. Но он не известил об этом настоящих владельцев газеты, и это означало, что практически совершился противозаконный акт. Габрщик, конечно, не смирился и начал издавать газету «Нова Соча», а газету Тонкли снова редактировал др. Махнич (в 1889 и 1890 гг.). Между газетами началась резкая полемика, из-за которой в борьбу включились и остальные словенские газеты, например, «Словенски народ», «Словенка» и «Единост».

⁵ 8 марта 1891 г. перестала выходить «Соча», редактором которой начиная с десятого номера 1890 г. являлся священник Черв, наследник Махнича. Снова она стала выходить 30 декабря 1892 г., владельцем и редактором ее стал А. Габрщик.

⁶ На первых выборах 1885 г. (29 мая) избиратели вновь выбрали депутатом провинциального собрания др. Тонкли, а на других, дополнительных выборах 17 октября 1885 г., — Повше, который отказался от мандата. В провинциальное собрание пришел Антон Грегорич как депутат словенских помещиков. Последний сохранял свой мандат с небольшим перерывом (с 6 ноября 1889 г. до 30 августа 1890 г.) вплоть до распада Австро-Венгрии.

⁷ Якоб Миссия был архиепископом Горицы в 1897—1902 гг.

⁸ Алоизий Цорн был архиепископом Горицы в 1883—1897 гг.

⁹ Франтишек Борджа Седей был архиепископом Горицы в 1906—1931 гг.

¹⁰ *Goriška straža*. 8. 04. 1925.

¹¹ Др. Антон Грегорич умер в Горице 7 марта 1925 г. после продолжительной болезни.

Л. А. Кирилина

СЛОВЕНСКИЕ КАТОЛИКИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.: ИДЕИ СЛАВЯНСКОЙ ВЗАИМНОСТИ И ОТНОШЕНИЕ К РОССИИ И ПРАВОСЛАВИЮ*

Национально-политические взгляды словенских католических деятелей, в том числе восприятие ими идей славянской взаимности в конце XIX – начале XX в., достаточно полно освещены в современной словенской историографии, прежде всего в фундаментальных трудах словенских академиков В. Мелика и Я. Плетерского¹. Основные тенденции развития католицизма в словенских землях выпускло обрисованы в сборнике «Церковь, культура и политика», а также в двух сборниках, посвященных Я. Е. Креку². Наиболее детально в историографии исследован вопрос о словенско-хорватских связях; отношение словенских католических политиков к чехам, полякам, сербам, русским изучено значительно меньше. Восприятие словенскими католиками неославизма и деятельность Л. Ленарда подробно рассматриваются в трудах И. Гантар Годины³. К сожалению, вопрос об отношении их к России и православию в период развития неославистского течения освещается исследовательницей очень кратко.

В российской историографии первостепенное значение имеют фундаментальные труды И. В. Чуркиной, посвященные развитию русско-словенских связей и затрагивающие, в том числе, вопрос об объединении католической и православной церквей⁴. Однако подробно взглядов католических политиков на православие И. В. Чуркина не рассматривает.

В данной статье впервые предпринимается попытка более детально раскрыть специфику восприятия России и православия различными деятелями католического движения в конце XIX – начале XX в. в контексте их концепции славянской взаимности.

Период конца XIX – начала XX в. ознаменовался многими новыми явлениями в словенской общественно-политической жизни. Это было время усиления конфронтации между либеральной и католической партиями, падения авторитета первой и стремительного роста популярности второй, в которой все больше набирало силу христианско-социальное движение во главе с Янезом Евангелистом Креком. Католическая национальная (с 1905 г. — Словенская народная) партия в словенских землях объединяла людей самых различных взглядов — от крайних реакционеров до христианских социалистов, в нее входили представители разных слоев

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 12–01–00202.

общества. Особую популярность завоевала она среди крестьян, самого многочисленного класса словенского общества, и произошло это в основном благодаря деятельности христианских социалистов, выдвинувших и энергично осуществлявших социально-экономическую программу, учитывавшую прежде всего интересы беднейших слоев населения — крестьян, ремесленников и рабочих.

В отличие от консерваторов, либералы не смогли предложить сколько-нибудь действенных мер для решения социального вопроса. Самостоятельной экономической и социальной программы у них не было, рассчитывали они прежде всего на поддержку средней буржуазии, богатых крестьян. Их избирательная база была довольно ограниченной.

Демократизация избирательной системы способствовала увеличению политического веса католиков в словенских землях, привлекших на свою сторону 56 % словенских избирателей⁵. Накануне 1914 г. Словенская народная партия являлась единственной действительно значимой словенской партией, бесспорным лидером в политической жизни. Католическое духовенство оказывало сильное влияние на формирование взглядов словенского крестьянства, составлявшего в то время более 70 % населения словенских земель, в том числе и на их отношение к России и православию. Традиционное крестьянское мировоззрение — набожность, почтение к церкви, стремление сохранять в своей жизни вековые устои — являлось прочным фундаментом, на котором могли укрепить свои силы и влияние словенские католики.

С конца 90-х годов XIX столетия национальные противоречия в империи Габсбургов все больше обострялись, усиление политики германизации способствовало росту популярности идей славянской взаимности среди словенцев. Прежде всего, эта идея нашла выражение в югославянской направленности, ставшей составной частью политики и католиков, и либералов, и социал-демократов. Католики искали союзников главным образом среди хорватов, либералы — также среди сербов и болгар. Словенские депутаты в австрийском рейхсрате часто поддерживали национальные права хорватов с такой же горячностью, как и свои собственные.

Католическая партия в 1898 г. вступила в союз с хорватскими правашами*, группировавшимися вокруг газеты «Домовина» («Родина»), три ее делегата (среди них и Я. Е. Крек, явившийся инициатором союза) участвовали в съезде правашей в Трсате⁶. Там была принята совместная «триалистическая программа», предусматривавшая объединение хорватских и словенских земель на основе принципов христианства, хорватского государственного права и создания экономических организаций для народа. В 1911—1912 гг. Словенская народная партия обновила союз с Хорватской партией права, и в 1912 г. была создана объединенная «хорватско-словенская партия права». После раскола в Хорватской партии права в 1913 г., когда из нее вышли «чистые праваши» Йосипа Франка, часть словенских католиков продолжала сотрудничество с оставшейся группой правашей под руководством Миле Старчевича. Одним из немногих эффективных результатов этого объединения стало сотрудничество словенских и хорватских депутатов в Хорватско-словенском клубе в рейхсрате, продолжавшееся вплоть до начала Первой мировой войны.

* Праваши — члены Хорватской партии права

Впрочем, не все католические деятели стремились к союзу с хорватами. Так, политикой сближения с хорватами был недоволен люблянский епископ А. Б. Еглич. Он скептически оценивал возможность сотрудничества с ними Словенской народной партии, так как, по его мнению, в хорватских землях не было ни одной партии, стоящей на позициях политического католицизма⁷.

Словенские либералы, напротив, стремились к сближению с хорватско-сербской коалицией, к установлению более тесных контактов с сербами и болгарами. Их не смущало православие сербов, некоторые даже доказывали, что православная церковь имеет преимущества по сравнению с католической, так как менее деспотична и более тесно связана с народом. Однако хорватско-сербская коалиция видела своих важнейших союзников в сербах, связям со словенцами большого значения не придавалось.

Католики не были чужды славянской идеи, но сотрудничество между славянами они мыслили на основе католической веры. В то время, как либералы активно сотрудничали с младочехами, они регулярно принимали участие во Всеславянских католических съездах (в 1894 г. в Брно, в 1898 г. и в 1908 г. в Праге). В печатном органе католической партии, газете «Словенец», в 1898 г. была помещена статья, посвященная католическому славянскому съезду в Праге. В ней, в частности, говорилось: «Католическая и славянская идея будут доминировать на этом важном съезде ... И когда наступит день, когда славяне объединятся на основе этих двух идей, тогда их не победит никто, тогда славянин действительно станет спасителем скатывающейся в пропасть Европы»⁸. А в 1908 г. Я. Е. Крек даже высказывал желание, чтобы Прага стала «общей твердыней наших национальных и религиозных идеалов»⁹.

Ряд католических интеллигентов выступал в начале XX в. за установление более тесных связей с поляками. В то время много словенских студентов училось в университетах Праги и Кракова. Но Прага воспринималась словенскими католиками как символ свободомыслия, а Краков и Львов — как символы консерватизма. Либерально настроенная молодежь ехала учиться в Прагу. Поэтому католики стали пропагандировать польские университеты. Католические священники — Ф. К. Гривец в газете «Католшки обзорник» («Католический обозреватель») и Л. Ленард (последний обучался во Львовском университете в 1903—1904 гг., куда, кстати, его послал один из крупнейших католических идеологов А. Махнич) в журнале «Час» («Время») — активно советовали студентам-католикам получать образование в польских университетах¹⁰.

Либералами славянская идея понималась значительно шире, чем католиками. Среди них получили распространение идеи русофильства и позже — неославизма. В среде словенской интеллигенции в 1880—1890-е годы усилился интерес к русским и другим славянам, к изучению славянских языков и культуры. В конце 1890-х годов в словенских землях были организованы кружки по изучению русского языка и культуры.

Русофилы, группировавшиеся в 90-е годы вокруг журнала «Словански свет» («Славянский мир») Ф. Подгорника, призывали словенцев опираться в области культуры на исконно славянские ценности — кирилло-мефодиевскую (православную) церковь с богослужением на славянском языке, кириллическую азбуку,

общеславянский язык, которым должен стать русский¹¹. Они идеализировали Россию и ее порядки, однако сближение с ней представляли себе исключительно в культурной сфере. К концу XIX в. русофильское течение Подгорника пошло на спад.

В начале XX в. в словенских землях стала распространяться новая форма славянской взаимности — неославизм, в основу которого легли идеи чешского либерального политика К. Крамаржа. Неослависты выступали за тесное сотрудничество с Россией, считая, что она должна стать главным политическим и экономическим союзником Австро-Венгрии. Они видели в ней единственную силу, способную поставить преграду немецкому натиску и защитить славянские народы. Они стремились к созданию культурного, научного и экономического союза всех славян.

Поддерживая развитие связей между католиками славянских земель Австро-Венгрии, к сближению с православными балканскими славянами и с Россией словенские католики относились настороженно, если не враждебно. Наибольшее беспокойство у них вызывали сербы. Опасался их глава Словенской народной партии Иван Шуштершич, а люблянский епископ Антон Бонавентура Еглич в конце 1912 г. писал в своем дневнике: «К сербам у нас вообще нет симпатий, они нам противны»¹². Во многом такое отношение проистекало из неприятия католическими лидерами православной веры. Россия, воспринимавшаяся как восточная деспотия, также вызывала множество опасений.

Среди лидеров Словенской народной партии наиболее широкую и непредвзятую позицию по вопросам славянского сотрудничества занял идеолог и организатор движения христианских социалистов в словенских землях Я. Е. Крек. Он был, пожалуй, крупнейшей фигурой на словенской политической сцене начала XX в. Католикам удалось завоевать прочный авторитет в массах во многом благодаря его неустанной деятельности на благо простого народа. Будучи сторонником проведения единой политики партии и не отступая в целом от ее основной линии (выработанной во многом им самим), Крек, однако, по вопросам славянского сотрудничества, отношения к России и православию придерживался значительно более широких взглядов, нежели большинство членов Словенской народной партии. Наиболее полно его восприятие России и православия отразилось в книге «Социализм», крупнейшем теоретическом труде, написанном Креком на рубеже XIX и XX столетий.

По мнению И. Гантар Годины, философско-религиозное обоснование роли славянства Крек черпал из идей В. С. Соловьева¹³, которого считал величайшим философом. В 1880-е годы Соловьев пропагандировал идею воссоединения Западной и Восточной христианских церквей. Он считал, что три силы определяют судьбы человеческой цивилизации: Запад, Восток и славянский мир с Россией во главе. Первые два уже исчерпали себя, а Россия призвана дать миру жизнь и обновление. Объединение церквей — православной и католической, — по его мнению, было насущной задачей. В 1886 г. Соловьев совершил поездку в Хорватию. Епископ Штросмайер, узнав об идеях Соловьева, пригласил его в Загреб (в этом городе и ныне в память о визите русского философа есть улица Соловьева). Здесь Соловьев в виде письма к Штросмайеру создает своего рода меморандум об объединении церквей. Он попал в руки папы Льва XIII и заслужил его одобрение. Русское

духовенство и славянофилы были возмущены Соловьевым. Его произведения на религиозные темы были запрещены в России. Хотя, как справедливо отмечает И. В. Чуркина, обвинения Соловьева в том, что он желал подчинить Восточную церковь Западной, не имели реальных оснований¹⁴.

Крек поддерживал идею об объединении Восточной и Западной церквей на основе католицизма. Условием его должно было стать отделение обеих ветвей христианства от государства. Так, в книге «Социализм» он писал о православной церкви в России: «Хуже всего то, что церковь, впряженная в государственное ярмо, не может выполнять своих функций в социальном отношении. То есть, социальная революция все еще в пеленках. Однако без мощного социального преобразования, которое возможно лишь при содействии свободной церкви, она скоро станет представлять опасность. Но свободная церковь невозможна в России без оживляющей мощи религиозного и общественного единения с римско-католической церковью. Из всех европейских государств настоящего социального равенства проще всего достичь в России. Если она станет таким государством, Европа должна пойти за ней. Но этого не произойдет без религиозного единства. Мы уже неоднократно подчеркивали, что социально-политические законы на родине должны быть в согласии всех христианских государств. Но этого согласия нет, и его не будет, пока Россия не преобразуется благодаря союзу с Богом, поставленным нашим отцом на земле, с римским папой»¹⁵. Объединение церквей, по мнению Крека, способствовало бы теснейшему объединению славянских народов для сопротивления «пангерманизму», провозгласившему славянское сотрудничество одной из главных опасностей.

Интерес к России Крек проявлял не только в связи с вопросом об объединении церквей. Она привлекала его внимание прежде всего как могучее славянское государство. В книге «Социализм» словенский мыслитель дал свою трактовку русской истории XIX в. Победу России в борьбе с Наполеоном он считал причиной специфики ее дальнейшего развития. В то время как во всех европейских государствах набирало силу либеральное движение и происходили революции, Россия, победившая «дерзкого француза», «временно поставила заслон на своих границах от его идей». «Чем больше развивалась в остальной Европе борьба за политическую свободу, тем сильнее укреплялся в России абсолютизм». Российский император Николай I, по мнению Крека, всю жизнь являлся «ярчайшим примером непобедимого русского самосознания и ненависти к гнилому Западу», его сын (император Александр II) и внук (император Александр III) «шли по его стопам». А потому, делая вывод Крек, «общественное мнение России и сейчас еще враждебно социализму», и даже либералы не имеют в ней особого влияния¹⁶.

В очерке развития социалистического движения в России (под названием «социалистические» Крек в сущности объединял все левые движения второй половины XIX в.) он дал характеристику идей и деятельности А. И. Герцена, М. А. Бакунина, П. А. Кропоткина (о последнем он упомянул лишь вскользь), П. Л. Лаврова.

Хотя Крек резко отрицательно относился к движению, родоначальником которого в России он считал Герцена, все же в его характеристике взглядов последнего прослеживаются нотки симпатии. По мнению Крека, именно Герцен «доказал, что социалистическо-коммунистическая идея, которая в Европе кажется новой, в России в действительности уже давно привычна, и что вся стареющая Европа

в этом отношении должна бы учиться у России. Тут коммунизм на деле в совместной общинной собственности, по этому образцу его можно осуществить и в других странах». Идею Герцена создать «великую европейскую федеративную республику на коммунистических началах по образцу русского аграрного коммунизма» во главе с Россией и связанными с нею славянскими племенами Крек охарактеризовал как «панславизм, объединенный с демократическими и социалистическими идеями»¹⁷. Словенскому политику была созвучна мысль о крестьянской общине как основной ячейке справедливого устройства общества. Импонировала ему в целом и идея объединения славян, хотя, конечно, не в форме российской гегемонии.

Резче прозвучала характеристика, данная Креком Бакунину. Он отметил, что Бакунин «намного радикальнее Герцена» и что «в его произведениях трудно найти какое-либо позитивное содержание ... На самом деле он просто революционер». Крек считал Бакунина «отцом русских нигилистов»¹⁸, а нигилизм он воспринимал крайне негативно. Он писал, что в количественном отношении социалистическое движение в России невелико, «но по своей кровавой истории оно занимает первое место». Виной тому — «дикая форма нигилизма, в которой сначала проявился русский социализм» и которая привела к многочисленным жертвам¹⁹. Впрочем, Крек тут же оговорился, что ошибочно ставить знак равенства между социализмом и нигилизмом. Импонировало Креку в Бакунине то, что «молодой русский не мог спокойно смотреть на то, как под прикрытием социализма распространяется велико-германская идея» (так он интерпретировал теорию К. Маркса), а также его антисемитизм. Следует отметить, что в то время антисемитизм вообще был присущ идеологии словенских политиков, как консервативных, так и либеральных. Марксизм также вызывал резкое неприятие, в особенности из-за отношения его теоретиков к малым славянским народам.

Бакунинский «коммунистический анархизм» или нигилизм — «движение, которое развивалось почти без исключения в среде образованных людей», отмечал Крек. Массы оно не затронуло. «...Революционеры, которых возглавляли Герцен и Бакунин, были буржуазными либеральными радикалами с примесью коммунизма, опиравшимися на реальные условия русского общинного коммунизма»²⁰. В их время крупная промышленность в России была слабо развита, рабочее сословие еще не имело достаточно сил, чтобы заявить о себе. Русский крестьянин же был слишком необразован, чтобы воспринять эти идеи, к тому же, он «настолько консервативен, что не поддался бы новой агитации, даже если бы она проводилась»²¹.

В последние годы, отметил Крек, ситуация изменилась. В России развились крупная промышленность, а с появлением промышленных рабочих возникла и «самостоятельная рабочая организация на социал-демократической основе — детище Лаврова». П. Л. Лаврова Крек обозначил как «первого социал-демократа в России, приверженца идей Маркса». Несмотря на отнюдь не позитивную оценку взглядов и результатов деятельности Лаврова, Крек все же нашел для него несколько добрых слов, отметив, что он — «последовательный и неэгоистичный человек, это должен признать любой его противник»²².

Упомянул Крек и об образовании социал-демократической партии в России, и о ее манифесте²³. В момент написания «Социализма» у Крека еще не было ни подробной программы этой партии, ни точных сведений о ее численности и влиянии.

Словенского христианского социалиста в новом русском движении беспокоило и то, что оно подчеркивало свое международное значение, а, следовательно, «прежний русский патриотизм ... полностью забыт». Это понятно — ведь в партии объединены «русские и польские евреи, немецкие, финские и др. рабочие-социалисты». Крек пришел к выводу, что «организация эта достаточно разветвленная и имеет связи во всех кругах... Ее агитация, как и повсюду, опирается на всеобщее недовольство»²⁴.

Так оценивал теоретик словенского христианского социализма на рубеже XIX–XX в. ситуацию в России. Для него, человека глубоко верующего и страстно стремившегося к национальному освобождению своего народа, естественно, распространение идей марксизма представлялось страшным злом. Как таковое Крек и интерпретировал его в своем крупнейшем труде. Из раздела книги, посвященного России, становится ясно, что Креку явно импонировали некоторые особенности российского уклада (например, крестьянская община) и черты русского характера (прежде всего, патриотизм и развитое славянское самосознание).

Идеи славянской взаимности Крек также понимал шире, чем большинство католических деятелей, стремившихся к укреплению взаимоотношений только с католическими славянами. Крек относился с симпатией и к православным славянам. Еще в 1899 г. он опубликовал в газете «Словенец» статью «Славянская взаимность»²⁵. В ней он охарактеризовал панславизм как понятие, выдуманное врагами славян, в действительности не существующее. Культурной общности славян тоже еще не существует, но это «здравая идея», к воплощению которой в жизнь надо стремиться. «Каждый образованный славянин должен знать хорватский, чешский, польский и русский языки», обучение им должно войти в школьную программу. Усилия славян должны быть направлены прежде всего на «экономический и культурный подъем всех славянских племен».

Помеху для плодотворного славянского сотрудничества он видел в различии религий. «Где нет взаимности в религиозном и нравственном мировоззрении, там будет мало пунктов для общей позитивной программы». Еще ранее, в 1897 г., касаясь вопроса об объединении Восточной и Западной церквей, Крек писал: «У какого славянина не болит сердце, когда он видит, как два близайших племени, хорваты и сербы, ссорятся друг с другом и подрезают друг другу жилы к радости своих заклятых врагов». В основе этой вражды лежат «различная церковь и культура». По мнению Крека, «Греческая патриархия более всего виновна в печальной судьбе балканских славян»²⁶. Эти взгляды Крека в целом близки традиционным для католической партии представлениям.

Большинство членов Словенской народной партии к православным южным славянам относились настороженно. В этом смысле более широкая и непредвзятая позиция, занятая Креком по отношению к сербам и болгарам, скорее приближалась к представлениям либералов.

Неославистскому течению, распространившемуся в словенских землях в 1907–1909 гг., словенские католики в поддержке отказали. Так, после поездки одного из лидеров либералов Ивана Хрибара в составе делегации австрийских славян в Петербург на предварительное совещание перед проведением первого съезда неославистов в Праге (в мае 1908 г.) в газете «Словенец» были опубликованы статьи,

подвергшие резкой критике деятельность И. Хрибара и других словенских сторонников неославизма. Католики категорически заявили, что Хрибар не имел права выступать в Петербурге «от имени словенского народа». «Что же касается славянского съезда, уже сейчас мы можем сказать, что словенский народ на нем не будет представлен»²⁷, — читаем мы в номере «Словенца» от 1 июня 1908 г. Лидер христианских социалистов Я. Е. Крек, правда, участвовал в собрании славянских депутатов рейхсрата, на котором был избран подготовительный комитет будущего съезда неославистов (ноябрь 1907 г.). Тогда он выказал живой интерес к идее проведения съезда. В дальнейших же совещаниях неославистов Крек участия не принимал²⁸, вероятно, считая себя обязанным поддерживать общую линию католической партии. Ни он, ни возглавлявший партию адвокат И. Шуштерич, приглашенные на съезд неославистов, в Прагу не приехали. «Мы желаем господам в Праге, чтобы, помимо изобретения «неославизма» и взаимных фимиамов, они сделали бы что-нибудь полезное», — писала газета «Словенец». — У словенских католиков «дел выше головы», они не могут «поехать на такую приятную экскурсию»²⁹ (т. е. на съезд неославистов — Л.К.).

В период развития неославистского движения интерес словенских католиков к России усилился. В журнале «Час» в 1907–1909 гг. был опубликован ряд статей, касающихся российских проблем. Большинство из них представляли собой пересказ содержания книг, написанных иностранными авторами. Так, в статье «От абсолютизма до конституции в России» (1907) Л. Ленард изложил основные идеи одноименной книги поляка А. Сцаровского, опубликованной в Кракове в 1906 г.³⁰ Польский автор предпринял попытку проследить историческое развитие русской демократии со времен земских соборов до революции 1905 г. Особое внимание он уделил школе русских славянофилов, по его мнению, оказавшей своей пропагандой «абсолютизма и православия» большое, «но при этом пагубное влияние» на развитие общественной мысли в России³¹. Говоря о легальных попытках ограничить самодержавие в России, Сцаровский упомянул реформы императрицы Екатерины II и проект конституции Сперанского, реформы императора Александра II. Правление последнего польский автор охарактеризовал как «постоянное лавирование между либеральными реформами и суровыми репрессиями»³². И наконец, революция 1905 г. ознаменовала падение абсолютизма в России. Ленард выразил согласие с основными выводами книги Сцаровского.

В том же году виднейший словенский католический философ А. Ушеничник опубликовал в журнале «Час» статью «Культурное значение русского языка»³³, в которой изложил и прокомментировал главные выводы одноименной брошюры немецкого профессора Меркеля. В своей брошюре Меркель затронул ряд аспектов геополитического положения России, ее внутреннего устройства, особенностей русского национального характера и культуры. По его мнению, из-за абсолютизма в России не сложилось благоприятных условий для политического развития, а «византийское влияние» и татарское иго оказали пагубное воздействие на духовный мир русского народа. Он описал плохое состояние земледелия, бесправие русского крестьянства. Бюрократию немецкий автор назвал «раковой опухолью» России. России необходимы «реформы и разумные законы», и тогда эта крупнейшая мировая держава, в географическом и этнографическом планах являющаяся «естественным

посредником» между Западом и Востоком, сможет выполнить свою «великую культурную миссию» — принести христианскую религию на Восток³⁴. Меркель подчеркнула, что за последние 200 лет русская культура достигла большого прогресса, дала миру Пушкина, Толстого и Горького. В духовном и культурном аспектах другие народы могут многое почерпнуть от России, немцы же должны хорошо знать своих соседей и из практических соображений, так как эта богатая страна предоставляет для них широкое поле деятельности. Профессор Меркель выступил с предложением ввести в старших классах немецких гимназий обучение русскому языку.

В 1907 г. в журнале была также напечатана статья поляка М. Здеховского «Русские и поляки»³⁵, в которой описывались история русско-польских отношений, ужасы российского самодержавия и притеснения поляков в России. Основная идея этой публикации заключалась в том, что поляки смотрят на свое будущее в азиатской России «со страхом и грустью». В следующем году в «Часе» была опубликована статья А. Павлицы «О положении русской церкви в нынешнее время»³⁶, являвшаяся кратким пересказом книги итальянского монаха-августинца А. Палмиери, вышедшей в 1908 г. во Флоренции. В ней подробно рассказывалось о расколе, коррупции и злоупотреблениях, процветавших в российской православной церкви, и делался вывод о необходимости церковных реформ и освобождения русской церкви «от цепей политической власти». Палмиери сетовал на то, что католическая пропаганда в России наталкивается на всевозможные преграды, и высказал убеждение, что распространением католической веры в России наиболее успешно могут заниматься иезуиты.

Публикации в журнале «Час» в 1907–1908 гг. иностранных статей о России и православии способствовали ознакомлению словенских католиков с рядом российских особенностей и проблем. Однако, они были призваны выполнить не только информативную, но и пропагандистскую функцию: показать словенской общественности, насколько велики различия между католическими словенскими землями и православным российским государством, убедить ее в беспочвенности надежд на Россию.

Появлялись и статьи о России и православии словенских авторов — главным образом, Л. Ленарда, несколько лет проведшего во Львове и потому лучше других осведомленного о русско-польских проблемах, сквозь призму которых он и рассматривал российские реалии.

Л. Ленард в своей брошюре о панславизме, опубликованной на немецком языке в 1906 г., и в статьях 1909 г. в журнале «Час» («Русско-польское согласие», «Три славянские программы», «Объединение церквей», «Будущее русского государства») стремился показать иллюзорность надежд панславистов на плодотворное сотрудничество с Россией, которую, по его мнению, даже нельзя назвать европейской страной. Между русским народом и политикой российских властей, по его мнению, «лежит непреодолимая пропасть»³⁷. В России правит бюрократия, лишенная патриотизма и подверженная влиянию Германии³⁸. В неославизме Ленард видел просто «последнюю попытку возродить старый панславизм»³⁹. Он был убежден, что русские участвуют в неославистском движении только потому, что оно не ограничивает и не отвергает влияния России. В том, что многие неослависты придавали своему движению исключительно культурное значение, он также усматривал

уступку русским, которые, поняв, что идея панславизма изжила себя, отодвинули политические идеи на задний план и стали подчеркивать, что стремятся лишь к единству в области культуры. Но сближаться с Россией, даже просто в сфере культуры, словенцам, по мнению Ленарда, не стоило: «Зачем нам искать культурного сближения с государством, которое доныне в течение многих столетий лишь уничтожало культуру?»⁴⁰ Русских и словенцев разделяют религиозные «догматы, политика, история, образ жизни, культура, православие отделяет от нас целая группа понятий, которые можно обозначить общим словом "византизм"», — писал словенский теолог⁴¹. В противовес неославистской программе Ленард призвал соотечественников поддержать политическую программу консервативной польской группировки, чьим органом являлась краковская газета «Свят славянски». Один из главных пунктов этой программы гласил: «Центр славянства находится не в России, а в Австрии. Русские славяне ... еще более подневольны, чем турецкие. Возможно, настанет время, когда Австрия должна будет освободить Россию от абсолютизма и бюрократизма»⁴².

Отдельную статью Ленард посвятил вопросу об объединении католической и православной церквей⁴³. Его он охарактеризовал как проблему первостепенной важности и исключительно политическую. То, что этот вопрос не решен, в значительной степени ограничивает теснейшее сотрудничество австрийских славян с Россией. Ответственность за то, что объединение еще не состоялось, он целиком возлагал на православную церковь, не стремившуюся к нему. «Православие проистекает из абсолютизма и тесно с ним связано, а деспотизм и культура — понятия взаимоисключающие», — к такому категоричному выводу пришел Ленард и предложил единственно возможное, на его взгляд, направление деятельности католиков по отношению к православным: нужно «пропитать» их западной культурой, они цивилизуются и перейдут в лоно католической церкви. «Весь вопрос об объединении церквей сводится конкретно на практике к следующему: как усилить и расширить культурное влияние католичества на православие». Ленард считал, что «единственный элемент в России, представляющий западную культуру, это поляки», и австрийские католики должны их всячески поддерживать. Словенский теолог выдвинул следующую программу распространения католичества в России: установить общеавстрийское общество, которое будет оплачивать строительство церквей, содержание священников, открытие школ для католиков в Литве, Белоруссии и на Украине⁴⁴.

В статье «Будущее русского государства»⁴⁵ Ленард попытался спрогнозировать наиболее вероятный путь развития России. Прежде всего, он подчеркнул, что «вопрос о будущем русского государства не равнозначен вопросу о будущем русского народа. Возможно даже, что политическая и государственная будущность русского народа начнется лишь тогда, когда падет современное русское государство»⁴⁶. Для России, по мнению Ленарда, существовало четыре варианта последующего развития. Во-первых, государство могло постепенно реформироваться сверху. Во-вторых, не был исключен революционный путь развития. В-третьих, все оставалось бы по-старому на длительное время. В-четвертых, Россия могла пасть под натиском внешних сил. Впрочем, первый вариант развития России был «почти исключен», поскольку русская бюрократия «не будет реформировать саму себя» и «приложит все силы к тому, чтобы все осталось по-старому».

Революция в России, считал Ленард, тоже имеет мало шансов на успех, поскольку в русском государстве слишком много разных народов и религий, и создать единую силу из них не удастся. К тому же, хотя среди русских революционеров немало «самоотверженных героев, которые не боятся ни виселиц, ни Сибири», но в их ряды затесалось слишком много людей сомнительных моральных качеств, не имеющих убеждений. Победить революция могла бы, лишь опираясь на религиозную идею, но в России она основывается на полном безверии. «Если бы оппозиционное движение в России опиралось на веру и мораль, оно смогло бы в конечном счете достичь успеха»⁴⁷, — к такому заключению пришел словенский католик, и его прогноз не оправдался.

Третий вариант развития событий (все остается по-старому) Ленард считал вполне возможным, но наиболее вероятным ему казался последний вариант — внешней катастрофы. По его представлениям, скорее всего, немцы с помощью поляков подчинят Россию своему политическому влиянию. Далее следует неожиданный вывод: «Не стоит думать, что тогда еще много миллионов славян утонет в немецком море, произойдет обратное: русские приобщатся к западной культуре, окрепнут экономически и затем прогонят чужеземцев прочь или абсорбируют их в себя, что они уже проделали со многими другими народами»⁴⁸. Итак, по мнению Ленарда, славяне в любом случае будут в выигрыше.

Значительно более широких взглядов по вопросам славянской взаимности и объединения церквей придерживался Ф. Гривец. Этот видный словенский теолог с юности интересовался славянскими литературами, он написал ряд статей о русской («Русский реализм», «Душа Гоголя»), сербской, болгарской и чешской литературах.

Одним из главных направлений деятельности Гривеца стало изучение Восточной церкви и вопроса объединения церквей⁴⁹. Специальное исследование он посвятил русскому философу В. С. Соловьеву, чьи взгляды во многом были ему близки. Гривец возглавлял экуменистическое течение в словенских землях. Он пропагандировал в своих трудах учение славянских апостолов Кирилла и Мефодия, с 1907 г. был инициатором и одним из организаторов проведения унионистских съездов в Велиграде, на которых рассматривался в том числе вопрос об объединении католической и православной церквей. Гривец считал, что католики должны изучать историю православной церкви, больше интересоваться культурой православных народов. Лишь тогда станет возможным «воздвигнуть мост между католицизмом и православием», создать основу для объединения религий⁵⁰. Ф. Гривец много лет являлся профессором люблянской семинарии, и много словенских священников было воспитано им в духе экуменистических идей⁵¹.

Словенские политики (католики и либералы) с воодушевлением восприняли аннексию Боснии и Герцеговины в 1908 г. Аннексия означала для словенцев усиление славянского элемента в монархии, в ней они видели первый шаг к объединению всех югославян монархии, к тому, чтобы, по словам Крека, «от Зилы до Черного моря /был/ один язык и один народ».

В январе 1909 г. провинциальное собрание Крайны приветствовало аннексию и выразило надежду, что она станет «первым шагом к объединению всех южных славян нашей монархии в самостоятельный государственный организм под жезлом

Габсбургской династии»⁵². Лидер Словенской народной партии И. Шуштерич выступил за объединение всех южных габсбургских земель от Триеста до Дрины, Я. Е. Крек — за реформирование монархии и образование в ней автономной югославянской единицы. В том же 1909 г. Шуштерич послал австрийскому престолонаследнику Францу Фердинанду меморандум, в котором утверждалось, что для сохранения своего преобладающего положения на Балканах империя должна объединить югославянские земли в третью государственную единицу. В югославянскую часть монархии Шуштерич предполагал включить Хорватию и Славонию, Боснию и Герцеговину, сербские области Венгрии, «хорватские и словенские земли Цислейтании: Далмацию, Приморье, Крайну, заселенные словенцами части Штирии и Каринтии»⁵³. Как видно, при составлении своего варианта программы триализма лидеры словенских католиков планировали включить в югославянскую политическую единицу в рамках монархии Габсбургов также и православных сербов. Впрочем, это было бы политически выгодным решением, и вопросы взаимоотношений католиков и православных в будущем объединении не рассматривались. Да они и не имели первостепенного значения — в новой югославянской единице католики представляли бы большинство населения.

Югославянские идеи развивались и ширились во время Балканских войн, на протяжении Первой мировой войны. После распада Австро-Венгрии на ее обломках образовалось Государство Словенцев, Хорватов и Сербов, просуществовавшее всего месяц. Когда же встал вопрос о его объединении с Королевством Сербия, многие католики справедливо опасались, что при этом объединении православный элемент усилится, и православие станет доминирующей религией в новом государстве. Но это уже другая страница истории.

В начале XX в. словенские католики имели очень смутные и искаженные представления о русских и российской действительности, почерпнутые, в основном, из иностранных (немецких, итальянских, польских и др.) источников. На Россию и православие они смотрели сквозь призму австрославизма и католицизма. Наибольший интерес к российской проблематике католическая пресса проявила в период распространения в словенских землях неославистского движения с целью противодействия ему, выискивая аргументы для развенчания иллюзий неославистов по отношению к России. В целом в вопросах, касающихся отношения к России и к православию, словенский католический лагерь был един. Различиям в вероисповедании католические политики придавали колоссальное значение. Для них православные являлись представителями чуждой культуры, традиций, мировоззрения, народами, которых следует опасаться и избегать сближения с ними. Лишь некоторые католики, среди них Я. Е. Крек и Ф. Гривец, обладали более широким кругозором. Среди словенских католиков всерьез изучением православия занимался в основном Ф. Гривец. Воодушевленность общеславянскими идеалами, симпатия к православным славянам — русским, сербам и болгарам — выделяли Крека из массы собратьев по партии. Однако, будучи глубоко верующим человеком, в вопросе об объединении Восточной и Западной христианских церквей он стоял на традиционных католических позициях: объединение церквей необходимо, оно должно совершиться под эгидой папы Римского, православная же церковь, отказываясь от него, препятствует сближению славянских народов.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Melik V.* Pomen Kreka za slovensko zgodovino. // Krekov simpozij v Rimu. Celje, 1992.; *Idem.* Leto 1918 v slovenski zgodovini. // Zgodovinski časopis 42. Ljubljana, 1988. № 4.; *Idem.* Volitve na Slovenskem 1861–1918. Ljubljana, 1965; *Idem.* Ivan Hribar in njegovi spomini // Ivan Hribar. Moji spomini. Ljubljana, 1984 II. Del.; *Pleterški J.* Narodna in politična zavest na Koroškem. Ljubljana, 1965; *Idem.* Katoliška ali socialna, narodna ali ljudska stranka? // Cerkev, kultura in politika 1890–1941. Ljubljana, 1993; *Idem.* Nekaj vprašanj slovenske zgodovine v desetletju 1894–1904. // Zgodovinski časopis 31. Ljubljana, 1977. N 1–2.
- ² Cerkev, kultura in politika 1890–1941. Ljubljana, 1993; Dr. Janez Evangelist Krek. Ob 90. obletnici smrti. Ljubljana, 2007; Krekov simpozij v Rimu. Celje, 1992.
- ³ *Gantar Godina I.* Neoslavizem in slovenci. Ljubljana, 1994; *Idem.* Novoslovanska ideja in Slovenci. // Zgodovinski časopis. 1989. Št. 4; *Idem.* Dr. Leopold Lenard // Zgodovinski časopis 46. 1992. Št. 3.
- ⁴ Чуркина И.В. В. С. Соловьев и Й. Ю. Штросмайер об объединении церквей. // Вопросы истории. 1993. № 6; *Она же.* Национальный вопрос в программах словенских партий накануне первой мировой войны. // На путях к Югославии: за и против. Очерки истории национальных идеологий югославянских народов. Конец XVIII — начало XX в. М., 1997; *Она же.* Кирилл и Мефодий в словенской традиции. // Славянский филологический сборник. Вып. I. M., 2009; *Idem.* Rusko-slovenski kulturni stiki. Ljubljana, 1995.
- ⁵ *Melik V.* Pomen Kreka za slovensko zgodovino. S. 229.
- ⁶ *Pleterški J.* Nekaj vprašanj slovenske zgodovine v desetletju 1894–1904. S. 20–21.
- ⁷ *Idem.* Katoliška ali socialna, narodna ali ljudska stranka? S. 27.
- ⁸ Slovenec. Ljubljana. 04.VIII.1898.
- ⁹ Slovenec. 05.IX.1908.
- ¹⁰ *Gantar Godina I.* Neoslavizem in slovenci. S. 68, 107–108.
- ¹¹ Чуркина И. В. Национальный вопрос в программах словенских партий накануне первой мировой войны. С. 273–275.
- ¹² *Melik V.* Leto 1918 v slovenski zgodovini. S. 72.
- ¹³ *Gantar Godina I.* J. E. Krek in slovanska ideja. // Krekov simpozij v Rimu. S. 102.
- ¹⁴ Чуркина И.В. В. С. Соловьев и Й. Ю. Штросмайер об объединении церквей. С. 143–148.
- ¹⁵ *Krek J. E.* Socijalizem. Ljubljana, 1901. S. 558–559.
- ¹⁶ *Ibid.* S. 463–464.
- ¹⁷ *Ibid.* S. 465–466.
- ¹⁸ *Ibid.* S. 467.
- ¹⁹ *Ibid.* S. 464.
- ²⁰ *Ibid.* S. 557.
- ²¹ *Ibid.* S. 469.
- ²² *Ibid.* S. 557.
- ²³ Манифест Российской социал-демократической рабочей партии», принятый I съездом РСДРП в 1898 г.
- ²⁴ *Krek J. E.* Op. cit. S. 558.
- ²⁵ Slovenec. 05, 07, 09.X.1899.
- ²⁶ *Melik V.* Pomen Kreka za slovensko zgodovino. S. 226–227.
- ²⁷ Slovenec. 01.VI.1908.
- ²⁸ *Hribar I.* Moji spomini. I. Del. Ljubljana, 1983. S. 222.
- ²⁹ Slovenec. 14.VII.1908.
- ³⁰ Čas. Ljubljana, 1907. S. 74–80.
- ³¹ *Ibid.* S. 76.

- ³² Ibid. S. 80.
- ³³ Ibid. S. 85–88.
- ³⁴ Ibid. S. 87.
- ³⁵ Ibid. S. 97–108.
- ³⁶ Ibid. 1908. S. 431–439.
- ³⁷ *Gantar Godina I.* Dr. Leopold Lenard. S. 396.
- ³⁸ Čas. 1909. S. 84.
- ³⁹ Ibidem.
- ⁴⁰ Ibid. S. 85.
- ⁴¹ *Gantar Godina I.* Novoslovanska ideja in Slovenci. S. 538–540.
- ⁴² Čas. 1909. S. 86.
- ⁴³ Ibid. S. 136–139.
- ⁴⁴ Ibid. S. 139.
- ⁴⁵ Ibid. S. 222–228.
- ⁴⁶ Ibid. S. 224.
- ⁴⁷ Ibid. S. 227.
- ⁴⁸ Ibid. S. 228.
- ⁴⁹ Slovenski Biografski Leksikon (SBL) // <http://nl.ijs.si:8080/fedora/get/sbl:sbl/VIEW/>
- ⁵⁰ Čas. 1915. S. 20.
- ⁵¹ Чуркина И. В. Кирилл и Мефодий в славянской традиции. С. 31.
- ⁵² Vodopivec P. Od Pohlinove slovnice do samostojne države. Slovenska zgodovina od konca 18. stoletja do konca 20. stoletja. Ljubljana, 2006. S. 147.
- ⁵³ Ibid. S. 149.

П. Бобич

В ОКОПАХ ПРАВОВЕРНОСТИ: КАТОЛИЦИЗМ И ПРАВОСЛАВИЕ ВО ВРЕМЯ ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Военная эйфория, которая летом 1914 г. охватила города Старого света и, во всяком случае, в крупных центрах являлась увертюрой к европейскому столкновению, черпала свою силу и из образов современных культурных течений, религиозной риторики христианских церквей, и из устремлений отдельных народов обрести свое достойное политическое и экономическое место под солнцем. Август 1914 г. представлял собой нечто значительно большее, чем просто знак времени в истории; современники видели в нем синоним начала новой эпохи. Но представление о конце предшествующей эпохи с началом Первой мировой войны не было все-го лишь простой исторической игрой. Путем формирования возвышенных идей об упадке материализма и росте духовности человека интеллектуалы пробуждали огромный эмоциональный потенциал масс. Осознание ключевого значения момента при виде общественных манифестаций, горячих политических выступлений (которые в полу-абсолютистских тисках были довольно явным искущением верности государству), церковных процессий, проповедей и песен проникло в сознание как образованных, так и неграмотных людей. Массы в нервозном ожидании мобилизации собирались в европейских городах, ощущая, что они тоже творят историю.

Каким же был процесс духовной мобилизации в словенских землях Габсбургской монархии, где политические доводы в пользу войны в комплексе переплетались с эмоциональной риторикой католической церкви, которая своеобразным способом пришла на помочь государству, прививая и укрепляя желание сражаться? Какая парадигма преобладала во взглядах словенских клерикалов на пороге величайшей катастрофы в истории мира, как сказал о великой войне австрийский доктор (личный врач эрцгерцога Франца Фердинанда) Виктор Айзенменгер? После того, как 28 июля 1914 г. Австро-Венгрия объявила войну Сербии, а затем 6 августа еще и России, перед религиозными мыслителями встал также насущный вопрос об отношениях между католицизмом и православием и о значении, может быть, даже судьбоносном — культурной связи между обоими мирами.

После известия об убийстве престолонаследника Франца Фердинанда и его супруги Софии Гогенберг словенские теологи подчеркивали мысль об их мученической смерти, располагавшую богатым репертуаром метафор, подкреплявших аргументы в оправдание войны против Сербии и ее союзников. «Пасторская газета» лавантинского епископства сразу после сараевского убийства опубликовала

размышления архиепископа, доказывавшие на основе ветхозаветных текстов, что убийство эрцгерцога — худший из всех грехов и как таковой требует кары Господней. Архиепископ др. Михаил Напотник в своей статье подчеркнул, что эрцгерцог пал жертвой безбожных предателей и бунтарей¹. С другой стороны, эрцгерцог Франц Фердинанд был представлен как «человек глубоко верующий, истинный рыцарь», безраздельно любивший все народы империи, что вызывало к нему сильную симпатию. Сараевские убийцы пролили «невинную кровь» и тем самым совершили злодеяние, требующее кары Небесной. Однако, несмотря на все это, писал Напотник, покарать их может только Бог.

Пасторское письмо недвусмысленно охарактеризовало врагов Австрии как безбожников, тогда как, согласно Библии, меч справедливости был на стороне невинных жертв. Но были ли идеалы, за которые умер престолонаследник, действительно католическими? Церковные писатели утверждали, что Франц Фердинанд конституционным преобразованием монархии желал вдохнуть в нее «новую жизнь» (конечно, вопрос, стало ли бы это стремление долговечным), и этим внесли в интерпретацию политических последствий смерти престолонаследника религиозное измерение. Будто бы он умер ради цели, превосходящей чисто мирскую природу его империи. Лишь таким способом можно было провести параллель между пролитой кровью первых церковных мучеников, которая многих подвигла к обращению в новую веру, и невинной кровью эрцгерцога и его жены, отчего, наконец, должно было пробудиться в империи Габсбургов чувство солидарности между ее народами и приверженности правящей династии.

Габсбургская монархия, согласно представлениям церковных деятелей, являлась защитницей католической веры, а именно ее, по мнению церкви, враги империи Франца Иосифа пытались ослабить. Но без католической идеи — развивали свои аргументы церковные авторы — Дунайская монархия была бы осуждена на неизбежную гибель. Духовная сторона никогда не существовала отдельно от политических недостатков империи, но согласие между народами снова могло бы восстановиться, если бы противники единства в государстве обратились к «истинной вере». В конечном счете, именно приверженцы общенемецкого движения «Los von Rom» /«Прочь от Рима» (т. е., по словам Франца Фердинанда, «Los von Österreich» /«Прочь от Австрии»)² требовали расторжения связи с Римской церковью и принятия протестантизма даже в том случае, когда его сторонники, полные энтузиазма по отношению к прусской идее, не переходили в лютеранство. Так что главными внутренними и внешними врагами Габсбургской монархии были националисты, а иногда даже расисты, разделявшие народы на «господствующие» и «подневольные» и отвергавшие естественные права последних.

Однако, несмотря на глубокое ощущение покорности неизбежному отступлению, которое в начале войны смешивалось с праздничным воодушевлением мобилизованных солдат на пороге неизвестной авантюры, словенские епископы были убеждены, что обязанность каждого — борьба за победу, поскольку пришло время, когда люди должны отдать кесарю кесарево, а Богу Богово. Заместитель гла-вы провинции Крайна др. Евген Лампе в своей речи 26 июля 1914 г. подтвердил мобилизованным, что они уходят на справедливую войну в защиту «наших святых ценностей, веры и отечества». Далее пламенный оратор воскликнул, что «сербские

убийцы протянули руки к словенской земле», а это уже было достаточным мотивом для мощной обороны «всего справедливого, католического, австрийского и словенского»³.

Священники приравнивали патриотический долг к долгу католическому; точно так же было важно осветить моральные аспекты войны, что с точки зрения церкви являлось необходимым для обоснования ее причин. Однако речь Лампе обозначила еще одну важную идею, которая должна была проникнуть в умы людей: дело Австрии было и делом ее народов. В начале боевых действий священники представляли войну как «оборонительную» и полагали, что Дунайская монархия, жившая по законам «Божьей и человеческой справедливости», имела полное право обороняться от новых нападений «самонадеянной Сербии»⁴. Но двуединую монархию постигло «великое несчастье», поскольку «полсвета» ополчилось против нее и ее немецкой союзницы: православные русские, французы и католики — бельгийцы.

Люблянский архиепископ Антон Бонавентура Еглич в своей проповеди солдатам 9 августа 1914 г. объяснил призыв императора к оружию как месть за попытку уничтожить Австрию. Он охарактеризовал природу противника, сказав, что словенцы будут сражаться против «врагов Бога, врагов католической Австрии и католической династии Габсбургов»⁵. Воинский долг таким образом получил оттенок «чести» и «святости», потому что «справедливость была с ними», как и «Бог, Господин военных орд». В католической печати сербы были представлены как «народ преступников без культуры», вызвавший войну своей непрестанной агитацией против Габсбургов. Поэтому Австрия была вынуждена раз и навсегда показать свою силу на Балканах. Францисканец и известный композитор Хуголин Саттнер без колебаний написал, что должна была пролиться «невинная мученическая кровь в Сараеве, когда пробудился австрийский орел... Император по Божьей милости обнажил меч для защиты мира. Это справедливая война. Надеемся, что Бог благословит оружие нашей армии и посрамит врагов».⁶

Следовательно, война была справедливой, но в ней содержался важный религиозный компонент: если бы победили Сербия и Россия, восторжествовало бы также схизматичное православие, что, по словам горицкого архиепископа Франтишека Борджии Седея, нанесло бы ущерб католической церкви и на много столетий отложило бы ее возможное объединение с восточной церковью⁷. Русские, как «главная опора меньших православных народов»⁸, должны быть наказаны за свой союз с «преступными сербами», при этом долг высокоразвитых в культурном плане западных славян стереть недостойное пятно на славянском теле. Словенский теолог Фран Гринец считал, что, покровительствуя православным, Россия существенно расширяет свое политическое и экономическое влияние; именно поэтому победа или поражение России в войне равнозначны победе или поражению восточного Христианства.⁹ Также и всемирно известный католический теолог, этнограф, лингвист и историк религий Вильгельм Шмидт в работе «Германство, Славянство и события на Балканах» подчеркивал мысль о том, что Россия хочет «закрыть для Европы мост balkанской культуры и физической силой своего полуазиатского деспотизма, своим одеревеневшим православием, используя Балканы,

воспрепятствовать естественному развитию и ходу европейской истории и культуры»¹⁰. Этот аргумент явно опирается на старинную конфронтацию между западной католической и восточной византийской культурами. Если последняя оказалась во тьме отсталости, задачей первой было привести ее к свету «спасения». На католических славян (в орбите ориентированной на запад Габсбургской монархии) был возложен особый долг, который они могли бы выполнить лишь с победой австро-венгерского оружия.

Согласно Вильгельму Шмидту, исторической и географической миссией австрийских славян было «связать Балканы со Средней Европой, привлечь этим симпатии балканских славян и доказать им, что они намного ближе к католическим австрийским славянам, чем к русским, укрепить их доверие к католическому Западу, ослабить православный фанатизм и подготовить основу для внутреннего обновления и примирения. С другой стороны, славяне должны признать, что их культурный прогресс очень зависит от немцев»¹¹. Последние были в той же степени связанны с австрийскими западными славянами, поэтому примирение между ними было необходимо. Однако при этом нужно заключить компромисс по принципиально важным вопросам: если Габсбургская монархия желала обезопасить собственное будущее, ей следовало бы всем своим народам обеспечить возможность широкого культурного самовыражения.

Католическая газета «Словенец» в начале войны утверждала, что поражение в ней России откроет дорогу к исключительному прогрессу всего славянства, поскольку с падением русского царства было бы «устранено крупнейшее препятствие на пути развития славян». Достигнув этой цели, западные славяне наконец стали бы «культурными вождями всех славян». Даже французы, когда-то представлявшиеся «носителями цивилизации», выступив на стороне Антанты, превратились в «ее уничтожителей». Поскольку французы остались верны союзу с царской Россией, они несут значительную часть ответственности за бесцеремонно начатую войну. Автор статьи в «Словенце» затем утверждал, что в дни ужасов единственными действительными носителями европейской цивилизации были «гордые армии» империй Вильгельма и Франца Иосифа¹². Конечно, встает логичный вопрос, не были ли в действительности и Франция, и Сербия вынуждены сопротивляться агрессии Германии и Австро-Венгрии, и было ли право этих государств подчинено самозванной миссии двух центральных держав?

Риторика словенских католических авторов и проповедников никоим образом не упустила из виду культурной стороны европейского столкновения. Исходя из этой перспективы, война становилась не только формой военной конфронтации, но оказывалась борьбой Западной цивилизации против опасности с Востока, которую, по мнению католических мыслителей, представляла «дикая и полуварварская» Россия. Однако бок о бок с глубоко укоренившимся недоверием к православному миру в словенских землях уже в ранний период войны стало зарождаться убеждение в необходимости знакомства с этим миром и его аналитического переосмысливания. Теолог Фран Гривец видел в православии исключительный потенциал и охарактеризовал взгляды, «воздвигавшие заграждение» против Востока, как крупное упражнение в изучении католической теологии, истории и филологии. В связи словенцев с православным миром именно из-за возможных — пробудившихся — сомнений

в вере он распознал благоприятную возможность укрепления католической идеи и окончательного слияния Востока и Запада. Такой *modus vivendi* — если не примирение вер — являлся существенным для славян вопросом и, кроме того, все большим вызовом словенской католической церкви. Этот вызов во время Первой мировой войны становился все более реальным из-за ощущимого соприкосновения с православием и из-за идеи югославянского государства, которая все больше утверждалась как единственная альтернатива умирающей Габсбургской монархии. Эпоха, навсегда изменившая облик старой Европы, показала мощь и немощь традиции и открыла дорогу новым отношениям между обоими мирами в преодолении духовных и политических границ.

(Перевод со словенского Л. А. Кирилиной)

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Napotnik M. Pastirski listi II.* Maribor, 1916. S. 641.
- ² *Drake Cf. G. Austria-Hungary.* London, 1909. S. 539.
- ³ *Ambrožič Cf. M. Dnevniški zapiski dr. Evgena Lampeta.* Ljubljana, 2008. S. 40.
- ⁴ *Turšič L. Kam zdaj? // Mladost.* 1914. IX. S. 105.
- ⁵ Slovenec. 9.08.1914.
- ⁶ *Sattner H. Vojska // Duhovni pastir.* 1914. XXXI. S. 477.
- ⁷ Archivio della Curia Arcivescovile di Gorizia. Fondo Sedej. *Pastirski list.* 18.01.1915.
- ⁸ *Grivec F. Pravoslavna nevarnost? // Čas.* 1915. IX. S. 8.
- ⁹ Ibidem.
- ¹⁰ О труде В. Шмидта см.: *Grivec F. Germanstvo, slovanstvo in Balkan // Čas.* 1915. IX. S. 44.
- ¹¹ Ibid. S. 46.
- ¹² Slovenec. 13.08.1914.

И. Ф. Макарова

РОЛЬ ОСМАНСКИХ АДМИНИСТРАТИВНЫХ РЕФОРМ В ЭСКАЛАЦИИ И УРЕГУЛИРОВАНИИ БОЛГАРО-ГРЕЧЕСКОГО ЦЕРКОВНОГО КОНФЛИКТА

В историографии не принято соотносить два таких значимых для балканской истории XIX в. явления, как движение болгар за создание независимой от Константинопольской патриархии национальной церкви и деятельность Порты по модернизации Османской империи (Танзимат). В исторической науке давно и прочно сформировалась традиция, в рамках которой изучением османских реформ занимаются тюркологи, а болгаро-греческим церковным конфликтом — слависты. В образовавшейся междисциплинарной лакуне затерялся и незаметно ускользнул от внимания исследователей факт очевидной взаимосвязи между знаковыми событиями в истории Танзимата и основными вехами этого конфликта. Данная статья нацелена на восполнение этого пробела. Ее главная цель — проиллюстрировать тезис о наличии такой взаимосвязи и вернуть, как это не выглядит на первый взгляд парадоксально, болгарский церковный вопрос в его османский исторический контекст.

На официальном уровне болгарская проблема впервые громко прозвучала вскоре после обнародования в ноябре 1839 г. знаменитого указа первого этапа эпохи Танзимата — Гюльханейского хатта. В начале 1840 г. представители шестнадцати основных епископальных центров Тырновской митрополии передали на имя султана петицию с просьбой о низложении скомпрометировавшего себя в глазах паствы греческого митрополита Панарета и назначении на его место болгарского архимандрита Неофита Хилендарского Бозвели. Эта внешне заурядная просьба имела по своей сути революционный смысл. Фактически Порте предлагалось создать прецедент и внести коррективы в веками отложенную схему разделения полномочий между султаном и главой греко-православного миллета — константинопольским патриархом.

Система миллетов (конфессионально-юридической и церковно-административной автономии), включавшая в себя греко-православную, иудейскую и армяно-григорианскую общину, сложилась в Османской империи еще в XV—XVI вв.¹ По аналогии с собственными религиозными учреждениями османы предоставили православным церковным структурам реальный финансово-экономический иммунитет и наделили их судебными и отчасти судебно-исполнительскими функциями. Им была предоставлена полная свобода в области догматики, культа и дисциплины. Формально рамки этой конфессионально-юридической

и церковно-административной автономии были столь широки, что турецкие власти не только не обладали правом прямого вмешательства в кадровые вопросы патриархии, но и не могли привлекать священнослужителей к судебной ответственности без согласия вышестоящих церковных инстанций. Поэтому обращение тырновских болгар к султану по кадровому внутрицерковному вопросу шло вразрез не только с православными канонами, но и с устоявшимися стандартами, принятыми в Османской империи.

Вряд ли проявление данной инициативы было возможно вне контекста эпохи Танзимата и активной реформаторской позиции султана Махмуда II. Время его правления — 1808–1839 гг. — богато фактами и документами, свидетельствующими о личном расположении султана к христианам². Что касается непосредственно тырновских событий, то нельзя исключать, что петиция болгар была нена роком спровоцирована риторикой, прозвучавшей в ходе поездки Махмуда II по Румелии в апреле-июне 1837 г. (незадолго до назначения в Тырново митрополита Панарета). В частности, выступая перед населением Шумлы, султан не только обещал христианам свою личную защиту в случае каких-либо злоупотреблений, но и сформулировал основополагающую мысль о главенстве категории подданства над конфессиональной принадлежностью. В частности, он заявил: «Я различаю среди своих подданных мусульман только в мечети, христиан — в церкви, евреев — в синагоге; между ними нет другой разницы. Любовь и справедливость мои сильны для всех и все истинные мои сыновья»³. Появившийся вскоре Гюльханейский хатт, публично продекларировавший курс на достижение в империи правового равенства мусульман и иноверцев, официально подтвердил услышанное.

Позиционируя себя отцом нации, равно обеспокоенным благоденствием всех подданных, Махмуд II вряд ли мог предполагать, что его риторика может дестабилизировать ситуацию в миллетах и способствовать зарождению конфликтов качественно нового типа. В случае обострения отношений между приходскими общинами и курирующими их церковными структурами у прихожан появлялся соблазн альтернативного решения проблем через обращение к верховной светской власти в лице султана. Не исключено, что в 1839–1840 гг. в епархиях Тырновской митрополии реализовался именно этот сценарий. Старейшины не слишком образованной болгарской паствы, не разбирающиеся ни в тонкостях ораторского искусства, ни в сложных политических коллизиях, предопределивших факт появления и специфику Гюльханейского хатт-и шерифа, решили проигнорировать свое церковное начальство и обратились по вопросу смещения неугодного иерарха напрямую к султану.

Инициатива тырновских болгар поставила турецкое правительство в сложное положение. Хатт-и шериф представлял собой не закон, обязательный для исполнения, а лишь декларацию о намерениях, ориентированную, к тому же, не столько на внутреннюю, сколько на европейскую аудиторию. К широкомасштабным преобразованиям, проводившимся Махмудом II, он имел весьма условное отношение. Появление Хатт-и шерифа на свет было вызвано, в первую очередь, конъюнктурой военного конфликта с Египтом и противостоянием султана с египетским сепаратистом Али-пашой, имевшим в Европе репутацию реформатора⁴. Модернизации системы миллетов Хатти-и шериф не предусматривал. Никаких иных причин

рисковать осложнением отношений с Константинопольской патриархией у Порты на тот момент не было. Поэтому трудно предположить, что у правительства имелась заинтересованность в нагнетании обстановки в болгарских провинциях. Однако демонстративно пренебрегать интересами болгарских подданных оно также не могло. В итоге, обнадежив тырновских ходоков обещаниями, Порта смогла ловко уклониться от ответственности, передав инициативу патриархии⁵. Панарет был низложен, а на освободившуюся кафедру назначен митрополит Неофит, но не Бозвели, а грек Византиос. Вскоре стараниями польских политических эмиссаров обозначившийся конфликт перешел в хроническую форму⁶. Однако его переход на принципиально новый уровень стал возможен лишь после обнародования в феврале 1856 г. еще одного знакового для истории Танзимата документа — Хатт-и хумайуна.

Хатт-и хумайун провозгласил курс на коренное преобразование османского общества. Он продекларировал свободу вероисповедания, правовое равенство всех султанских подданных в сфере налогообложения, образования, при исполнении воинской повинности, при назначении на административные и судебные должности. Прямая ссылка на этот султанский указ была в том же 1856 г. зафиксирована в тексте международного документа — Парижского мирного договора. Все протесты турецкой стороны против увязывания этих двух документов оказались тщетны. В IX статье мирного договора факт признания Хатт-и хумайуна всеми участниками переговорного процесса подчеркивался особо, превращая великие державы в гарантов его выполнения. И хотя в тексте Парижского договора оговаривалось, что данное обстоятельство не дает права вмешательства во внутренние дела империи, фактически произошло обратное. Участие европейских дипломатов в процессе реформирования османского общества приняло с этого момента откровенный, а подчас и демонстративный характер.

По словам российского посланника в Константинополе князя А. Б. Лобанова-Ростовского, в основе Хатт-и хумайуна лежала «утопическая мысль» британского посланника Ч. Стрэдфорда Каннинга, истинного автора и вдохновителя этого документа, о возможности гомогенизации разноплеменного и многоконфессионального населения Османской империи и «слиянии воедино» всех султанских подданных⁷. Предполагалось, что в перспективе возникшая новая полигэтническая и поликонфессиональная общность будет «не турецкой, и не армянской, и не греческой, и не славянской, но той, которая абсорбирует все эти расы в один общий интерес политической стабильности, материального благодеяния и равноправного участия в одних и тех же правах и обязанностях»⁸. При султанах Абдул-Меджиде I (1839–1861) и Абдул Азизе I (1861–1876) данная концепция, известная в историографии как доктрина османизма, была возведена Портой в ранг государственной⁹.

Процесс реализации новой доктрины был неотделим от заявленной Хатт-и хумайуном программы секуляризации общества, предусматривавшей ограничение правовых прерогатив духовенства и реформирование системы миллетов. Права и привилегии, закрепленные некогда за иноверческими общинами, подлежали пересмотру, поскольку оказывались в новых условиях одним из главных препятствий на пути гипотетического акта «слияния наций». Третий параграф Хатт-и хумайуна

прямо гласил: «Всем христианским и другим немусульманским религиозным общинам будет разрешено ... с содействием составленной в ее среде комиссии ... обсудить и предложить Высокой Порте реформы, которые обуславливаются прогрессом просвещения и временем»¹⁰.

Для болгарских общин заявленная реформа представляла особую актуальность. Рост экспортной торговли продуктами сельскохозяйственного производства, резко увеличившийся после заключения фритрейдерских договоров 1838–1841 гг. и последовавшего в 1846–1847 гг. неурожая в Европе, способствовал укреплению экономических позиций национальной буржуазии. Однако система функционирования православного милята во главе с греческим патриархом, синодом и митрополитами, представлявшими перед султаном, Портой и губернаторами всю палитру интересов паства, фактически блокировала возможность прямого контакта с османскими органами власти. В условиях развития буржуазных отношений эта схема не только не соответствовала амбициям социально-экономической верхушки болгарского общества, но и мешала лоббированию интересов национального бизнеса.

Ясное понимание необходимости реформы греко-православного милята можно обнаружить в документах, принадлежащих деятелям наиболее активного в ходе церковного конфликта крыла болгарской буржуазии. Например, многочисленные статьи и документы делегата от болгарских общин Пловдива и Софии в переговорном процессе с Константинопольской патриархией доктора Ст. Чомакова¹¹ свидетельствуют, что главная цель на данном этапе виделась активистам не столько в отстаивании принципа народных владык или сохранении славянского языка, сколько в создании в рамках объявленной реформы принципиально новой структуры — болгарского милята, равного по статусу греко-православному, армяно-григорианскому и иудейскому. «Странная и горькая игра случая, — писал в марте 1868 г. Ст. Чомаков, — когда другие подчиненные османской власти нации получили благодаря милости победителей религиозную автономию, значительную гражданскую автономию, болгарская нация, наиболее многочисленная ..., единственная лишена этих выгод»¹². В статье «Изложение болгарского церковного вопроса» он четко сформулировал главное требование своих соотечественников: «Мы не просим ничего более, кроме того объема мирского самоуправления, которое по необходимости влечет за собой религиозное самоуправление, и которое Порта даровала всем общинам»¹³.

Представленной Хатт-и хумайуном возможностью руководство болгарских общин воспользовалось незамедлительно, инициировав легитимное по форме и методам движение за выход из состава греко-православного милята. Уже в начале 1856 г. община болгар Стамбула подала на имя султана петицию, реализация некоторых положений которой — независимый от Константинополя выбор духовного и одновременно, как это было принято в милятах, светского главы, возможность его прямого контакта с османскими властями — означала бы создание основ новой структуры.

Кроме Хатт-и хумайуна в своих притязаниях на самостоятельную церковную организацию болгары опирались и на недавние прецеденты. В 1850 г. по настоянию Ч. Стрэтфорда Канинга немногочисленные протестанты Османской

империи впервые были признаны Портой в качестве особого миллата. С 1831 г. аналогичный статус имели армяне-католики, добились признания и греки-униаты. Определенные перспективы в данном направлении открывались также в связи с инициативой Порты по созыву православного церковно-народного собора из представителей духовных лиц и светских делегатов от провинций. На этом соборе планировалось обсудить проект планируемой реформы греко-православного миллата в свете обещаний Хатт-и хумайуна.

Церковно-народный собор заседал в патриаршем дворце с октября 1858 г. по февраль 1860 г. Заседания проходили под непосредственным руководством министра иностранных дел Фуад-паши и в соответствии с предложенной им программой. Рекомендации правительства включали в себя обсуждение вопросов, относящихся исключительно к компетенции церковных соборов: выработка новых правил по выбору иерархов и формированию синода, проблемы материального обеспечения клира. По мнению автора анонимной аналитической записи, поступившей в распоряжение российского МИД и составленной по итогам этой «национальной ассамблеи», Порта, прикрываясь рассуждениями о «пресечении злоупотреблений и заботой о достоинстве духовенства», на самом деле «добивалась секуляризации церкви»¹⁴.

Пункт заключительного постановления Собора, согласно которому при главах церковных ведомств одобрялось учреждение советов с участием мирян, имел для эскалации болгаро-греческого конфликта особое значение. Вскоре он нашел законодательное воплощение в принятых на протяжении 1862–1865 гг. документах — Органическом статуте и ряде других актов, ограничивших властные полномочия православного, армяно-григорианского и иудейского духовенства. Эти документы заново регулировали статус основных иноверческих общин, порядок избрания и финансирования их высших органов. Контроль над мирскими делами передавался в гражданские советы при главах церковных ведомств. На эти советы возлагались не только административные функции, традиционно связанные с курированием школ, больниц, но и судебные, находившиеся ранее исключительно в компетенции духовенства и касавшиеся решения вопросов, относящихся к сфере обычного и канонического церковного права (проблемы наследования, брако-разводные дела и т. д.). Эти меры должны были, по замыслу разработчиков, способствовать постепенной секуляризации общества и благоприятствовать процессу его гомогенизации. Финансирование институтов православной церкви фактически переходило в ведение османского правительства. В соответствии с соглашением, заключенным в 1865 г. между константинопольским патриархом Софронием III и Портой, правительство обязалось ввести новый фиксированный налог, собираемый с паствы местной администрацией, все сборы с которого должны были идти на нужды церкви¹⁵.

Пунктом, санкционировавшим учреждение гражданских советов и открывшим дорогу для участия прихожан в решении проблем своих епархий, болгарские общины воспользовались незамедлительно. Собранный болгарским историком П. Николовым богатый архивный материал свидетельствует, что, начиная именно с этого момента, в епархиях развернулось широкое движение за отстранение назначенных патриархией владык (вне зависимости от их этнической принадлежности)

и передачу всей полноты церковно-административной власти непосредственно под контроль местных общин¹⁶. Наиболее активно сторонники разрыва с Константинопольской патриархией действовали в районах, прилегавших к Балканскому хребту. Например, в Тырновской епархии в середине 60-х гг. с ней открыто порвали все города. И хотя местный митрополит Григорий держался по отношению к пастве осторожно и примирительно, приходы отказывались выполнять его распоряжения, в том числе и платить налоги. В январе 1864 г. российский консул В. Ф. Кожевников писал из Тырново в Стамбул: «В настоящее время Тырновская епархия по делам церковного управления представляет картину совершенного беззначания: граждане ... захватили в свои руки не принадлежащую им власть и произвольно распоряжаются приходами и монастырями»¹⁷. В самом Тырново всеми приходскими делами фактическиправлял общинный совет во главе с архимандритом Феодосием, учителем Н. Златарским и торговцем П. Кисимовым. По их примеру общины других епархиальных центров также взяли управление церковными, училищными и общинными делами в свои руки. Причем, в частных беседах активисты борьбы с митрополитом Григорием откровенно признавались, что они руководствуются исключительно идеей и ничего не имеют против личности самого владыки. «Он не фанариот и даже очень почтенный человек, но могло ли нас это остановить в то время, когда сами обстоятельства сложились в нашу пользу и требовали решительности, чтобы фактом доказать патриарху, что болгары действительно не хотят более иметь дела с греками»¹⁸.

Аналогичная ситуация сложилась и в других епархиальных центрах. В марте 1863 г. вице-консул А. А. Ольхин сообщал из Варны: «Решение болгар не платить владычины митрополитам остается неизменным. Это противодействие тем сильней и упорней, что оно совершается единодушно и систематически. Селяне действуют заодно с горожанами, малые города слушаются больших, а все смотрят на константинопольских болгар. Последние понимают свое положение и пользуются им, чтобы руководить почти весь болгарский народ, по крайней мере, в церковном вопросе. В последнее время они даже начали рассыпать по городам и селам печатные объявления и наставления, как вести себя при различных обстоятельствах»¹⁹.

В Пловдивской епархии (в самом Пловдиве, Пазарджике, Копривице, Калофере, Карлово, Панагюрище, Чирпане) административно-церковная власть также полностью перешла в руки руководства местных общин. То же самое произошло в Самоковской, Шумленской, Ловечской, Кюстендильской епархиях. В Софии паства отказалась принимать назначенного Константинополем митрополита Дорофея (этнического болгарина). Во Врачанской епархии вновь назначенный митрополит Паисий (также болгарин) был вынужден пробиваться в свою резиденцию с помощью полиции. В Рущуке возбужденная толпа устроила беспорядки, разгромив не только резиденцию митрополита Сенесия, но заодно и здание меджлиса. Даже в этнически пестрых епархиях Причерноморья, Добруджи и Македонии болгарские общины начали инициировать конфликты с владыками, отказываясь платить налоги.

С начала 60-х гг. важнейшее влияние на эскалацию болгаро-греческого конфликта, равно как и реформаторскую активность Порты, стали оказывать международные политические кризисы с участием стран-гарантов Парижского мирного

договора. Кризисы вызывали озабоченность великих держав по поводу сохранения статус-кво в регионе, а, следовательно, и дальнейшей судьбы Османской империи. Выход из опасной ситуации иностранным дипломатам виделся в скорейшей модернизации исламского общества по европейскому образцу. По сообщению российского посла в Лондоне графа Ф. И. Бруннова, к сентябрю 1860 г. европейские кабинеты пришли к консенсусу: «пора позаботиться о серьезных реформах в интересах самого сохранения Оттоманской империи»²⁰.

Первым в череде кризисов стал Ливанский (1860–1861 гг.). Под прямым давлением стран-гарантов Порта была вынуждена активизировать свои усилия по реализации обещаний Хатт-и хумайуна. Уже в 1860 г. увидел свет новый закон, открывший путь для функционирования в Стамбуле и наиболее крупных торговых портах империи системы коммерческих судов. Контроль и управление этими судами передавались непосредственно министерству торговли, а сами они не подпадали под юрисдикцию исламского законодательства. В 1861 г. был введен в действие первый в истории страны коммерческий процессуальный кодекс, состоялась ревизия заключенных в 1838–1841 гг. с рядом европейских стран фритрейдерских договоров. В том же году, издав постановление о замене натуральной формы взимания налогов их денежным эквивалентом, турецкий кабинет предпринял попытку отмены столь раздражавшей иностранцев откупной системы (ильтизам). Ускоренная реформа системы миллетов, нашедшая законодательное отражение в упомянутом выше Органическом статуте, также находилась в русле инноваций, порожденных волной Ливанского кризиса.

Заинтересованность европейских стран в модернизации османского общества и выражаемая Портой готовность к его реформированию способствовали не просто эскалации болгарского церковного движения, а его стремительной радикализации на базе продвижения идеи создания болгарского миллета, т. е. правовой легитимизации нации посредством ее внедрения в османские административные структуры. Активность радикалов развернулась сразу в двух направлениях — по линии создания болгаро-православной и болгаро-униатской церкви. В апреле 1860 г. по инициативе общины болгар Стамбула во время пасхального богослужения состоялся знаменитый акт самопровозглашения независимой от Константинопольской патриархии православной церкви. Благоприятной внешнеполитической ситуацией смогла воспользоваться и группировка прозападной ориентации. В декабре того же года с ее подачи была учреждена новая болгаро-униатская церковь и подписан акт о присоединении новой церковной организации к Риму.

Болгаро-униатская церковь быстро получила признание османских властей. Новой конфессиональной общине было даровано право использовать печать со столь желанной гравировкой: на одной стороне — «булгар миллети», на другой — «Соединенная болгарская патриархия»²¹. Для Порты униатство болгар было, пожалуй, оптимальным вариантом решения церковного конфликта. В рамках логики системы миллетов — люди одного вероисповедания должны подчиняться одному церковному главе — добровольный и официально оформленный отказ пастыри от православия был для правительства легитимным основанием для удовлетворения всех ее требований без формального ущемления привилегий Константинопольской патриархии. Позицию Порты по данному вопросу исчерпывающе

объяснил в своем частном разговоре с французским вице-консулом в Адрианополе Ш. Шампоазо Киприсли-паша, занимавший на момент тех событий пост великого визиря²². В частности, он отметил, что Порта не может согласиться на учреждение самостоятельной православной болгарской патриархии хотя бы по той причине, что та, скорее всего, не замедлит оказаться под враждебным влиянием России. Поэтому, в идеале, правительство предпочло бы, чтобы болгары и впредь оставались под юрисдикцией уже существующей патриархии, причем, безразлично какой именно — греческой, армянской, греко-униатской или даже иудейской. Но поскольку они желают устроения вне этих церковных структур, для Порты предпочтительнее юрисдикция папы, которого ей нечего бояться. Это мнение подтвердил в феврале 1861 г. в беседе с российским посланником А. Б. Лобановым-Ростовским и великий визирь Али-паша²³.

С гораздо большей осторожностью Порта отнеслась к попытке православных болгар решить церковный конфликт методом самопровозглашения новой церковной структуры. Первоначально османские чиновники постарались дистанцироваться от этого скандального дела, оправдываясь тем, что создавшаяся ситуация отличается особой степенью деликатности и требует «щадительного изучения»²⁴. Впрочем, по информации А. Б. Лобанова-Ростовского, в частной беседе с патриархом Иоакимом II, состоявшейся вскоре после Пасхальной акции, Али-паша все же выразил главе Вселенской церкви свою личную поддержку. По его убеждению, требования болгар относительно учреждения новой православной структуры вступали в противоречие с традициями построения миллетов. В частности, он отметил, что «не может себе представить, чтобы две нации, исповедующие в Турции одну и ту же православную веру, имели двух различных первосвященников»²⁵. Для подтверждения этого бесспорного, на его взгляд, постулата он привел в качестве примера гипотетическую ситуацию: «Предположим на мгновенье, — предложил он, — что в результате каких-то политических обстоятельств к владениям султана прибавилась новая провинция, населенная христианами православной веры; какова бы ни была их национальность, оттомансское правительство не признает за этой провинцией право на независимое религиозное представительство, и она, безусловно, станет частью иерархического домена одного из ныне существующих глав восточной церкви»²⁶. Али-паша посоветовал патриарху достичь с болгарской паствой разумного компромисса, предложив в обмен на отказ от конфронтации значительные уступки — назначение болгарских епископов на вакантные должности и отзыв греческих владык, «против которых имеются жалобы со стороны населения»²⁷.

Новая фаза в эскалации церковного конфликта легко соотносится со следующим витком османских реформ, спровоцированных на этот раз политическим кризисом 1866–1869 гг. вокруг острова Крит. Его вершина — год 1868 — стал поворотным для судьбы болгарского вопроса. Критский вопрос поставил Порту и Грецию на грань войны. Это обстоятельство сыграло, по всей видимости, решающую роль в изменении позиции османского правительства по отношению к церковному конфликту. Порта не чувствовала себя более обязанной чутко заботиться о защите традиционных прав и привилегий Константинопольской патриархии в ущерб внутренней безопасности в приграничных болгарских провинциях. Кабинетом было принято решение не полагаться более на заседания бесконечных и бесплодных

согласительных комиссий, а взять на себя ответственность в решении вопроса, от которого правительство пыталось ранее по возможности дистанцироваться. В марте 1868 г. министр иностранных дел Фуад-паша попросил болгар представить ему письменную записку, обосновывающую необходимость введения самостоятельного церковного управления. Тогда же великий визирь Али-паша принял болгарскую депутацию и обнадежил ее, заявив, что «Порта расположена признать болгар в качестве отдельной народности»²⁸ (по-турецки — миллета).

Частичное объяснение данному повороту событий содержится в так наз. «Политическом завещании», направленном Фуад-пашой на имя султана незадолго до своей смерти (1869 г.). В этом послании министр иностранных дел высказал мысль о необходимости ослабить в создавшейся ситуации политические позиции греков, изолировав их по возможности от других православных подданных султана. По поводу церковного конфликта он выразился следующим образом: «В особенности следует избавить болгар от господства греческой церкви, не связывая их ни с русским, ни с римско-католическим духовенством»²⁹.

В октябре 1868 г., когда к границе с Фессалией подтягивалась турецкая армия, а османское правительство готовилось к разрыву дипломатических и торговых отношений с Афинами, Порта подготовила и официально направила в патриархию два проекта решения церковного вопроса. Мотивация этого шага приводилась в сопроводительном письме. В качестве главной причины указывалось фактическое положение дел — «поскольку болгарский народ отделился в духовном отношении от греческой церкви и имеет горячее желание получить духовных пастырей своего рода», правительство не считает более возможным отказывать ему в этом³⁰.

Проекты Порты предусматривали создание новой церковной структуры, базирующейся на принципе экстерриториальности. Так же как и все другие миллэты, новая болгарская церковь признавалась самостоятельной церковно-административной единицей, объединяющей паству вне зависимости от места ее проживания, а глава нового миллэта получал прямой выход на курирующее дела иноверцев министерство иностранных дел и резиденцию в столице. Официальное утверждение этих предложений означало бы свершившийся выход болгар из состава греко-православной общины и юридическое признание болгарского народа в качестве самостоятельного субъекта османских правовых отношений (нации-миллэта).

Однако этот проект не успел пройти процедуру утверждения. 9 января 1869 г. в Париже открылась конференция великих держав по урегулированию Критского вопроса, а в феврале комитет греческих повстанцев был распущен. В этой ситуации демонстративное обострение отношений с греками в лице Константинопольской патриархии становилось для Порты несвоевременным.

Несмотря на провал предложенного правительством проекта, кризис 1866–1869 гг. все же смог обеспечить переход церковного конфликта на следующий уровень. Произошло это на волне стимулированных кризисом реформ. В октябре 1867 г. Порта была вручена коллективная нота стран-гарантов Парижского мирного договора, в которой подводились итоги одиннадцатилетней деятельности правительства по реализации Хатт-и хумайуна³¹. Результат был признан неудовлетворительным. Кабинету министров суверенного государства фактически ставился ультиматум, обязывающий его срочно приступить к реализации экстренных мер

по европеизации исламского общества. Предлагалось реформирование судопроизводства в соответствии с общепринятыми европейскими нормами, снятие всех ограничений для развития частной земельной собственности, отмена ильтизама и всех ограничений для проникновения европейского капитала в экономику страны, повсеместный допуск христиан к государственной службе и т. д. Претворением в жизнь именно этих рекомендаций Порта и занималась с переменным успехом вплоть до 1871 г., когда смерть великого визиря Али-паши и попытка султана Абдул Азиза I взять бразды правления в свои руки привели к некоторой корректировке курса. В частности, в 1867–1869 гг. в земельное законодательство был внесен ряд поправок, нацеленных на защиту прав землевладельцев, кредиторов и более активное вовлечение земли в систему товарооборота, а иностранцам было официально разрешено владеть земельной собственностью; принят закон о реорганизации армии по французскому образцу; в соответствии с рекомендациями министра иностранных дел Франции произошла реорганизация системы образования; началась реформа государственного управления, призванная подготовить страну к вступлению на путь парламентаризма.

Скорее всего, именно реформаторская волна конца 60-х — начала 70-х гг. помогла Порте принять административное решение и по урегулированию чрезмерно затянувшегося конфликта внутри греко-православного миллета. В феврале 1870 г. на свет появился знаменитый султанский фирман об учреждении новой церковной структуры — Болгарской экзархии. Кроме Константинопольской патриархии этот шаг не вызвал сопротивления ни у одной из заинтересованных сторон. Даже российское внешнеполитическое ведомство, крайне неодобрительно и болезненно реагировавшее ранее на случаи прямого вмешательства Порты во внутрицерковные дела, не посчитало необходимым серьезно противиться правительственный инициативе³². В отчете российского МИД за 1870 г. была лишь выражена досада, что из-за «корыстных стараний фанариотского духовенства» патриарху не удалось достичнуть «соглашения с болгарами» и «признать иерархическую независимость их церкви». При этом констатировалось, что благодаря фирману болгары смогли «достичнуть признания Портой своей народности, выработать устройство церковного управления и разделение епархий»³³. Русский посол в Стамбуле Н. П. Игнатьев высказался на этот счет еще более определенно. В своих мемуарах он прямо написал: «Несомненно, прямая договоренность без вмешательства турецкого правительства была бы предпочтительней со всех точек зрения. ... Впрочем, невозможно оспаривать право местной власти решать политические и национальные вопросы. ... Порта оказала нам большую услугу: она полностью взяла на себя бремя по решению этой неблагодарной задачи, которая, если бы ее пришлось осуществлять под нашим прямым патронатом, стоила бы нам бесконечных упреков и ненависти»³⁴.

Фирман представлял собой компромиссный вариант между безупречным с точки зрения канонов проектом патриарха Григория VI об учреждении болгарской церковной автономии в составе Константинопольской патриархии (1867 г.) и антиканоническими по своей сути вышеупомянутыми предложениями Порты от 1868 г. В отличие от проекта патриарха Григория фирман трактовал Экзархию не как совокупность епархий во главе с митрополитом, которому патриарх поручил управлять данной церковной областью, а как полноценную автономную церковь.

Управление, выборы епископов и самого экзарха осуществлялись без вмешательства Константинопольской патриархии, сам же экзарх был уполномочен обращаться по гражданским делам напрямую к османским властям.

Фактически болгары добились своей основной цели. Наравне с главами других миллетов их церковный (а, соответственно, и светский) глава получил прямой доступ к верховым органам османской власти, а болгарское духовенство — возможность представлять перед турецкой администрацией национальные (в том числе экономические) интересы паствы. Главное же, благодаря фирманду болгарский народ приобрел юридически легитимный статус нации-миллита, став полноправным субъектом османских правовых отношений. Однако отход от традиционного для миллетов принципа экстерриториальности повлек за собой угрозу потери значительной части нации в лице многочисленных болгарских анклавов, распыленных по территории Фракии и Македонии. К тому же, новый правовой статус и устранение посредников в лице греческого духовенства открыли широкие возможности для беспрепятственного, более глубокого врастания болгар в турецкие административные структуры и исламского общества в целом. Впрочем, необходимо признать, что наряду с угрозами цивилизационного порядка в ближайшей исторической перспективе этот документ принес болгарам неоценимые политические дивиденды. В преддверье грядущего распада Османской империи официальная демаркация границ расселения основного массива этноса (в целом совпадающая с диоцезом Экзархии) упростила проблему демаркации будущих государственных границ.

Во второй половине 1873 г. Порта инициировала начало предусмотренной фирмандом процедуры плебисцита в спорных между Экзархией и Константинопольской патриархией епархиях Фракии и Македонии. Однако полностью его удалось провести лишь в двух — Охридской и Скопской епархиях. Завершить реорганизацию православного миллита османскому правительству помешал Восточный кризис 1875–1878 гг. и русско-турецкая война, открывшая принципиально новую эпоху в истории болгарского церковного вопроса.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society. / Ed. by B. Braude, B. Lewis. New York, 1982. V. 1–2; Iorga N. Byzance après Byzance: Continuation de l'histoire de la vie byzantine. Buçarest, 1971; Kamel S. Abu Jaber. The Millet System in the Nineteenth Century. Ottoman Empire // The Muslim World. 1967. V. 62. № 3; Karpat K. An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: from Social Estates to Classes, from Millet to Nations. Princeton, 1973.

² Подробно см.: Макарова И. Ф. Болгары и Танзимат. М., 2010.

³ Мольтке Г. Письма о Турции // Военный сборник. 1877. № 9. С. 137.

⁴ Подробно см.: Новичев А. Д. Гюльханейский хатт-и шериф 1839 г. и его внешнеполитический аспект // Туркологический сборник 1972. М., 1972.

⁵ Подробно см.: Смоховска-Петрова В. Неофит Бозвели и българският църковен въпрос. Нови данни из архива на А. Чарторийски. София, 1964.

⁶ Там же.

⁷ Русия и българското национално-освободително движение. 1856–1876. Документи и материали. София, 1987. Т. 1. Ч. 2. С. 154–155.

⁸ Там же. С. 155.

⁹ *Фадеева И. Л.* Официальные доктрины в идеологии и политике Османской империи / османизм-панисламизм/. XIX — начало XX в. М., 1985. С. 56–96.

¹⁰ Русия и българското национално-освободително движение. 1856–1876. Документи и материали. София, 1987. Т. 1. Ч. 1. С. 234.

¹¹ *Тодев Ил.* Д-р Стоян Чомаков (1819–1893). Живот, дело, потомци. Т. 2. Документи. София, 2008.

¹² Там же. С. 375–377.

¹³ Там же. С. 441.

¹⁴ Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 722. Оп. I. Д. 555. Л. 1–9.

¹⁵ Архив внешней политики Российской империи (далее – АВПРИ). Ф. Канцелярия. 1860. Д. 36. Л. 95–96.

¹⁶ *Ников П.* Възраждане на българския народ. Църковно-национални борби и постижения. София, 1971. С. 226–254.

¹⁷ Русия и българското национално-освободително движение. 1856–1876. Документи и материали. София, 1990. Т. 2. С. 24.

¹⁸ Русия и българското национално-освободително движение. 1856–1876. Документи и материали. София, 1987. Т. 1. Ч. 2. С. 280.

¹⁹ Там же. С. 331.

²⁰ Русия и българското национално-освободително движение. 1856–1876. Документи и материали. София, 1987. Т. 1. Ч. 1. С. 449.

²¹ Кирил, патриарх Български. Католическата пропаганда сред българите през втората половина на XIX в. София, 1965. Т. 1. (1859–1865). С.182; Русия и българското национално-освободително движение. 1856–1876. Документи и материали. София, 1987. Т. 1. Ч. 2. С. 10.

²² Кирил, патриарх Български. С. 315.

²³ Русия и българското национално-освободително движение. 1856–1876. Документи и материали. София, 1987. Т. 1. Ч. 2. С. 56.

²⁴ АВПРИ. Ф. Главный архив. V-A2. 1860. Д. 527. Л. 112.

²⁵ Там же. Л. 112–113.

²⁶ Там же. Л. 113.

²⁷ Там же. Л. 117–118.

²⁸ *Ников П.* Указ. соч. С. 275.

²⁹ *Farley J.* The Decline of Turkey. London, 1875. P. 36.

³⁰ *Бурмов Т.* Българо-гръцката църковна распра. София, 1902. С. 367.

³¹ *Schopoff A.* Les réformes et la protection des chrétiens en Turquie. 1673–1904. Firmans, bérats, protocoles, traités, capitulations, conventions, arrangements, notes, circulaires, réglements, lois, mémoandums etc. Paris, 1904. P. 85–89.

³² Подробно см.: *Макарова И. Ф.* Болгарское национально-церковное движение и Россия (1856–1872 гг.) // Общественные движения у народов Юго-Восточной Европы и Россия в XVIII — начале XX в. М., 2011.

³³ АВПРИ. Ф. Отчеты МИД. Отчет МИД за 1870 г. Л. 279, 280.

³⁴ *Граф Игнатиев Н. П.* Дипломатически записки (1864–1874) & Донесения (1865–1876). Т. 1. Записки (1864–1874). София, 2008. С. 448.

O. V. Соколовская

К ВОПРОСУ О ПЕРЕВОДЕ ЕВАНГЕЛИЯ НА НОВОГРЕЧЕСКИЙ ЯЗЫК В ГРЕЦИИ В XIX В.

Одним из наиболее острых общественно-политических вопросов в Греции в XIX — начале XX в. был вопрос о переводе текстов Священного писания, который предприняла греческая королева Ольга. Бурные события, произошедшие в Греческом королевстве в 1901 г., вызванные недовольством определенных афинских кругов переводом Евангелия на новогреческий язык, сделанным по указанию греческой королевы, хорошо известны греческим историкам¹. Однако, если события в Афинах (манифестации, волнения студентов и т. д.) освещены в греческой историографии достаточно подробно, то роль самой греческой королевы Ольги, урожденной великой княжны Ольги Константиновны, внучки российского императора Николая I², дочери великого князя Константина Николаевича³, изучена весьма поверхностно. Это, на мой взгляд, связано, прежде всего, с отсутствием в распоряжении греческих ученых документальных материалов из российских архивов и сложностью русского языка для греков. За последние годы в научный оборот было введено обширное эпистолярное наследие королевы Ольги⁴, которое проливает свет на ее истинную роль в переводе Евангелия на новогреческий язык. Особенno подробно этот вопрос раскрыт в книге «Греческая королева Ольга. — «Под молотом судьбы»⁵. Имеются также отдельные работы русских православных священников, например, игумена Дионисия (Шленова) — «Переводы Священного писания на новогреческий», касающиеся вопросов непосредственно качества перевода священных текстов. Кстати, перевод королевы Ольги там даже не упоминается, видимо, в связи с его низким качеством⁶.

Известно, что три из четырех Евангелий: Св. Луки, Св. Марка и Св. Иоанна — были написаны на кoine, языке позднеэллинистической эпохи, а Евангелие Св. Матфея также очень рано было переведено на греческий язык. Греческие националисты рассматривали, таким образом, Грецию как единственную хранительницу истинных заветов православной церкви перед лицом остальных единоверных ей христиан и, в частности, ненавистной им «болгарской схизмы»⁷.

Однако древний язык Евангелия был труден даже для очень образованных греков⁸ и практически недоступен для большинства населения Греческого королевства, а, значит, для низших чинов греческого войска. Это обстоятельство обратило на себя внимание как частных лиц, так и греческой королевы Ольги, «всегда очень чутко относившейся к потребностям народных классов»⁹, т. е. простого человека на Балканах.

Ольга Константиновна, став королевой эллинов в шестнадцатилетнем возрасте в 1867 г., по всеобщему признанию, была образцом королевы «по долгому», искренне верующей, добрейшей женщиной, полностью посвятившей себя воспитанию семерых детей и филантропической деятельности, благодаря которой заслужила уважение греческого народа. Ею были построены больницы: «Эвангелизмос» («Благовещенье») в Афинах, лучшая на Ближнем Востоке, существующая до сих пор, «Русский госпиталь» в Пирее, приюты для бедных и сирот, созданы школы сестер милосердия, станция первой медицинской помощи, поднято на новую ступень женское образование и многое другое. Ольга способствовала улучшению условий торговли греков в России (беспошлиной продаже коринки) и т. д. Единственно, что ей не могли простить в греческом обществе, что она, прожив большую часть жизни в Греции и блестяще владея всеми греческими языками и даже наречиями, всегда оставалась по духу и культуре русской и была русской патриоткой, что не умела скрывать.

Начиная с 1878 г., когда она впервые переступила порог госпиталя, греческая королева почти ежедневно посещала больных. Постепенно это стало главным делом ее жизни. В течение 38 лет в письмах к младшему брату великому князю Константину Константиновичу (генерал-лейтенант от инfanterии, президент АН, поэт-романтик К.Р.) королева подробно описывала свои посещения больных, назвав это «лазаретной хроникой».

Своих детей она воспитывала в очень религиозном духе. Глубоким и искренним убеждением королевы Ольги, по воспоминаниям ее среднего сына принца Николая, был ее «легкий» ответ на все проблемы в жизни «Мы не можем спрашивать о воле Божьей», что помогало ей быть сильной во всех обстоятельствах¹⁰. Позже, говоря о своих жизненных принципах, она подчеркивала: «Я на политику никогда влияния не имела, не сумела бы иметь и не хочу, у женщины — другие задачи в жизни»¹¹. Одной из таких задач была ее благотворительная и просветительская деятельность.

Российский посланник в Греции в 1901—1902 гг. барон Р. Р. Розен писал: «Она была добрейшей женщиной и полностью посвятила себя всем видам благотворительной деятельности и особенно уходу за больными и ранеными». Прекрасно владея греческим языком и проводя много времени среди больных и раненых, Ольга обратила внимание на то, что молитвы и сам текст Евангелия, который она им постоянно читала, желая облегчить страдания, плохо понимают простые греки. Особенно остро она ощутила эту проблему во время греко-турецкой войны 1897 г., ежедневно посещая военные госпитали. С этим была связана ее попытка сделать перевод Нового Завета на новогреческий язык. Она с горечью и даже ужасом писала брату Константину, «что язык Святых писаний ... был почти непонятен людям»¹². Будучи человеком деятельным, королева Ольга, получив устное одобрение афинского митрополита Прокопия, а также правительства, в октябре 1898 г. поручила сделать перевод Евангелия молодой гречанке (учительнице ее младшего сына, племяннице профессора Пантаксидиса), Юлии Сомаки. Эта молодая женщина, как писала Ольга Константину, «с радостью и восторгом... взялась перевести Евангелие ...на простой язык, кот[орый] понимает народ, пот[ому что] он на этом языке говорит». Работая иногда по 10 часов в день, Сомаки завершила работу уже

в декабре 1898 г.¹³ Перевод был сделан на некоей смеси народного языка «демотики» и литературного. По настоянию митрополита, который «предвидел всевозможные затруднения», перевод Евангелия был послан всем членам Священного Синода, а также на факультет богословия Афинского университета¹⁴. Дополнительную редакцию Ольга поручила сделать специально созданному для этой цели комитету, куда вошли: митрополит Прокопий и два профессора университета — Пантаксидис и Пападопулос.

Константинопольская патриархия в это время одобрила перевод отрывков из Евангелия, сделанный религиозным обществом «Анапласис», и зная об этом королева Ольга была уверена, что и ее перевод будет одобрен. Однако с конца 1899 г. к великому огорчению королевы Синод дважды сообщил королеве, что никогда не одобрят перевод Евангелия «на вульгарный язык низов»¹⁵. Ответы Синода не убедили и не укротили решимость Ольги, так как она была глубоко убеждена, что «народ должен понимать Евангелие — это воля Божия. Христос говорил народу, малым сим, а не ученым — учение Христа, кот[орое] многие не знают, повлияет больше на народ, чем самые мудрые законы»¹⁶. (Март 1899 г.) Королева с присущим ей своеобразным упрямством, как правило, характерным для людей высокого положения, как писал очевидец событий греческий историк С. Маркезинис, не понимала, что она должна в какой-то момент подчиниться¹⁷. Ольга упорно продолжала свое дело, имея устное разрешение Прокопия и вынужденное согласие правительства¹⁸. Греческая королева была возмущена, когда один из архиереев сказал ей, «что народ видит Евангелие в церквях в сер[ебряном] и зол[отом] переплете, как что-то таинственное, священное, на котором солдаты приносят присягу; что если они получат Евангелие, как обыкновенную книгу, кот[орую] они могут иметь при себе да класть в карман, то Евангелие утратит свое значение...». Ольга писала брату: «...Епископы находят (не все, однако), что народ должен понимать подлинник; должен-то должен, с этим я соглашаюсь, но он его не понимает...»¹⁹.

Однако все доводы королевы разбивались, по ее выражению, как волны о скалы: письменное благословение не было получено, но Синод дал ей устное разрешение издать перевод. Ольга писала: «Я это и постараюсь сделать — Бог благословит это дело! Совесть моя не позволяет мне больше быть праздной свидетельницей той нравственной тьмы, в которой находится народ; пусть в деревнях, тюрьмах и в госпиталях начнут читать Евангелие и черпать утешение и учиться из него как христианин должен жить!» Она писала из Татоя 26 июня 1899 г.: «Здесь страна произвела с свободой печати, кот[орой] я и воспользуюсь!»²⁰

В октябре 1899 г. началась «озлобленная газетная полемика касательно перевода Евангелия», которая, постепенно разрастаясь в течение полутора лет, привела к кровавым событиям в Афинах.

Все еще не сдаваясь, Ольга решила провести своеобразное исследование: она привела переводчицу Юлию Сомаки в госпиталь, где та должна была «объяснить больным Евангелие, учить их молитвам и вообще вести с этими простыми, милыми людьми душеспасительные беседы». Одновременно Сомаки составляла «статистику о людях, не знавших молитвы, не понимавших Евангелия и не имевших ни малейшего понятия о самых существенных вопросах религии». «Я знаю, — писала королева в конце 1899 г., — насколько наш бедный народ невежественен, но я хочу

иметь в руках доказательства... Меня так огорчает и возмущает это олимпийское спокойствие и равнодушие высоко стоящих... и не снисходящих к уровню этих простых людей, жаждущих духовной пищи. Народ совсем не равнодушен и в высшей степени восприимчив, но надо ему давать эту духовную пищу. Я почти каждый день бываю в госпиталях — особенно жаль бедных солдатиков»²¹.

Книга была готова к 1900 г. и состояла из оригинального текста Евангелия, его перевода, а также предисловия, написанного самой королевой. В начале февраля 1901 г. книжка была издана, и Ольга планировала раздать часть экземпляров в войсках бесплатно. Большая часть предназначалась для продажи населению по самой низкой цене в одну бумажную драхму. Через два месяца почти все издание было распродано, и Ольга подумывала о дополнительном тираже или даже новой редакции текста. Отзывы, присланные Ольге, были самыми разными — от поздравлений и поддержки до крайнего возмущения²². В связи с этим до сих пор историки спорят, были ли перевод королевы одобрен или нет, и единого мнения пока не существует.

Дискуссия, развернувшаяся в Афинах по поводу правомерности перевода Евангелия, была лишь частью «языкового вопроса», чрезвычайно острого в Греции в XIX и начале XX вв., поскольку вскоре после создания новогреческого государства (в 1830 г.) встал вопрос о едином языке для управления и объединения нации. Однако даже к началу XX в. его все еще не было. Разница между языком образованной части греков, на котором велось все делопроизводство, обучение, печатались газеты и книги, и языком большинства малограмотного греческого населения была огромна. С начала века существовало движение за демократизацию греческого языка и признание норм новогреческого языка — «демотики» как языка греческой нации (так наз. «демотикисты» или «психаристы», названные по имени наиболее яркого представителя движения Психариса). В основном это были «новые греки», разбогатевшие благодаря социальным и экономическим изменениям в новогреческом государстве, и представители многочисленной греческой диаспоры, составившие капиталы со времен Крымской войны. Они считали, что застывший язык только тормозит развитие страны, были сторонниками великодержавной греческой доктрины панэллинизма, т. е. создания греческого государства в рамках Византии, и нуждались в поддержке широких слоев населения в Греции.

В свою очередь наиболее консервативно настроенные представители образованной части греческого общества (туристы), которые были такими же националистами как и их оппоненты, считали смертельный для греческой нации грехом что-либо менять в языке в то время, когда Россия и панславизм, как они писали, оказывали сопротивление эллинизму в Македонии²³, и не видели необходимости для перемен, а тем более нужды в переводе Евангелия, язык которого был бы близок к литературному языку, а значит — понятен. Они наивно полагали, что перевод приведет к потере Македонии, так как говорящие на болгарском языке крестьяне, по их мнению, должны были немедленно потребовать перевода на болгарский. Таким образом, единственная связь их с греческой церковью порвется. Они умышленно игнорировали тот факт, что перевод на болгарский язык Евангелия уже был к этому моменту сделан²⁴. Туристы призывали бороться с теми, кто «совершает преступление против эллинизма и дискредитирует язык, на котором говорил Святой Дух, а также дух элинский»²⁵.

Одновременно наиболее прогрессивная афинская газета «Акрополис», разделявшая взгляды «демотиков», сообщила читателям, что в продолжение дела греческой королевы также будет печатать на страницах газеты свой перевод Нового Завета. Перевод этот был сделан по инициативе и на средства одного из проживавших в Лондоне богатых греков Александроса Паллиса, активного сторонника демократизации языка, и представлял собой образец еще более упрощенного народного языка.

Этот перевод вызвал гнев наиболее образованной части общества — студентов и профессоров богословского факультета Афинского университета, а также Константинопольской патриархии, оппозиционных партий, во главе которых стояли пуристы, и многих других организаций, вдохновляемых Синодом. Все они посчитали перевод вульгарным, антинациональным и антирелигиозным, усмотрели в этом деградацию и унижение греческого языка, нации и настоящего духа и значения Евангелия. Паллиса называли предателем, человеком без родины, агентом панславизма и т.д²⁶.

Все эти обстоятельства в октябре-ноябре 1901 г. стали причиной оживленной и даже страстной полемики между афинскими газетами, профессурой и политиками о допустимости перевода Евангелия на новогреческий язык. Большая часть прессы выражала мнение, что переводы нарушают чистоту первоначального евангельского текста.

Агитация против переводов Святого Евангелия как королевой Ольгой, так и Паллисом вызвала в Афинах 5–8 ноября 1901 г. крупные уличные беспорядки, в которых (по разным источникам) приняло участие от 25 до 50 тыс. человек, т. е. чуть меньше половины тогдашнего населения Афин²⁷. Главными действующими лицами были студенты университета, действующие под влиянием отчасти профессоров богословского факультета, отчасти же некоторых лиц политического мира с министром исповеданий и народного просвещения Статисом во главе²⁸.

Как и любой другой вопрос в Греции, религиозный или философский, вопрос о переводе Евангелия королевой Ольгой моментально принял политический характер. Националистически настроенная оппозиция во главе с И. Делияннисом, воспользовалась моментом, чтобы выступить против первого кабинета премьера Г. Теотокиса, последователя реформатора Х. Трикуписа. Розен передавал, что как и ранее «греческие политики усмотрели и в этом славянскую интригу, происки ненавистного им панславизма, стремящегося внести некоторые согласные с особенностями славянского текста изменения в греческом Евангелии»²⁹. Оппозиция усмотрела в деле перевода руку России, которая якобы стремилась отрешить греческую церковь от главного ее достояния — оригинала Нового Завета. Покровительство, оказываемое Россией славянам Балканского полуострова, и помочь в освобождении их от мусульманского ига вызывали раздражение и настойчиво назывались в Греции панславизмом. Было ясно, что осуждение перевода Ольги было связано не с религиозными, а с политическими причинами — ее обвинили в поддержке панславизма, враждебного законным притязаниям греков в Македонии. Причем сам перевод не получил никаких конкретных лингвистических замечаний. Это были лишь антидинастические и антирелигиозные выпады, при этом имя Ольги напрямую ни разу не упоминалось.

На следующий день к студентам присоединились и другие слои населения, были закрыты магазины и фабрики, народное волнение приняло еще больший размах и было перенесено на площадь Конституции к королевскому дворцу и направлено теперь главным образом против королевы Ольги, панславизма и афинского митрополита.

Суматохой умело воспользовались, как сообщает наиболее авторитетная «История греческой нации», германские агенты и супруга наследника греческого престола принца Константина — принцесса София, сестра Вильгельма II, которые способствовали распространению антирусских слухов, дабы усилить германское влияние в Греции³⁰. Действительно толпа вскоре уже скандировала «Долой Ольгу!» «Долой Россию!!», но «Да здравствует король!» Парадокс заключался в том, что Георг I был лютеранином, хотя и уважительно относился к православию³¹. Ольга, несмотря на возбуждение толпы, как вспоминает Розен, ежедневно в своем открытом ландо, в сопровождении только одной фрейлины, совершала поездку в «Русский госпиталь», находившийся в Пирее, и ей приходилось проезжать через ревущую толпу. Однако при виде ее, толпа «замолкала и, глядя с уважением, расступалась»³².

На третий день манифестаций, 7 ноября 1901 г., мнение консервативно настроенных профессоров богословского факультета (пурристов) обсуждалось на заседании афинского Синода, имевшего также письмо от Константинопольского патриарха, высказывавшегося против перевода. Как известно, первые переводы Евангелия появились еще в XI в., и к началу XIX в. их насчитывалось более двадцати пяти. Они были сделаны православными священниками или монахами, и некоторые из них были одобрены Константинопольскими патриархами. Уже после создания новогреческого государства переводы были сплошь сделаны и оплачены различными обществами протестантов и кальвинистов и представляли, в отличие от более древних переводов, настоящую угрозу для православия. В связи с этим церковь вынуждена была в 1836 и 1839 гг. опубликовать энциклики, которые запрещали впредь все попытки переводов, дабы прекратить миссионерскую деятельность различных сект на Востоке и в новогреческом государстве. Греческий Синод, в соответствии с энцикликами, запретил все переводы на вульгарные наречия.

Однако раззадоренные студенты и толпа не разошлись даже после этого. Во время тысячной манифестации неподалеку от королевского сада у древних колонн храма Юпитера собравшиеся вновь требовали отлучения от церкви виновных и вымазали грязью портрет афинского митрополита Прокопия, обвиненного в слабости и попустительстве перевода. Митрополит был воспитанником Киевской духовной академии и всегда сохранял симпатии к России, был другом греческой королевы, в чем и была для манифестантов его вина. Будучи человеком безупречной честности, Прокопий был так потрясен случившимся, что удалился от дел, заболел и скончался весной 1902 г.

По приказанию городского начальства в дело вмешались войска, которым не удалось остановить шествие. Барон Р. Р. Розен доносил из Афин: «Хотя войска вообще очень плохо дисциплинированы и не выказывали никакой охоты действовать против толпы, но... поощряемая окриками и сабельными ударами

плашмя своих офицеров, пехота дала несколько залпов (впрочем, холостыми патронами), а кавалерия ходила неоднократно в атаку». В ответ на это войска были осыпаны градом камней и осколков бутылок, причем некоторые из толпы пустили в ход револьверы. В результате перестрелки погибло 8 молодых людей, а 60 человек было ранено. Список убитых, в качестве народных жертв, был тотчас же опубликован всеми газетами³³. На следующий день вновь прошли бурные манифестации, и из порта Пирей был вызван наиболее дисциплинированный десант с греческих судов, который занял все подступы к дворцу и таким образом остановил дальнейшее кровопролитие. Покушению подвергся также премьер-министр Теотокис, «который вышел, однако, невредим из-под осыпавших его экипаж пуль и камней»³⁴. Однако его кабинет вынужден был уйти немедленно в отставку.

Волнения не прекращались вплоть до середины декабря под предлогом недостаточности принятых гражданскими и духовными властями наказаний для виновников «профанации Евангелия». Но большинство профессуры и студентов выступили против «непримиримых», считая, что «вопрос о переводе Св. Евангелия решен уже правительством в смысле, согласном с национальными чувствами, и что дальнейшая агитация по этому поводу может сделаться опасною для истинных интересов эллинизма»³⁵.

Спустя две недели после событий в Афинах короля эллинов, огорченная случившимся, тем не менее заявила российскому посланнику, что она остается при своем мнении, так как первое пробное издание перевода Евангелия разошлось полностью, что «служило лучшим доказательством действительной надобности населения в общепонятном тексте Св. Евангелия»³⁶.

Инициатива королевы Ольги нашла отклик в России среди ее друзей — славянофилов и старокатоликов. Генерал А. А. Киреев, бывший наставником королевы во времена ее юности и ее другом, писал Ольге: «С чувством глубокой скорби прочел весть о невероятных событиях, произошедших в Афинах. И чем подробнее я знакомился с делом, тем все более росло у меня негодование против тех из Ваших подданных, которые помешали Вам осуществить прекрасное Ваше намерение, достойное истинной христианки и истинной королевы, но и против тех малодушных, которые не заступились, ни за дело, ни за Вас». Рассуждая о случившемся, он восклицал: «Что делать?! Для теперешнего поколения вопросы религиозные играют лишь второстепенную роль... Политика — вот *α* и *ω* всего! ... Да и религия наша, церковь во многом потеряла свой прежний облик и приняла облик римский... Вот почему Константинопольский владыка так трусливо промолчал! Он, и как греческий патриарх, наследник сочинителей окружных посланий, и как политик не сочувствовал Вашему делу!» Многочисленные друзья Ольги в России просили Киреева выразить ей солидарность и сожаление, что она осталась непонятой греческим народом. Киреев писал также: «Как жаль, что письма Ваши (говорю о тоне, в котором Вы описываете афинские события) не могут быть напечатаны! Там так ярко отражается Ваша чистая, кристаллическая душа. Справедливо сказал Вам один из сыновей: ничто хорошее, совершающее на земле, не обходится без страданий, без горя! Так и Вам пришлось пострадать за правду Христову!» В ответном письме Кирееву от 12(25) января 1902 г. Ольга благодарила

всех за слова утешения и писала: «Я думаю, что у меня никогда в жизни не было более горького разочарования, — я предвидела столько хорошего от этого перевода, так невыразимо радовалась, что каждый простой человек будет понимать учение Христа... Евангелие на церковно-греческом языке, которое народ не понимает, обратилось в национальное знамя, в один лишь символ народного единения, а суть учения Спасителя остается мертвой буквой для народа... У нас на Востоке невежество к религии и равнодущие к ней приняли колоссальные размеры... Чем же бороться против этого, если не распространением Евангелия на понятном для простого народа языке: чем же современный греческий язык, на котором все мы говорим и пишем, хуже всякого другого наречия на белом свете, отчего он единственный не в состоянии выразить смысл Христова учения?! Вот что хочется спросить у Патриарха и Синода! Как ни прискорбно различие мнений в церкви, но в данном случае не могу не сказать слава Богу, что есть много архиереев и священников (например, на Крите почти все), находящих, что перевод Нового Завета на более доступный народу язык не только полезен, но даже необходим... Под влиянием отца моего я с самого детства привыкла видеть в Православии соединяющее звено всех народностей Востока...»³⁷.

Обсуждение вопроса об официальном языке и связанного с ним вопроса о переводе Евангелия на более понятное для простонародья наречие вновь произошло в 1911 г., во время обсуждения новой конституции Греции после прихода к власти правительства реформаторов — либералов во главе с Э. Венизелосом, стремившихся перевести развитие страны на современные рельсы. Однако «народные страсти разыгрались в такой степени, — передавал из Афин российский посланник, — что если бы Венизелос, не находивший нужды в прибавлении к конституции специальной статьи, гарантирующей чистоту языка, не уступил общественному мнению и большинству в Палате, то дело могло бы разрастись до грандиозных размеров и дойти, пожалуй, до кровопролития, как это случилось в 1901 г. по поводу предпринятого, по почину ее величества королевы эллинов, перевода Евангелия». Парламент подавляющим большинством принял две статьи, гласящие, что официальным признается язык, на котором написана конституция, и что текст Евангелия объявляется не подлежащим изменениям, а перевод его на всякое другое наречие, без предварительного разрешения эллинского Синода, также строго воспрещается. Хотя главный реформатор Греции Э. Венизелос оказался в меньшинстве, порядок в столице был сохранен³⁸.

Сегодня Греция говорит и пишет на едином новогреческом языке — «демотики», но текст Евангелия читается и службы ведутся по-прежнему на древнем наречии, приятном для слуха, но малопонятном по содержанию для большинства греческого народа. Однако неординарный поступок королевы эллинов — ее попытка позаботиться о душе каждого простого человека, хотя и оказалась неудачной и привела к кровопролитию, не забыт. События 1901 г., в которых искренняя вера и алtruизм греческой королевы Ольги тесно переплелись с «языковой проблемой» и политическими интригами, стали достоянием истории и вошли в нее под названием «Эвангельяка» — «Евангелического конфликта», и являются предметом научного исследования до сих пор. Данная статья добавила лишь некоторые существенные факты в эту поучительную, но грустную историю.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Carabott Ph. Politics, Orthodoxy and the Language Question in Greece. The Gospel Riots of November 1901. // Journal of Mediterranean Studies. 1993. Vol. 3. N 1; Ιστορία του Ελληνικού Έθνους. Νεώτερος Ελληνισμός από 1881–1913; Μαρκεζίνης Σ. Πολιτική ιστορία της νεώτερας Ελλάδας, 1828–1964. Т.11. Αθήνα, 1966; Augustinos G. Consciousness and History: National Critics of Greek Society. 1897–1914. N.-Y., 1977.

² Ольга Константиновна, королева эллинов, урожденная великая княжна (1851–1926), старшая дочь великого князя Константина Николаевича и великой княгини Александры Иосифовны. С 1867 г. — в браке с греческим королем Георгом I (1867–1913). В 1913 г. овдовела. Королева была внучкой российского императора Николая I и родственницей трех российских императоров, сменившихся за время ее 50-летнего правления в Греции, — Александра II, Александра III и Николая II.

³ Великий князь Константин Николаевич (1827–1892), сын императора Николая I, государственный деятель. С 1853 г. — управляющий Морским министерством, с 1865 по 1881 гг. — председатель Государственного совета.

⁴ См.: Эпистолярное наследие королевы эллинов Ольги Константиновны Романовой как исторический источник. // Греция: национальная идея, общество, государство. XVII–XX в. М., 2002.

⁵ Соколовская О. В. Греческая королева Ольга Константиновна. Под молотом судьбы. М., 2011.

⁶ Игумен Дионисий (Шленов). Переводы Священного писания на новогреческий./Греция и Кипр: язык, культура, страны, народы. М., 2010. С.32–41.

⁷ Архив внешней политики Российской империи (далее — АВПРИ).Ф. Политархив. 1901. Д. 3532. Л. 160.

⁸ Karolou I. N. Ολγα, η βασιλίσσα των Ελλήνων. Αθηνα. σ. 125–126.

⁹ АВПРИ. Ф. Политархив. 1901. Д. 3532. Л. 160.

¹⁰ Nicholas of Greece. My Fifty Years. L.,1926. P.14.

¹¹ Государственный архив Российской Федерации (далее — ГАРФ). Ф. 686. Оп.1. Д. 94. Письмо Ольги Константиновны Романовой — М. С. Рошаковскому, 11 октября 1917 г.

¹² Baron R. Rozen. Forty Years of Diplomacy. N.-Y., V.1. P.183.

¹³ ГАРФ. Ф.660. Оп. 2. Д. 229. Л.36 об.–38. Татой. 8(20) февраля 1899 г.; Соколовская О. В. Роль греческой королевы Ольги в переводе Евангелия на новогреческий язык в 1901 году. // Человек на Балканах в эпоху кризисов и этнонациональных столкновений XX в. Спб., 2002. С. 213–220.

¹⁴ Carabott Ph. Politics, Orthodoxy and the Language Question in Greece. The Gospel Riots of November 1901. // Journal of Mediterranean Studies. 1993. Vol.3. N 1. P. 123; Ιστορία του Ελληνικού Έθνους. Νεώτερος Ελληνισμός από 1881–1913. σσ. 174–175.

¹⁵ Carabott Ph. Op.cit. P.124.

¹⁶ ГАРФ. Ф. 660. Оп. 2. Д. 229. № 16. Афины. 16(28) марта 1899 г.

¹⁷ Μαρκεζίνης Σ. Πολιτική ιστορία της νεώτερας Ελλάδας, 1828–1964. Σ. 372.

¹⁸ Carabott Ph. Op. cit. P. 124–125.

¹⁹ ГАРФ. Ф. 660. Оп. 2. Д. 229. № 11. Афины. 19 февраля (3 марта) 1899 г.

²⁰ ГАРФ. Ф.660. Оп. 2. Д. 229. Л.167–170. № 28. Татой. 14(26) июня 1899 г.

²¹ ГАРФ. Ф. 660. Оп. 2. Д. 229. Л. 273–274. № 52. Афины. 1(13) ноября 1899 г.

²² Augustinos G. Consciousness and History: National Critics of Greek Society. P. 31–32.

²³ Carabott Ph. Op. cit. P.120.

²⁴ Augustinos G. Op. cit. P. 31.

²⁵ Ibid. P. 121.

²⁶ Carabott Ph. Op. cit. P. 126.

- ²⁷ Ibid. P.117.
- ²⁸ АВПРИ. Ф. Политархив 1901. Д. 3532. Л.162 – Обзор афинской прессы за 1901 г.
- ²⁹ Там же. Л. 160.
- ³⁰ Ιστορία του Ελληνικού Εθνους. Σ. 176–177.
- ³¹ Prince Michael of Greece, Alan Palmer. The Royal House of Greece. L. P.15.
- ³² Baron R. Rozen. Op.cit. P.184.
- ³³ Miller F. History of the Greek People. P. 115–116.
- ³⁴ АВПРИ. Ф. Политархив. 1901. Д. 3532. Л.161–162.
- ³⁵ Там же. Л. 201.
- ³⁶ АВПРИ. Ф. Политархив. 1911. Д. 328. Л. 27.
- ³⁷ Соколовская О.В., Чуркина И. В. Переписка греческой королевы Ольги Константиновны Романовой с генералом А. А. Киреевым//Славяноведение. 1996. N 4. С. 57–73.
- ³⁸ АВПРИ. Ф. Политархив. 1911. Д. 328. Л. 27.

III

Россия

И СЛАВЯНСКИЙ МИР

М. Л. Ямбаев

РОССИЯ И УРЕГУЛИРОВАНИЕ СЕРБСКО-БОЛГАРСКОГО ЦЕРКОВНОГО СПОРА В МАКЕДОНИИ (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX В.)

В настоящей статье мы постараемся максимально полно осветить историю сербско-болгарского церковного конфликта в конце XIX – начале XX в., суть которого состояла в противодействии Болгарии назначению в Ускюбскую (Скопскую) епархию Константинопольского патриархата митрополита сербской национальности. Это, по мнению болгар, означало не только признание существования в Македонии сербов, но и фактическое признание претензий Сербии на Македонию с возможностью ее дальнейшего раздела, что означало бы конец «болгарских снов о Великой (Сан-Стефанской) Болгарии».

В статье представлены документы из Архива внешней политики Российской империи (АВПРИ), относящиеся к периоду, предшествующему решению Стамбула о назначении в Ускюбскую епархию сербского митрополита, и касающиеся позиции российского внешнеполитического ведомства в названном конфликте. Она состояла в поддержании сербско-болгарского равновесия в Македонии и проявилась в поддержке назначения сербского митрополита.

* * *

В Македонии на протяжении последней четверти XIX в. укреплял свои позиции Болгарский экзархат, учрежденный султанским фирмансом в 1870 г. В его состав были включены две епархии не только с болгарским, но и с сербским населением (Пиротская и Ницкая) и часть Македонии. Предусматривалось, что к Экзархату могут присоединиться и другие епархии, в которых 2/3 православного населения выступят за присоединение¹. Уже через два года после этого к Экзархату присоединились Скопская и Охридская епархии, ряд сел в смешанных епархиях признали его власть.

Русский литератор начала XX в. А. В. Амфитеатров, не вдаваясь в тонкости церковного права, прямо писал: «...Турецкая власть вообще не считается с национальным делением своих народов, а признает лишь религиозное. В замене статистики по национальностям, у нее имеются рекрутские списки, разделяющие мусульман, подлежащих воинской повинности (пуфуз), от христиан, платящих освободительный от воинской повинности налог (бедели-аскерий). Для нее существуют православные, католики, иудеи, мусульмане, гебры [приверженцы зороастризма. — М. Я.], но о народности православных, католиков, иудеев etc. турецкая

власть говорит лишь тогда, когда эта народность и исповедуемая ею религия сливаются для нее в общий и нераздельный символ. Православная вера для турок — греческая вера. Вот почему и сыграл такую важную роль в истории болгарского возрождения и освобождения Экзархат, отделивший болгар от Вселенского патриархата в отдельную группу. Как народность болгары не выделялись в мнении турок из ряда других «рум-милети». Но, когда туркам выяснилось, что болгары — не греческой веры, а своей собственной, болгарской, — они, хотя и с крайним неудовольствием, полные самых тяжелых предчувствий, принуждены были признать болгар новою, специальной народной единицей. Вот почему также каждый шаг пропаганды в Македонии для серба вдесятеро труднее, чем для болгарина, и вся сербская пропаганда бесплодна сравнительно с болгарской. Болгары несли македонскому народу плоды осаждательные: славянское богослужение, славянскую школу и, главное, официально признанную национальность. Сербам же — что касается богослужения и школы — до сих пор приходится выпрашивать славянского языка, как милости, или отвоевывать силой и скандалами у греческих епископов, сплошь фанатиков-фанариотов»². (Отсюда и стремление сербского правительства видеть во главе Ускюбской патриаршей митрополии митрополита-серба — без этого формального признания проживания в Македонии сербов со стороны Турции как бы и не было.) Как справедливо заметил Г. Н. Трубецкой, русский посланник в Сербии в 1914—1917 гг., Сан-Стефанский договор «поставил ясную определенную цель перед Болгарией и освятил народный идеал высшим признанием его Россией-освободительницей. Для достижения этого идеала болгарский народ уже имел в своем распоряжении мощное орудие в лице такой организации, как Экзархия»³.

В 1879—1880 гг. многие болгарские экзархийские церкви в Македонии были закрыты в отместку за поддержку местным славянским населением и духовенством России в войне с Турцией в 1877—1878 гг. Болгарские митрополиты в Ускюбе (Скопье) и Охриде покинули свои епархии. Велесская епархия также оставалась без митрополита — прежний умер. Экзархату нужно было добиться подтверждения султаном фирмана 1870 г., что было достигнуто в 1883 г. (Однако болгарские митрополиты стали возвращаться на свои кафедры только начиная с 1890 г.⁴) Но сеть болгарских школ значительно расширилась. Школы стали своего рода «кузницей кадров» для болгаро-македонского освободительного движения.

«Лишь весьма незначительная часть болгарского духовенства и школьного персонала в Македонии, — писал А. В. Амфитеатров, — остаетсянейтральной в деле освободительного движения. Большинство — либо верные слуги, либо полномочные агенты, либо даже *вожаки и заправили революции* [курсив мой. — М.Я.]»⁵. Салоникское (Солунское) болгарское училище (школа) получило еще в 1881 г. статус гимназии. Эта гимназия (Солунская мужская гимназия «Святые Кирилл и Мефодий») сыграла важную роль как в культурно-просветительском, так и в национально-революционном движении в Македонии. Все основоположники Внутренней македонской революционной организации так или иначе были связаны с этим учебным заведением. В 1890 г. Высокая Порта выдала первые (после изгнания болгарских митрополитов по завершении русско-турецкой войны 1877—1878 гг.)

бераты* Экзархату на Охридскую и Скопскую (Ускюбскую) епархии. (В 1894 г. Экзархат получил бераты на Велесскую и Неврокопскую епархии, а в 1897 г. — на Битольскую, Струмицкую и Дебарскую.)

Если в 1883 г. в Охридской и Скопской епархиях школ было 111, то к 1895 г. — 736, а в 1902 г. — 878. В начале XX в. уже более половины болгарских детей было охвачено начальным образованием, в рамках которого упор делался, прежде всего, на национальное воспитание через гуманитарные предметы⁶. Экзархат, как турецкое учреждение, был в более выгодном положении и до середины 90-х годов сохранял руководство движением в своих руках. Болгарское правительство было вынуждено мириться с этим, ограничиваясь лишь финансовой и дипломатической помощью Экзархату⁷. Кроме того, Экзархат получил два берата на Охридскую и Скопскую епархии, возглавить которые отправились болгарские митрополиты Синесий и Феодосий.

В это же время в Македонии все более явно нарастало соперничество Болгарии, Сербии и Греции, так или иначе претендовавших на обладание Македонией или её частью.

Македония ещё в первой половине XIX в. стала ареной греко-болгарской церковной борьбы. Греция, претендуя на часть территории Македонии, обосновывала подобные претензии своей национальной программой — «Великой идеей», суть которой заключалась в планах создания новогреческого государства в границах бывшей Византийской империи. В 1844 г. «Великая идея» была провозглашена официальной программой греческого национального движения тогдашним премьер-министром И. Колеттисом. В частности, он заявил, что «греком является не только тот, кто живет в королевстве, ...но и тот, кто населяет любое место, связанное с историей греческого племени». В Греции территорию Македонии условно делили на три зоны — Северную, Центральную и Южную. В Южной, как представляли в Греции, жили в большинстве греки, в Центральной население было смешанным — греко-славянским, а в Северной — славянским. К последней трети XIX в. греческие претензии на Македонию ограничивались только Южной и Центральной зонами (ранее греки претендовали на всю Македонию). Но, в общем, «до 1896 г. Греция воздерживалась от каких-либо активных действий в Македонии»⁸. В 60-е годы Сербия и Греция поделили Македонию на сферы влияния по линии Охрид — Горна Джумая, что было зафиксировано в сербо-греческом союзном договоре и военной конвенции 1868 г., которые были направлены против Османской империи. Известие об условиях Сан-Стефанского мирного договора вызвало в Греции бурю протестов. Русский посланник в Афинах А. П. Сабуров вспоминал, что «в течение нескольких недель это была демонстрация неистовой злобы», а всё общество находилось в состоянии «массового психоза». И если славянское население Македонии восстало после подписания Берлинского договора 1878 г., то греки Македонии подняли восстание после Сан-СтефANO. Оно носило ярко выраженный антиболгарский характер. Происходили стычки между греческими и болгарскими

* От тур. *berat* — грамота, свидетельство, жалованная грамота, выдававшаяся турецкими султанами Патриархам Восточных Церквей, армянским католикосам и главам епархий, Патриархам несторианской Церкви, иудейским общинам.

отрядами. Повстанцы создали «Временное правительство Македонии» в местечке Литохоро. Движение пошло на убыль лишь после того, как стал очевидным пересмотр условий прелиминарного договора. После присоединения к Греции в 1881 г. Фессалии и округа Арта в Эпире македонский вопрос наряду с критским выходит на первый план в греческой внешней политике⁹.

Еще в 1868 г. сербские власти создали специальный комитет для распространения сербского просвещения в Македонии и Косово, деятельность которого сосредоточилась в том числе и в северо-западных районах Македонии. (Комитет существовал до 1876 г.) В этих районах были основаны десятки сербских школ. Турецкие власти практически не мешали сербской пропаганде, что можно было объяснить их желанием усложнить ситуацию до такой степени, чтобы ни одна из сторон не имела решающего перевеса. Лишь с 1876 г., с началом сербско-турецкой войны, пошли гонения на сербские школы в Македонии: высылка учителей, закрытие учебных заведений¹⁰.

Сербия стала проявлять особый интерес к Македонии как к району возможных территориальных приобретений с выходом к морю после оккупации Австро-Венгрией Боснии в 1878 г. В 1885 г. сербский король Милан расценил присоединение Восточной Румелии к Болгарии как нарушение статус quo и напал на Болгию, надеясь в случае победы обеспечить себе Македонию. Вместе с поражением Сербии провалился и план Милана.

В 1886 г. было учреждено «Общество Святого Савы», взявшее на себя функции «Комитета школ и учителей в Старой Сербии и Македонии». «Общество» издавало и распространяло в Македонии сербские учебники, занималось обучением находящихся в Сербии выходцев из Македонии. В 1887 г. в министерстве просвещения Сербии создается «Отделение школ и церквей вне Сербии», называемое также «Политико-просветительским отделением» при МИД, ставшее вскоре руководящим органом всей сербской пропаганды в Македонии. Главными ее проводниками стали сербские консульства, открытые в 1887 г. в Ускюбе и Салониках, а в 1888 г. в Битоле.

В 1889 г. премьер-министр Сербии Н. Пашич, во время своего визита в Болгарию, предложил болгарскому премьеру Станчеву идею балканского союза антитурецкой направленности на базе предварительного соглашения о разделе Македонии. Болгарское правительство отказалось вести переговоры на такой основе, исходя из того, что, с его точки зрения, Македония являлась безусловно болгарской землей и не могло быть и речи о ее разделе.

В 1902 г. в Сербии был создан Главный комитет четнической организации. Но его деятельность проявилась уже после Ильинденского восстания 1903 г.

О том, насколько далеко простирались сербские интересы, говорит следующий факт. В декабре 1902 г. генконсул Сербии в Салониках Ненадович в частной беседе с русским генконсулом А. А. Гирсом признался, что хотя в Салониках и ряде других населенных пунктов Салоникского вилайета открыты сербские гимназии и школы, там «настоящих сербов не имеется»¹¹.

Между тем, в 1898 г. стала активизироваться болгарская деятельность в Македонии. Весной 1898 г. в циркуляре «Коммерческим агентам и дипломатическим агентам в Константинополе и Белграде» болгарский премьер-министр К. Стоилов

разоблачал слухи, «распространяемые в Македонии революционной организацией», о том, что «если в Македонии будет произведено движение, то болгарское правительство намерено вмешаться вооруженными силами». «Это вымысел и клевета, — писал Стоилов. — Уполномочиваю Вас употребить все средства, чтобы сообщить всем, что болгарское правительство не имеет намерения вовлекать себя ни в какие авантюры»¹². Слухи о поддержке возможного восстания в Македонии не только Болгарией, но и Россией распространяли болгаро-македонские революционеры (ВМРО¹³) и деятели Верховного македонского комитета (ВМК)¹⁴. Сам болгарский экзархистский митрополит в Ускюбе Синесий¹⁵ чуть ли не открыто участвовал в деятельности местного македонского революционного комитета. Когда же турецкие власти попытались принять в отношении его решительные меры, экзарх попросил защиты у российского МИД. В результате, министр иностранных дел М. Н. Муравьев «обратил внимание Порты на несвоевременность принятия каких-либо крутых мер» относительно Синесия и «получил вполне удовлетворительный ответ и уверение, что митрополита оставят в покое»¹⁶. Суть дипломатической игры состояла, по-видимому, в том, что Россия, продвигая серба Фирмилиана на пост патриаршего митрополита Ускюба, не желала дополнительных осложнений с Болгарией еще и по поводу Синесия.

Активизация болгарской стороны в македонских делах вызвала ответную реакцию Сербии. Конкретно она проявилась в так наз. «деле Фирмилиана». Еще осенью 1897 г. султан пообещал Белграду назначить в Ускюбский вилайет митрополита-серба. Константинопольский патриарх отправил греческого митрополита жить в турецкой столице. Его епархией в это время управлял администратор, которым был назначен архимандрит Фирмилиан (1852–1903), бывший ректор белградской академии богословия. Сербское правительство стало особенно активно добиваться выполнения султаном этого обещания, поскольку собиралось таким путем осуществить свою идею раздела Македонии на сферы церковного и идеологического влияния. Россия поддержала сербские требования. ВМК начал кампанию шантажа России, угрожая восстанием в Македонии в случае утверждения Фирмилиана митрополитом. ВМРО угрожало даже его убийством. Тодор Иванчов (министр иностранных дел Болгарии — 13 октября 1899 г. — 10 декабря 1900 г.; премьер-министр Болгарии — 13 октября 1899 г. — 25 января 1901 г.) пытался запугивать российского дипломатического представителя в Софии Бахметева тем, что болгарское правительство в таких условиях «слагает с себя всякую ответственность за беспорядки, которые неминуемо должны произойти и которых можно было легко избежнуть либо сохранением настоящего положения, либо назначением... греческого, а не сербского митрополита».

Заместитель министра иностранных дел России В. Н. Ламздорф был встревожен сообщением Бахметева и направил Зиновьеву секретную телеграмму с предложением о возможном ходатайстве перед Портой об отсрочке утверждения Фирмилиана для «успокоения тревоги». Зиновьев ответил, что «т. к. еще недавно мы сами стояли за его назначение, то представляется крайне неудобным предпринимать ныне какие-либо шаги в обратном смысле». Ознакомившись с перепиской по «делу Фирмилиана», Николай II написал: «Я ни за что не приму в расчет снятие с себя болгарским правительством ответственности за могущие случиться

беспорядки. Бахметеву крепко подтвердить это». Бахметев получил предписание Муравьева «безотлагательно и категорически объясниться в этом смысле с князем и его министрами», что он и сделал.

Болгарский премьер Т. Иванчов оправдывался тем, что связан конституцией и не может запретить общества, газетные статьи и т. п. Бахметев поверил ему. Он писал: «Эти заверения Иванчова можно считать искренними, т. к. ему ни до Македонии, ни до каких-либо проектов...»¹⁷.

(В связи с вопросом о рукоположении Фирмилиана болгарский историк Р. Пасков пишет, что сербское правительство в начале 1902 г. «шантажировало» русскую дипломатию тем, что оно разрешит Борису Сарафову (один из лидеров болгаро-македонского движения) создать в Белграде македонский комитет, если вопрос о сербском митрополите не будет решен в пользу Сербии. Это-де заставило пойти Россию на уступки: «Дипломатический блеф сербского правительства достиг цели, и Ламздорф приказал посланнику в Константинополе урегулировать вопрос рукоположения митрополита...»¹⁸. Думается, что приведенные выше мнения Николая II и Зиновьева открывают истинное положение дел.)

В конце концов, весной 1902 г. султан издал берат об утверждении Фирмилиана в должности митрополита. По мнению болгарского историка Д. Вечева, «это означало, что Сан-Стефанская Болгария по существу была уже закрытой страницей для русской дипломатии»¹⁹. Хотя, как представляется, «закрытой страницей» она стала еще со времени известной записки посла в Константинополе А. И. Нелидова от 28 июня (10 июля) 1886 г.

(В этом документе, на котором рукой Александра III было начертано «Одобрить эту программу безусловно», в частности, отмечалось: «Убедившись в несостоятельности болгарского элемента, которого передовые люди, наподобие сербским, способны отшатнуться от России и искать поддержки и союза у ее врагов, — не преследовать во что бы то ни стало дальнейшего разрешения болгарского вопроса в смысле создания Великой Болгарии, а предоставить его последовательное развитие политическим нуждам, которые могут представиться при возможном столкновении нашем с Турцией или при замешательстве на Балканском полуострове. Вопрос о судьбе Македонии, не предрешенный нами, может тогда стать в наших руках весьма ценным орудием для приобретения содействия той или иной народности, ибо все они будут обязаны искать для достижения своих целей нашей поддержки и покровительства»²⁰.) Объективный болгарский историк С. Грынчаров признает: «Действительно, если бы Болгария продолжала сопротивляться, это вряд ли бы повлияло на отношение Высокой Порты к Фирмилианову вопросу. Но с точки зрения болгарской внешней политики по болгарскому нациальному вопросу, согласие на рукоположение Фирмилиана было серьезным прецедентом в отходе от принципа автономии Македонии. С назначения Фирмилиана в Скопье сербская пропаганда получила официальную почву для действий именно в этой части Македонии, после подписания сербо-болгарского договора 1912 г. ставшей известной под названием “спорной зоны”»²¹.

Русский консул в Ускюбе В. Ф. Машков в одном из донесений оценивал перспективы деятельности сербской, болгарской и греческой пропаганды в Греции. Ни одна из них не могла, по его мнению, «рассчитывать на массу», которая

«в политическом отношении безразлична». (Но это донесение интересно в данном случае упоминанием Фирмилиана.) Машков приводил в качестве иллюстрации своего наблюдения один из многочисленных примеров, несколько комичный, но более чем показательный. Так, два жителя Куманова пришли к архимандриту Фирмилиану и заявили о желании перейти «с болгарской стороны на сербскую» и, «по обыкновению», обусловили свой переход «материальной поддержкой». Далее Машков описывает события следующим образом: «Прежде, чем исполнить эту просьбу, Фирмилиан задумал проверить твердость их убеждений. Он с таинственным видом сообщил им, что сербам служить не стоит, ибо у них нет денег, но что нарождается новая пропаганда — испанская [подчеркнуто в тексте. — М.Я.], представители которой широко оплачивают людей способных вербовать им новых сторонников, и, в заключение, предложил просителям принять на себя эту «крайне выгодную миссию». И предложение служить хорошо оплачиваемой «испанской» пропаганде в Македонии «было с восторгом принято вчерашними болгарами, сегодняшними сербами...». «Удачу этого опыта не следует считать случайной, — делает вывод Машков. — Население Македонии вконец развернуто разными ее разъедающими пропагандами, в которых оно и видит лишь легкий и верный источник наживы»²².

Само же назначение Фирмилиана было воспринято болгарами в Ускюбе совершенно спокойно. Как писал в мае 1902 г. Машков, Андрей Дымков, «здешний болгарский деятель», член церковно-училищного совета, заявил, что «здешним экзархистам нет никакого дела до того, что Фирмилиан будет или не будет утвержден сербским митрополитом, ибо и в том, и в другом случае он не займет место Синеция и в болгарской церкви служить не станет»²³.

Однако в Салониках, куда он прибыл для рукоположения в июле 1902 г., Фирмилиану был подготовлен иной прием. Протест местной греческой общины «побудил святейшего Иоакима отказаться от сделанного распоряжения о рукоположении Фирмилиана в Солуну». Русский консул в этом городе докладывал, что этот протест — «исключительно дело рук нескольких крикунов, членов этой общины, главным образом греко-подданных, усмотревших в таком распоряжении прямой удар городу, служащему, по их мнению, центром и оплотом эллинизма в Македонии». В итоге Фирмилиан был рукоположен подальше от Салоник — в монастыре Скалоти за Эносом²⁴.

Русский генеральный консул в Салониках докладывал о том, что и в Салоникском и в Ускюбском вилайетах болгарское население совершенно спокойно восприняло назначение Фирмилиана, опровергнув худшие предсказания на этот счет экзарха Иосифа²⁵.

ПРЕДЫСТОРИЯ НАЗНАЧЕНИЯ ФИРМИЛИАНА МИТРОПОЛИТОМ В ДИПЛОМАТИЧЕСКОЙ ПЕРЕПИСКЕ (ПО АРХИВНЫМ ДОКУМЕНТАМ)

Депеша А. И. Нелидова, посла в Османской империи, от 24 апреля (6 мая) 1897 г.

«Несмотря на столь недавно состоявшееся при нашем содействии соглашение между Сербией и Болгарией и взаимное обещание успехам друг друга

в Македонии не препятствовать, сношения между этими государствами уже снова обостряются и угрожают принять весьма опасный оборот. Поводом к тому послужило, прежде всего, удаление из Ускюба греческого митрополита и обещание султана настоять на назначении на его место серба. Хотя обещание это еще не только не приведено в исполнение, но между Портой и Патриархией по поводу насильственной высылки Амвросия идут еще препирательства, — болгары узрели в этом попытку к распространению на их счет сербских притязаний, и враждебная правительству печать стала обвинять последнее в слабости и подчинении покровительствующей сербам воле России. Вследствие того Маркову предписано было снова настаивать на выдаче бератов и добиться каких-нибудь уступок в пользу болгар, которыми правительство Стоилова могло бы оправдать себя в глазах народа.

Усилия болгарского агента имели последствием предоставление в пользу экзархистов некоторых церквей в спорных местностях Македонии, где большинство населения отложилось от Патриархии и требовало передачи в свое владение принадлежащих по праву первоначального исповедания храмов. Одной из таких местностей явилось село Куманово близ Ускюба, где большинство жителей подчинилось Экзархату, церковное служение совершалось в главной каменной церкви, поочередно экзархистами и патриархистами, но было, вследствие возникшей в праздник Крещения драки, совершенно прекращено и церковь заперта. Порта решила передать ее Болгарии и приказание это до крайности возмутило сербов». Жалобы сербского поверенного в делах Христича в Стамбуле. Ответ: «назначение митрополита зависит от Патриархии, что оно сопряжено с некоторыми формальностями, на исполнение которых потребуется время, но что султан употребит свое влияние, чтобы достигнуть приятного сербскому правительству разрешения. [...]

Сербский поверенный в делах обратился ко мне, и я обещал ему предложить Порте за отсутствием митрополита признать управляющим Ускюбской епархии бывшего там протосингелом серба, архимандрита Никифора, а экзарху посоветовать, для избежания ссор, добровольно допустить к служению в Кумановской церкви сербов, не отказываясь от обладания оной»²⁶.

Депеша А. И. Нелидова от 15 (27) мая 1897 г. (Об аудиенции у султана):

«Далее, говоря об услуге, оказанной Россией Турции, воспрепятствованием участию в войне с Грецией других балканских государств, я обратил внимание его величества на необходимость, в воздание на столь правильное и дружественное к нему отношение Сербии, удовлетворить законные ее требования, о которых именно говорил мне накануне аудиенции только что возвратившийся из Белграда сербский посланник.

Абдул-Хамид возразил мне, что исполнение просьбы сербского правительства, которого он сам горячо желает, встречает на деле значительные препятствия, так как они по большей части идут вразрез с установившимися в Турции порядками. «Сербы требуют, например, сказал он, чтобы там, где православное население принадлежит к сербской национальности, назначался бы и духовный начальник

из сербов и открываемы были сербские школы, а против этого протестуют и греческий патриарх, и болгарский экзарх. Хорошо было бы избирать духовных начальников из большинства населения, а если где есть две народности одинаковой приблизительно численности, то постановлять «и двух епископов». Я заметил его величеству, что назначение двух православных епископов в одну епархию противно церковным канонам, но воспользовался высказанной им мыслью, чтобы продвинуть другой, весьма близко интересующий сербов вопрос, — о нуфусах. Чтобы знать, к какой народности принадлежит население, сказал я, надо и списки вносить его по народностям, а не по исповедованиям, т. е. сербов записывать сербами, а не греками (рум), как это делается теперь, потому что они подчинены греческой Патриархии, и предоставять жителям самим заявлять, к какой народности они принадлежат. Таким же образом разрешать и открытие школ по требованию самого населения.

Падишах отнесся благосклонно к этой мысли и возразил только, что против учреждения сербских школ горячо восстают болгары. «Их нужно удовлетворить изданием обещанных им бератов», заметил я, на что султан отвечал, что это уже дело решенное и будет им скоро исполнено²⁷.

Депеша А. И. Нелидова от 15 (27) мая 1897 г.:

«Возвратившись из Белграда, сербский посланник сообщил полученную им инструкцию, в силу которой он должен был требовать аудиенции у султана и, напомнив ему данные им торжественные обещания, спросить, намерен ли его величество их исполнить, дабы и сербское правительство знало, какого образа действий ему держаться по отношению к Турции, дружественное расположение к которой не принесло королевскому правительству никакой пользы, а, напротив того, вызвало резкие нападки со стороны оппозиции.

Г. Георгиевич явился на селамлык [По турецкому названию зала приемов (аудиенц-зала). — М.Я.] в тот же день, как и я, но султан послал ему сказать, что не может его принять, а просит обратиться к первому его секретарю, вследствие чего, имея в виду предписания Вашего сиятельства о возможном содействии сербам, я решился сам говорить о их делах с Абдул-Хамидом.

Главное стоящее на очереди сербское дело — это назначение сербского начальника в Ускюбскую епархию. Амвросий был по настоянию сербов выслан оттуда, но Патриархия упорно отказывается его сменить, пока для ограждения ее прав ему не будет выдан берат. Вместе с тем, Патриарх решительно восстает против признания временно заведующим епархией бывшего протосингела Никифора, ибо по церковным канонам он должен был бы подлежать покаянию и даже лишению сана, т. к. написал довольно резкое письмо Его Святейшеству и, без его разрешения уехав отсюда, стал распоряжаться в Ускюбе епархиальными делами. [...] В случае даже перевода Амвросия на другую епархию, что в существе Патриархией уже решено, назначение на его место серба представляет то главное затруднение, что нет подходящего кандидата сербской народности из турецких подданных, и против [подчеркнуто синим карандашом в тексте. — М.Я.] существенного Саввы Косановича продолжает ревностно восставать австрийское посольство. Видя трудность

разрешить это дело указанным сербским путем, я стал искать, чтобы не довести сербское правительство до крайности, в случае коей Г. Георгиевичу предписано было заявить султану, что сербы требуют учреждения особой, независимой от Патриархата сербской церкви наподобие того, как учреждена была церковь болгарская [в тексте сбоку отчеркнуто синим карандашом. — М.Я.]. Решение это, если бы на оное согласился султан, — что более чем сомнительно, прямо привело бы к схизме и, следовательно, к отложению от единства православия и почти всех славян Балканского полуострова. Я предложил, вследствие этого, патриарху, через третье лицо, оставить вопрос об Амвросии открытым и поручить временное управление Ускюбской епархией другому сербу, которого можно было бы таким образом подготовить к занятию митрополичьей кафедры, — а именно бывшему ректору призренской семинарии, архимандриту Иллариону Весичу. О нем уже шла речь при избрании на Призренскую кафедру Дионисия, но при нынешнем настроении Синода выбор митрополита из сербов был бы невозможен [в тексте подчеркнуто синим карандашом. — М.Я.], тогда как через несколько месяцев, если улягутся страсти, это быть может и удастся. С другой стороны, против назначения серба сильно восстает экзарх, утверждая, что славянское население Ускюбской епархии состоит из болгар, а сербов там нет. Временное назначение Иллариона управляющим не обострило бы этого вопроса.

В Патриархии мысль эта не встретила особого противодействия, но нужно добиться согласия на нее сербской миссии. Между тем, она относится крайне страстно к церковным вопросам и видит во всем интриги экзарха, якобы злонамеренно нарушающего состоявшееся в Софии с болгарским правительством соглашение. Я уже имел случай упоминать о неудовольствии сербской миссии по поводу представления болгарам церкви в Куманове. Экзарх обещал мне тогда внушать населению мирные чувства к сербам, но от исключительного обладания церковью не отказался. [...]

Со своей стороны, болгары горько жалуются на сербские притязания в македонских округах, где, по их мнению, сербской народности не существует. Эти взаимные пререкания делают весьма трудным приведение в действие состоявшегося между королем Александром и князем Фердинандом соглашения и, наоборот, угрожают каждую минуту перейти в открытую вражду [в тексте подчеркнуто синим карандашом. — М.Я.]. Потому и представляется мне столь затруднительным разрешение церковных вопросов, в которых давали бы возможность отложить окончательное решение в надежде на умиротворяющее действие времени»²⁸.

Депеша А. И. Нелидова от 22 мая (3 июня) 1897 г.:

«Изложенный в депеше моей от 15 (27) мая способ разрешения вопроса об Ускюбской митрополии, к сожалению, не имел желанного успеха. Белградское правительство, которому сербский посланник представил его для получения нужных указаний, известило Г. Гопчевича, что на предлагаемую сделку согласиться не может. Со своей стороны, и Патриархия, которой отдельные члены Синода ... отнеслись сначала благоприятно к сделанному по моей мысли предложению,

тоже встретила затруднения к его принятию, находя, что Илларион здесь мало известен, что надо заручиться согласием Амвросия и т. п. [...] при таких условиях мне не представляется возможным снова предлагать какие-нибудь способы для разрешения возникшего в Ускюбе затруднения. Мне кажется предпочтительным предоставить самой Патриархии искать исхода из положения, коего невыгоды падают главным образом на нее. На сербское же правительство, если бы какое-нибудь подходящее разрешение было найдено, можно было бы, я думаю, произвести давление, чтобы получить его согласие на оное, т. к. имеющийся в виду в Белграде исход — восстановление Ипекского патриархата — является на деле весьма трудно исполнимым, а при неосторожном с ним обращении может стать прямо опасным для единства православной церкви»²⁹.

Депеша А. И. Нелидова от 5 (17) июня 1897 г.:

«Предположение, высказанное мною в депеше от 28 мая №98, что Вселенская патриархия вынуждена будет сама искать исхода из Ускюбского дела, начинает оправдываться. [...] митрополит Амвросий... сам желает отставки и хочет удалиться на покой. Патриарх решил вызвать его в Константинополь и снова возвратиться к мысли поручить управление епархией Иллариону. Но как я уже упоминал, против этого решения восстает сербское правительство, которое в инструкции, данной Г. Гопчевичу, излагает, что поминание имени Амвросия при богослужении и назначение Иллариона лишь его заместителем было бы равносильно признанию самого греческого владыки и, следовательно, нарушением данного двумя патриархами и султаном обещания поставить во главе Ускюбской епархии митрополита из сербов. [...]»

Как бы то ни было, сербский посланник готов согласиться на назначение Иллариона управляющим Ускюбской епархией только, если Амвросий будет окончательно уволен или переведен на другую кафедру, так чтобы в ожидании нового выбора, обещанного за сербом, он управлял от имени патриарха, с поминанием имени Его Святейшества»³⁰.

Депеша А. И. Нелидова от 26 июня (8 июля) 1897 г.:

«Вследствие замечаний, сделанных мной сербскому посланнику по поводу полученной им по ускюбскому делу инструкции, о которых я упоминал в донесении от 5 июня,... Г. Гопчевич извещен был из Белграда, что сербское правительство соглашается на разрешение этого дела тем путем, который признан будет уместным императорским посольством, и посыпает сюда для этой цели настоятеля богословского училища в Белграде архимандрита Фирмилиана, который везет ему более подробные указания»³¹.

В инструкциях дается согласие с решениями российского посольства, но как условие выдвигается «предварительная отставка Амвросия и замещение его или временно управляющим епархией начальником из сербов (Илларионом, Фирмилианом или другим), или же вновь поставленным митрополитом из сербов же, причем кандидатами являются те же лица»³².

**Секретная телеграмма российского посланника в Белграде А. П. Извольского
А. И. Нелидову, Белград 10 (22) июля 1897 г.:**

«Сербскому посланнику в Константинополе предписано по телеграфу принять последний проект устройства ускюбского дела, выработанный при посредстве нашего посольства, наставя лишь на некоторых гарантиях добросовестного выполнения патриархатом. Король Александр убедительно просит нас помочь ему окончить в скорейший срок это дело в вышесказанном смысле. Он заявляет, что это крайний предел уступок со стороны Сербии, и что в случае нового неуспеха он будет вынужден предпринять решительные действия, легко могущие привести к схизме»³³.

Депеша А. И. Нелидова от 4 (16) сентября 1897 г.:

«Дляющееся уже слишком 9 месяцев дело о замещении Ускюбской митрополии епархиальным начальником сербского происхождения наконец получило благоприятное разрешение. Присланный сюда из Белграда директор тамошнего богословского училища архимандрит Фирмилиан решением Константинопольского Синода... назначен управляющим Ускюбской епархией»³⁴.

**КРАТКАЯ БИОГРАФИЯ ФИРМИЛИАНА СКОПСКОГО
(ДРАЖИЧА)**

Родился 20 августа 1852 г. Скончался 7 декабря 1903 г. в Белграде.

Патриарший митрополит в Скопье в 1902–1903 гг.

В 1869 г. принял монашеский сан. Закончил богословское училище на острове Халки, а затем в Афинах.

После русско-турецкой войны 1877–1878 гг. — администратор Враньской епархии, затем — профессор и ректор Высшего богословского училища в Белграде.

Стал духовным наставником сербского короля Александра Обреновича. Один из учредителей Общества «Святой Сава». Глава Чикагской епархии СПЦ в 1891–1895 гг.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мартыненко А. К. Русско-болгарские отношения в 1894–1902 гг. Киев, 1967. С.188.

² Амфитеатров А. В. Страна раздора. Балканские впечатления. СПб., 1903. С.28–29.

³ Трубецкой Г. Н. Русская дипломатия 1914–1917 гг. и война на Балканах. Монреаль, 1983. С.38–39.

⁴ А. Бендерев писал в 1890 г., что турецкое правительство не только не проводит в Македонии предусмотренных Берлинским трактатом реформ, «но вот уже 10 лет держит болгарское население без высшего местного духовенства...». Лишь «в июле... 1890 г. Порта согласилась выдать бераты» (указы о назначении епископов) после угроз правительства Стамболова «прекратить уплату дани... в случае неудовлетворения желания болгарского населения». // Бендерев А. Военная география и статистика Македонии и соседних с нею областей Балканского полуострова. СПб., 1890. С.93.

⁵ Амфитеатров А. В. Указ. соч. С.25.

⁶ Лабаури Д. О. Болгарское национальное движение в Македонии и Фракии в 1894–1908 гг. София, 2008. С.71.

⁷ Там же. С.72.

⁸ Цехмистренко С. П. Греция и македонский вопрос // Очаги тревоги в Восточной Европе. М., 1994. С.195–196, 201.

⁹ Там же. С.200–201.

¹⁰ Косик В. И. Македония — споры, соглашения, войны // На путях к Югославии: за и против. Очерки истории национальных идеологий югославянских народов. Конец XVIII — начало XX в. М., 1997. С.323.

¹¹ Архив внешней политики Российской империи (далее — АВПРИ). Ф.180. Посольство в Константинополе. №.2298.Л.117–117 об. Подробнее см.: Ямбаев М.Л. Сербская политика в Македонии на рубеже XIX–XX веков глазами русских консулов//Двести лет сербской государственности. СПб., 2005. С.214–222.

¹² АВПРИ. Ф.151. Политархив. Д.1305. Л.238–238об.

¹³ Внутренняя македонская революционная организация ставила своей целью достижение автономии Македонии и последующее присоединение ее к Болгарии. До 1896 г. организация носила название «Македонской революционной организации», по 1902 г. называлась «Болгарские македонско-одринские революционные комитеты», с 1902 г. по 1905 г. — «Тайная македонско-одринская революционная организация», а в 1905 г. получила название «Внутренней македонско-одринской революционной организации». В историографии больше известна как ВМРО.

¹⁴ Как руководящий орган легальной организации македонских обществ в Болгарии в марте 1895 г. был создан Македонский комитет. После Второго съезда в том же 1895 г. он получил название Верховный македонский комитет (ВМК), а в 1900 г. — Верховный македонско-одринский комитет.

¹⁵ Синесий Стобийский (светское имя — Стоимен Димитров) (1836–1917) — принял монашество в 1854 г. В 1878–1885 гг. — управляющий Адрианопольской епархией, в 1885–1890 гг. — Охридской. В 1890–1907 гг. — митрополит Ускюбский (Скопский) // См.: Куманов М. Македония. Кратк исторически справочник. София, 1993. С.229. А. В. Амфитеатров писал: «Когда священник становится революционером, это — грозная сила. Ее явили польские ксендзы-повстанцы и расстриги великой французской революции. Недаром же Гюго, когда ему надо было создать для «93 года» фигуру, полную революционного фанатизма, — истинно беспощадного, неуклонного, неотвратимо последовательного, как сама судьба, — выбрал героем бывшего священника.

Я вспомнил этого героя, когда говорил с Синезием, болгарским митрополитом в Ускюбе. Турки зовут Синезия «Баш-Катил», т. е. атаман убийца, слагая на совесть и имя почтенного болгарского пастыря решительно все политические преступления, какими так богата Скопийская епархия. То же самое мнение держится и о Максиме Велесском, причем кладут между двумя иерархами только ту разницу, что Синезий как человек дикий, необразованный, грубее и смелее в действиях, и прикосновенности своей к революционному террору почти не скрывает... [курсив мой. — М.Я.] [...] Широкоплечий великан, с огромной седой бородой лопатой, с жесткими, смышенными серо-голубыми глазами, он, вправду сказать, похож не столько на архиерея, сколько на Безсудного из комедии «На бойком месте». Встретить подобную фигуру под вечер в глухом переулке не весьма приятно. При всем том, он мне понравился: человек убежденный, прямолинейный, не льстивый, мало заботливый казаться лучше своей репутации и, вообще, к чужому мнению о нем довольно безразличный» // Амфитеатров А. В. Указ. соч. С.25–26.

¹⁶ АВПРИ.Ф.151.Д.1306.Л.36.

¹⁷ Там же. Д.1308.Л.69–71, 74, 75–75об; Мартыненко А. К. Указ. соч. С.273.

¹⁸ Пасков Р. Върховният Македоно-Одрински Комитет начело с Михайловски-Цончев (1902–1903г.) // Национален център по военна история. Военноисторическо научно дружество. Известия. Т.53. София, 1992. С.193–194.

¹⁹ Русия и българският национален въпрос в края на XIX и началото на XX век // България 1300. Институции и държавни традиции. Т.3. София, 1983.С.225.

²⁰ Авантуры русского царизма в Болгарии. Сборник документов. М., 1935. С.16,18.

²¹ Грънчаров С. България на прата на 20 столетие. София, 1986. С.198.

²² АВПРИ.Ф.180. Д.3608. Л.322об.-323.

²³ Там же. Д.2641. Л.21.

²⁴ Там же. Д.2298. Л.45об.-46.

²⁵ Там же. Л.58об.-59об.

²⁶ Там же. Ф.151. Д.1469.Л.19–21об.

²⁷ Там же. Л.25–26об.

²⁸ Там же. Л.28–31.

²⁹ Там же. Л.35–36.

³⁰ Там же. Л.39–40об.

³¹ Там же. Л.42об.

³² Там же. Л.42–43.

³³ Там же. Л.45.

³⁴ Там же. Л.52

П.А. Исцендеров

РОССИЯ И СЕРБО-АЛБАНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ: РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР*

Среди многочисленных узлов конфликтов, сформировавшихся на Балканах к началу XX в., особая роль принадлежала сербо-албанской проблеме. Она носила многогранный характер и не сводилась исключительно к территориальным спорам или межэтническим и межконфессиональным противоречиям. И Сербия, обретшая международно-признанную независимость согласно Берлинскому трактату 1878 г., и албанское национальное движение рассматривали в качестве основы своей возрождавшейся либо формировалвшейся национальной государственности одни и те же территории Балканского полуострова — в первую очередь, земли современного Косово, ряд областей в Черногории, Македонии и других районах. Стремительно вызревавший в начале XX в. конфликт национально-государственных интересов обоих этносов неизбежно вовлекал в свою орбиту великие державы, имевшие на Балканах собственные интересы и приоритеты, — и в том числе Россию.

Как справедливо отмечает в этой связи российский исследователь Ар.А. Улунян, «балканское направление рассматривалось в кругах Российской военной и гражданской внешнеполитической бюрократии как одно из самых важных с точки зрения обеспечения национальной безопасности Российской империи»¹.

Вместе с тем, по его словам, широко распространенное в России «представление о так называемом национальном вопросе как комплексе конфликтогенных факторов являлось частью стереотипизированного образа балканского геополитического пространства»². «В действительности можно было говорить о «национальном вопросе» на Балканах не как о видимой совокупности этно-территориальных проблем, а как о более масштабном явлении, т. е. как о продолжающемся процессе образования государств на полуострове».³

Иными словами, и руководство Сербии, и лидеры албанского национального движения рассматривали вопросы территориального разграничения с точки зрения не просто расширения государственных пределов, а воссоздания исторической основы национальной государственности, существовавшей в том или ином виде в эпоху Средневековья, — причем, в обоих случаях речь зачастую шла об одних

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках исследовательского проекта № 11–01–00259а («Великая Албания: прошлое, настоящее, будущее»).

и тех же территориях. Это послужило причиной как общего обостренного состояния сербо-албанских отношений в рассматриваемый период, так и многочисленных попыток нахождения взаимодействия представителями руководства Сербии и албанскими лидерами — в том числе на предмет достижения антитурецкого союза и поиска иных моделей взаимовыгодного сотрудничества. И в том, и в другом случае и сербы, и албанцы активно апеллировали к России, что делало Петербург активным участником сербо-албанских коллизий в годы, предшествовавшие Первой мировой войне⁴.

Роль и место религиозного фактора в развитии албанского национального движения в начале XX в. были двойственными. Еще в 1899 г. один из самых образованных и прогрессивно мыслящих албанских деятелей своего времени Васа Паша-эфенди опубликовал в Софии поэму «О, Албания!», пронизанную болью за судьбы своего народа, погрязшего в междоусобной — и в том числе межконфессиональной — борьбе:

«Албанцы, вы убиваете своих братьев,
Вы разделены на сотни партий,
Некоторые говорят — «Я христианин»;
Другие — «Я мусульманин»;
Один говорит — «Я турок», другой — «я латинянин».
А другие — «Я грек»; «славянин» и так далее.
Но вы братья — все вы.
Пасторы и ходжи лишь вносят смуту в ваши ряды,
В ряды единых в своей вере;
Вера албанцев — албанизм»⁵.

Однако активизация выступлений албанцев сначала против Османской империи, а с конца 1912 г. также против других балканских государств имела закономерным следствием более активное использование теми или иными албанскими лидерами и олицетворявшимися ими социальными и этно-конфессиональными слоями религиозных лозунгов и аргументов. При разработке в 1878 г. программы Албанской (Призренской) лиги под названием «Каарнаме» («Книга решений») религиозные вопросы заняли важное место, учитывая тот факт, что большинство делегатов Лиги представляли собой крупных мусульманских землевладельцев⁶. Документ провозглашал: «На основе высокого религиозного закона Шариата будем защищать, как наши жизни, богатство и честь немусульманских религиозных объединений, которые хотят, чтобы правило добро и по законам; но против всех, кто мешает миру, будем бороться в зависимости от условий и места».⁷

В конце сентября 1878 г. радикальное крыло Албанской лиги разработало и приняло новую программу этого общеалбанского объединения, имевшую более радикальный характер по сравнению с предшествовавшей⁸. Симптоматично, что в ней конфессиональным вопросам отводилась уже подчиненная роль по сравнению, к примеру, с требованием создания национальной албанской армии. Так,

четвертый пункт документа предусматривал, что «не принимая во внимание религиозные и имущественные различия, демократическим и равноправным образом необходимо провести выборы пленарных советов таким образом, чтобы население нахий выбирало бы пленарные советы нахий, пленарные советы нахий выбрали бы пленарные советы казы, пленарные советы казы выбирали бы пленарные советы санджака, одновременно из состава этих советов избиралась бы Национальная ассамблея».⁹ Аналогичным образом трактовался и вопрос создания в едином албанском вилайете национальной албанской армии — свободной от религиозных различий: «Вне зависимости от религиозных различий, все албанцы должны принять участие в организации и создании национальной армии, которая, несомненно, насчитывала бы свыше двухсот тысяч военнослужащих. Для этой элитной армии, которая будет создана, существовали бы особые военные правила, а к ее подготовке и обучению были бы привлечены офицеры из иностранного государства»¹⁰.

При этом не следует недооценивать не только конфессиональную и племенную, но и социально-экономическую разобщенность внутри албанского лагеря. Жители северных горных районов Албании традиционно пользовались большей степенью автономии в системе Османской империи, и потому «централизаторская политика Порты возмущала их больше, нежели южан»¹¹. С другой стороны, тех и других объединяло стремление воспрепятствовать передаче их земель соседним государствам — Черногории и Сербии, на севере и северо-востоке, и Греции — на юге. Что же касается крупных землевладельцев Центральной Албании, то они менее всего были склонны поддерживать радикальные национальные требования Призренской лиги. Во-первых, они не опасались за свои земли, а во-вторых — имели более широкое «представительство» в высших структурах иерархии Османской империи. Как справедливо указывала в этой связи российская исследовательница Ю. В. Иванова, ислам расколол балканское общество «не по этническому признаку, а по религиозному, который в действительности был признаком социальным»¹².

Уже накануне первой Балканской войны 1912–1913 гг. сербский премьер Никола Пашич предложил албанским лидерам, по сути, «контракт на объединение сербов и этнических албанцев в Косовском вилайете» в рамках сербской государственной организации¹³. Это соглашение предусматривало, что сербские структуры (под юрисдикцию которых должен был перейти Косовский вилайет) гарантируют албанцам свободу вероисповедания, использование албанского языка в школах, в судах, а также в общинных и районных администрациях, восстановление старых судебных обычаяев и создание отдельной Ассамблеи, которая получала бы право принимать законы, касающиеся религиозных, образовательных и правовых вопросов¹⁴. Кроме того, в албанонаселенных общинах создавались бы албанская администрация и соответствующие административные районы¹⁵.

С секретной миссией в Косово были направлены два наиболее видных офицера секретной службы — будущий «герой» Салоникского процесса Драгутин Димитриевич-Апис и Божин Симић. Они должны были представить предложения Пашича Исе Болетини и Идризу Сеферу, а заодно добиться от них гарантий, что албанцы не примут участия в предстоящей войне¹⁶. Оба албанских лидера считались в Белграде потенциальными партнерами, поскольку во время предыдущих восстаний они установили с Сербией в целом дружественные отношения¹⁷. Кроме того, сербские

власти адресовали албанцам специальные обращения, в которых говорилось, что «албанцы получат защиту и будут рассматриваться в качестве друзей, но только до тех пор, пока они будут заслуживать такого обращения»¹⁸.

Однако албанцы отвергли инициативы Пашича. Сербскому правительству и албанским лидерам не удалось прийти к согласию также по военному и финансовому вопросам, хотя лидеры албанского движения со своей стороны пытались договориться о совместных антитурецких действиях с сербским населением албиноселенных вилайетов Османской империи. Кроме того, они обратились к правительству Сербии с просьбой оказать повстанцам материальное содействие.

Один из ведущих современных сербских историков Славенко Терзич видит следующую главную причину неудачи попыток властей Сербии и лидеров недавних антитурецких восстаний договориться накануне первой Балканской войны о создании единого фронта против Стамбула. По его мнению, албанское национальное возрождение запаздывало по сравнению с другими балканскими народами, а его главными носителями были албанцы — православные и католики, занимавшие более высокую ступеньку социального и культурного развития. Албанцы-мусульмане, составлявшие большинство албанского населения, во время Восточного кризиса были полностью на стороне Порты и самыми горячими защитниками теократического характера османского общества, сопротивляясь какой бы то ни было европеизации, не отделяя интересы албанцев от интересов всей Османской империи. Безусловно, ситуация менялась в конце XIX — начале XX в., когда на политику албанцев вместо Турции стала влиять Австро-Венгрия, видевшая в албанском национальном движении удобное средство для осуществления своих имперских политических амбиций на Балканах. На самом направлении австро-венгерских политических стремлений, подчеркивает Терзич, находилась и поддержка албанского экспансиионизма в Старой Сербии. В Вене считали, что вытеснение сербов из этой области — в интересах австро-венгерской балканской политики. Такая политика делала невозможными попытки политического договора между сербами и албанцами для совместной борьбы против Турции. Накануне освобождения Старой Сербии в 1912 г. политические лидеры Королевства Сербии стремились установить связи с представителями местных албанцев для совместной борьбы против османов. Сербское правительство обратилось с прокламацией к албанцам, в которой наряду с другим говорилось, что сербская армия идет против Турции, чтобы освободить сербов и албанцев, что албанцам будет обеспечена мирная жизнь и защищено их имущество, сохранены старые обычаи, что им будет гарантировано право самим управлять своими школами и церквами. Однако религиозная идентификация с османской властью, а также сильное влияние Австро-Венгрии на политическое руководство албанцев были намного сильнее идеи балканской солидарности. К тому же, по свидетельству Терзича, в Европе косовский вопрос рассматривался и продолжает рассматриваться преимущественно «как составляющая «албанского вопроса», а не как культурная и духовная основа сербской истории и сербского вопроса на Балканах»¹⁹.

Другой сербский историк, специалист в области сербо-албанских отношений Душан Батакович, формулирует главные причины сложных взаимоотношений сербов и албанцев в начале XX в. более кратко. По его мнению, основную роль

играли «многовековая приверженность большинства албанцев в Оттоманской империи исламской структуре общества (в которой мусульманин имел привилегированный статус, которому христианин обязан был подчиняться)», вследствие чего сербам и албанцам даже при наличии общего неприятеля в лице Стамбула не удавалось «создать более постоянное политическое сотрудничество и достичь национальной и религиозной терпимости». Негативную роль, по словам Батаковича, играли и сложные межнациональные отношения на повседневном уровне, зачастую принимавшие облик насильтвенной исламизации и албанизации сербов. Неудивительно, что взаимовыгодное партнерство, установившееся у правительства Сербии с крупным албанским землевладельцем и военным лидером Эссад-пашой, стало скорее исключением в общей противоречивой палитре сербо-албанских отношений²⁰.

Кроме того, с подъемом албанского национального самосознания и параллельным развитием сербского и черногорского освободительного движения их взаимные интересы объективно получали почву для противоречий. В результате вместо совместной с другими балканскими союзниками борьбы против Османской империи албанские лидеры за редким исключением (в лице Эссад-паши Топтани) сделали выбор в пользу реализации идеи этнической «Великой Албании»²¹.

В этой связи следует напомнить, что исторической базой развития албанского национального движения, в том числе основой для обеспечения необходимого преобладания албанского этноса, в значительной степени являлась проходившая вплоть до конца XIX в. мусульманизация сербского населения в районах со смешанным сербо-албанским населением. Особенно активно она развивалась в тех районах, где сербский элемент был разрозненным вследствие исхода славянского населения после поражений войск антитурецкой коалиции в 1690 и 1737 гг. Как отмечал в 1913 г. сербский географ и этнограф Йован Цвийич, к середине XIX в. процесс омусульманивания православных сербов принял те же масштабы и тот же характер, которые имели аналогичные процессы в отношении сербов-католиков районов Призрена и Джяковицы в XVII–XVIII вв. В то время о существовании албанской нации не решались всерьез говорить даже лидеры албанского национального движения, и статистика фиксировала принявших мусульманство сербов как турок. Но именно сербы-потурченцы в дальнейшем составили значительную часть албанского этноса, который заявил о своих правах в конце XIX в. Это дало Цвийичу основания говорить об относительной ценности этнографического принципа применительно к историческим реалиям Старой Сербии²².

С Цвийичем соглашались и ряд российских экспертов и дипломатов — его современников, в том числе консул во Влёре и делегат России в Международной контрольной комиссии в Албании А. М. Петряев, подчеркивавший, что «албанцев Старой Сербии и Македонии... в громадном большинстве случаев надо рассматривать как потурченных и албанизированных славян»²³. Он же в своих донесениях неоднократно подтверждал рост влияния албанского фактора в Косово и в целом на Балканах и предупреждал об угрозе, которую он несет. «Албанский народ, — писал Петряев в 1912 г., — никогда не игравший политической роли, под турецким господством приобретает такую силу, что выходит из своей области, расширяя свои границы, поглощает другую народность, за которой стоит славное историческое

прошлое»²⁴. О переходе косовских сербов в мусульманство сообщал в своих донесениях и один из ведущих российских специалистов в данном вопросе консул в Призрене И. С. Ястребов²⁵. В его донесениях присутствуют такие примечательные этнические категории, как «поарнаутившиеся (то есть албанизировавшиеся — П.И.) сербы и болгары»²⁶.

Российский консул в Митровице Тухолка в своем обстоятельном донесении от 1915 г. указывал, что албанцы, по его мнению, «несомненно арийского происхождения. По-видимому, они издавна жили в горах на западной стороне Балканского полуострова»²⁷. Этот автор также признавал процесс албанизации сербов, указывая, что католики села Янево в Приштинской казе «по происхождению сербы и говорят только по-сербски, хотя католическое духовенство и старается их албанизировать с помощью церкви и школы»²⁸. В этой связи обоснованным представляется мнение Ю. В. Ивановой, указывавшей на объективную сложность проведения межэтнического размежевания в регионе в силу уникальности его многовековой истории. «Ясного представления об этнической принадлежности той или иной группы жителей не было в ту эпоху, — пишет исследовательница. — В османское время, то есть на протяжении почти пяти веков, правовое положение индивида определялось его конфессиональной принадлежностью — «турками» называли всех мусульман, за этим названием стояло многое: право землевладения, службы в армии (другие должны были платить особый налог), занятия определенными видами ремесла и торговли, возможность исполнять некоторые должности в управленческом аппарате и многое другое. Многие представители балканских народов принимали ислам под давлением этих порядков, стремясь избежать особенно тягостных налогов и т. п. Феодальные владетели сохраняли таким путем свои земельные владения и свои привилегии, вливаясь в слой османской верхушки»²⁹. Ситуация осложнялась все возраставшим вмешательством в дела региона великих держав, которые «брали на себя решение судеб балканских жителей, исходя из своих интересов и своих видов на этнографическую карту того времени»³⁰.

В самой Сербии главными оппонентами подхода к албанцам как к «сербам-отступникам» выступали сербские социал-демократы, считавшие подобный подход средством оправдания для национального подавления албанцев и их освободительного движения. Лидер Сербской социал-демократической партии (ССДП) Димитрие Туцович справедливо подчеркивал в этой связи запутанность «албанского узла», в котором практически невозможно вычленить в чистом виде в том числе и религиозную составляющую. Накануне Первой мировой войны — в феврале 1914 г. — он следующим образом охарактеризовал ситуацию в стране: «Столкновение интересов и намерений крупных и мелких завоевателей в Албании обостряется все сильнее. Албания сегодня стала поприщем открытой и замаскированной борьбы многочисленных иностранных устремлений; а так как эта борьба переплетается с внутренними противоречиями, то племенной, религиозный и кастовый сепаратизм ожил до крайней исключительности. Сегодня очень трудно сказать, кто с кем в Албании, кто на кого опирается»³¹.

Позицию ССДП по албанским проблемам отчасти разделяют и некоторые современные сербские авторы. Они признают эфемерность надежд на получение

выхода на Адриатическое море военным путем в международной ситуации начала XX в., хотя и не склонны сводить проблему к агрессивным устремлениям белградских военно-политических кругов.

В частности, один из ведущих специалистов в данной области Д. Богданович ссылается на сложное переплетение исторических, этно-религиозных и геополитических факторов вокруг Косово. По его словам, «развитие албанского национализма после 1878 г., а особенно в первые годы XX в., вынуждало обратить внимание на то, что автономная Албания представляет собой в гораздо большей степени продукт европейской политики в решении Восточного вопроса — в рамках планов собственного проникновения на Балканы, нежели результат политики балканских народов. Поэтому автономная Албания должна была рассматриваться сербскими государственными деятелями в качестве потенциальной опасности». Подобное обстоятельство, по мнению Богдановича, лежало в основе намерения властей Белграда «охватить албанский народ каким-либо сербским государством». «История средних веков наводила на мысль, что албанский народ можно интегрировать в рамках сербского государства, а историко-этнографические исследования оправдывали это весьма спорными тезисами о совместном происхождении или даже сербском этногенезе североалбанских племен»³². Более категорично высказывался на тему сербо-албанских взаимоотношений и политики Сербии в албанском вопросе один из крупнейших югославских историков В. Чубрилович. Еще в 1937 г. он писал, что «фундаментальной ошибкой» сербских правящих кругов конца XIX — начала XX в. стала попытка «решить все основные этнические проблемы на беспокойных и кровавых Балканах западными методами. Турция принесла на Балканы обычай шариата, согласно которым победа в войне и оккупация страны жаловали победителю право распоряжаться жизнями и имуществом своих новых подданных. Даже балканские христиане научились у турок, что не только государственную власть и господство, но также и дома, и собственность можно выиграть и потерять ударом меча»³³.

Исторически сложившаяся запутанная ситуация с точки зрения этнических и конфессиональных корней албанского, и особенно косовско-албанского, этноса объективно затрудняла деятельность российской дипломатии в сфере со-действия нормализации сербо-албанских отношений, периодически угрожавших ввергнуть Балканы и всю Европу в новую кровопролитную войну. Особое значение для российской дипломатии в период, предшествовавший Первой мировой войне, имело поддержание стабильных отношений с Австро-Венгрией, оказывавшей албанцам — и в первую очередь, албанцам-католикам — существенную финансовую помощь и военно-политическую поддержку. Согласно существовавшему в период до Балканских войн 1912–1913 гг. порядку, католическое население входившей тогда в состав Турции Старой Сербии (Косово), представленное главным образом албанцами, пользовалось защитой и покровительством Австро-Венгрии. Неслучайно именно Вена более других великих держав была озабочена начавшимися переговорами Сербии и Ватикана о заключении конкордата. Так, еще в ноябре 1913 г. правительство Австро-Венгрии передало сербскому правительству конфиденциальную вербальную ноту, в которой содержались международно-правовые обоснования необходимости сохранения за Веной протектората

над католиками, проживавшими на новых сербских территориях, и, в частности, над католиками-албанцами, признававшегося в свое время турецким султаном. Требования Вены сводились к следующему: обязательство материального обеспечения католического священства и правовое и материальное обеспечение в захваченных областях — в соответствии с решениями 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 сербо-ватиканского конкордата, подчеркивала необходимость сохранения за ней как «покровительствующей державой» исторически сложившихся почетных прав³⁴. Как признавал статс-секретарь Ватикана Мерри дель Валь в беседе с российским посланником при Святом Престоле Д. А. Нелидовым, «Св.Престол не может не считаться с занимаемым Австрией в бывших турецких областях фактическим положением и с законно присвоенными ей самой католической церковью правами»³⁵. Более того, он отметил, что «мы имеем относительно Австрии долг благодарности за то, что она до сих пор делала для католичества в тех краях»³⁶.

А 19 ноября 1913 г. основные принципы политики Вены в албанском вопросе изложил министр иностранных дел Австро-Венгрии Л. Берхтольд — в своем выступлении в комиссии по иностранным делам венгерской делегации. Согласно его оценке, переговоры по сербо-албанскому разграничению в рамках Совещания послов великих держав в Лондоне завершились принятием компромиссного решения, которое предусматривало, что «за наш отказ от включения Джаковицы в границы автономной Албании, сюда включено будет Скутари, даже в случае занятия его Черногорией, и что католическому албанскому меньшинству на территориях, расположенных вне нового государства, будет сохранена религиозная и национальная свобода, а равно, что албанская территория будет очищена от иностранных войск»³⁷.

Курс Австро-Венгрии на всемерную поддержку албанских католиков с озабоченностью воспринимался не только в Сербии и России, но и среди самих албанцев. Антиавстрийский лагерь в Албании возглавлял крупный местный землевладелец и военачальник Эссад-паша Топтани, считавший желательным даже уступку Сербии ряда североалбанских областей, населенных католиками. По его мнению, менее обширная по территории, чем было предусмотрено решениями в Лондоне, но зато более гомогенная в религиозном смысле Албания окажется гораздо более стабильной. Поэтому он считал своими стратегическими противниками как ориентировавшиеся на Вену североалбанские католические племена, так и православное население Южной Албании (которую греческие власти именовали Северным Эпиром). С этим и была связана его ориентация на православную Сербию, проявившаяся также и в годы Первой мировой войны³⁸. Как справедливо указывал в данной связи британский историк Оуэн Пирсон, албанцы не случайно еще в 1908 г. «стремились полной независимости, полагая, что немедленная независимость оставит их страну жертвой для более сильных балканских народов»...³⁹

Однако помимо сербо-албанских и сербо-австрийских противоречий, российское внешнеполитическое ведомство вынуждено было учитывать и общее

состояние анархии, охватившей Албанию в 1912–1914 гг. и достигшей своей кульминации накануне Первой мировой войны. Вспыхнувшее в середине мая 1914 г. массовое крестьянское восстание в Центральной Албании (в небольшом городе Шияк, расположенному на полпути из Тираны в Дуррес) окончательно дестабилизировало положение в стране, оказавшейся расколотой на несколько фактически не связанных друг с другом районов. В своей основе «оно было вызвано социальными причинами — подневольным трудом в условиях феодальных порядков, процветавших в албанской деревне. Неимущие крестьяне, несколько поколений которых пребывали в нищете на помещичьих землях, не только не увидели изменений к лучшему в своем бесправном существовании после воцарения Вида (Вильгельм Вид — выбранный великими державами правитель Албании, занявший престол в начале 1914 г. — П.И.), но почувствовали новую опасность. Иноверец, он не только призывал в свое правительство ненавистных им пашей и беев, но и покушался на религиозные (мусульманские) устои. На первых порах повстанцы требовали устранения помещиков, уважения к мусульманской религии и материального поощрения религиозных служителей»⁴⁰.

Российский делегат в Международной контрольной комиссии в Албании А. М. Петряев весьма жестко, но при этом во многом объективно характеризовал сложившуюся тогда ситуацию и усилия албанского правителя князя Вильгельма Вида по подавлению очередного мятежа. В своей секретной телеграмме от 6 июня 1914 г. он указывал, что расчеты албанского правительства, может быть, «были бы правильны, если бы оно имело в своем распоряжении регулярные войска, но все эти малисоры, мирдиты и южные албанцы представляют попросту вооруженный сброд, не имеющий ни офицеров, ни какого-либо понятия о военной дисциплине. По приглашению правительства они, разумеется, двинутся куда угодно, но главными мотивами их выступления будут всегда религиозный фанатизм, расовая рознь и желание пограбить. Таким образом, албанское правительство прибегая к помощи иррегулярных полчищ, рискует вызвать в стране гражданскую и религиозную войну и довести до крайних пределов свое собственное критическое положение»...⁴¹.

Безусловно, религиозный фактор не мог не играть важной роли в формировании политики России в албанском вопросе, учитывая исторические связи Петербурга с православной Сербией. Особенно ярко он проявлялся в деятельности российского дипломатического представителя в Белграде Н. Г. Гартвига. Последний называл албанские вооруженные отряды, действовавшие на территории Сербии, не иначе как «разбойничими шайками», а самих албанцев — «диким восточным народом», который «не разбирается в дипломатической казуистике, а преклоняется лишь перед реальной силой». Неудивительно, что Гартвиг отрицательно оценивал образование автономной Албании, которую рассматривал как государство, подаренное «дикому племени», руководствуемому в своих действиях «разбойничими инстинктами»⁴².

Тем не менее, в целом в российском внешнеполитическом ведомстве преобладало представление об изначальной нерелигиозности албанцев и искусственном «раздувании» конфессионального фактора в собственных геополитических целях Австро-Венгрией, с одной стороны, и Турцией — с другой. В частности,

в доверительном донесении статского советника Чахотина, отправленном в апреле 1903 г. из Ниша, мы читаем, что именно «современная политика Порты, стремящаяся создать из албанцев надежный оплот против соседних христианских государств (Сербии и Черногории) и поддерживаемая пристрастием султана к своей албанской гвардии, способствовала разнозданности албанского элемента, в сущности, отнюдь не фанатичного в религиозном отношении»⁴³. Не случайно председатель созданного в ноябре 1912 г. первого албанского правительства Исмаил Кемали еще на рубеже веков с настороженностью относился к попыткам Турции навязать албанскому национальному движению пантюркистскую или оттоманскую идеологию и даже открыто выступил на парижском конгрессе представителей младотурецкого движения в 1902 г. против ущемления культурно-национальных прав албанцев и других этносов под лозунгом «османализации». В этой связи можно отчасти согласиться с мнением Х. Паултона и М. Виккерса, считающих национально-государственную программу Исмаила Кемали непосредственной реакцией на пантюркистскую идеологию младотурок⁴⁴.

Сходного с Чахотиным мнения по вопросу роли религиозного фактора в албанском национальном движении придерживался и российский консул в Битоли Каль, подчеркивавший, что сложная этно-племенная структура албанцев, представленных северными племенами гегов и южными племенами тосков, не дает оснований приписывать албанскому этносу в целом чрезмерную религиозность и тем более мусульманский фанатизм: «насколько геги фанатичны, дики и грубы, настолько тоски религиозно терпимы и культурны»⁴⁵. А вышеупомянутый А. М. Петряев в подготовленной в 1912 г. объемной справке «Албанцы, албанское движение и Черногория» указывал, что «вообще албанцам не свойственен религиозный фанатизм; поэтому у них и не было большого антагонизма между христианами и мусульманами. И еще больше сближает их обояндость материальных интересов. Жители равнин снабжали горцев произведениями земледелия, получая от них взамен продукты скотоводства»⁴⁶. Более того, подчеркивал российский дипломат, «албанцы-католики, чувствуя свою слабость среди господствующих магометан, держались дружно с православными сербами»⁴⁷.

Не случайно и в лагере великих держав существовали серьезные сомнения относительно применимости к вопросам сербо-албанского разграничения традиционных этнических или конфессиональных принципов. Да и с чисто географической точки зрения «границы албанской территории в то время было нелегко определить»⁴⁸. Наиболее авторитетными считались тогда свидетельства консула Австро-Венгрии в Шкодере Ф. Липпиха, представившего в 1877 г. специальный меморандум по данному вопросу правительству монархии Габсбургов. В нем он впервые предложил опираться на лингвистический, а не на религиозный критерий при определении этнической картины региона и на этой основе ввел понятие «языковой границы» албанских земель. Соответствующая северная граница, по его данным, начиналась чуть к югу от города Бар (Антивари) и затем шла через Колашин на Рожай (юго-западная часть Новопазарского санджака), далее до границы с Сербией по течению реки Морава. На своем дальнейшем протяжении нарисованная Липпихом граница пересекала долину Вардара и шла далее мимо Дебара вдоль северного берега Охридского озера⁴⁹.

Отсутствие в национальном движении албанцев в предшествовавшие Первой мировой войне десятилетия ярко выраженного религиозного фактора — особенно в его мусульманской оболочке — предоставляло и Сербии, и в целом поддерживавшей ее России определенную свободу в выборе форматов и моделей взаимоотношений с албанскими лидерами. В сербском случае речь шла, в частности, о взаимодействии правительства Николы Пашича с Эссад-пашой на предмет создания определенного геополитического альянса, направленного, прежде всего, против Австро-Венгрии, а также Болгарии. Что же касается России, то еще в июле 1912 г. один из руководителей албанского восстания Риза-бей заявил корреспонденту петербургской газеты «Речь» В. Викторову: «Мы желаем, чтобы наш падишах жил в согласии с Россией»⁵⁰.

В российском министерстве иностранных дел вынуждены были учитывать и сложную этно-конфессиональную игру, которую вело в отношении албанцев правительство Черногории. Как признался однажды в беседе с российским военным агентом в Черногории Н. М. Потаповым военный министр Черногории М. Мартинович, «взгляды великих держав на желательность скорейшего обновления Турции и закрепления в ней нового политического строя совершенно не совпадают теперь с нынешними видами и помыслами Черногории», и что не исключена возможность того, что пока Турция еще не окрепла, Княжество «попытается заварить кашу на Балканах, дабы затем вознаградить себя прилегающими частями Албании и Старой Сербии за потерю надежд на восприсоединение к нему Боснии и Герцеговины»⁵¹.

Как указывал в своей написанной в июне 1900 г. и адресованной тогдашнему министру иностранных дел России М. Н. Муравьеву служебной записке министр-резидент Российской дипломатической миссии в Цетинье К. А. Губастов, «как ни шатки исторические права Петровичей на наследство Неманей, но их можно еще принять во внимание ввиду того, что коренное население Старой Сербии то же, что и в Черногории, и жители этой дикой и забытой турецкой области невольно тяготеют к княжеству, тратящему последние гроши на поддержание связи с призренскими христианами. Но взоры и вожделения князя не ограничиваются одни-ми сербами. Они постоянно устремлены на соседнюю Албанию. Скутарский санджак по морской береговой линии до Дураццо намечен князем для Черногории. Ей, а никому другому, должны достаться богатые скутарийские поля. Воображение князя не останавливается ни перед трудностями захвата, ни перед еще большими трудностями управления страною, населенною фанатиками-горцами, мусульманами и католиками.

Князь убежден, что льготы, дарованные им подгорицким и приморским мусульманам, сделали его имя популярным в Албании и что тамошнее население предпочтет черногорский образ правления вся кому другому, после наиболее приятного ему турецкого. Князь постоянно озабочен, как бы привлечь к себе албанских главарей. Он приглашает их на цетинские празднества, дарит им оружие, беседует с ними, дает даже... денежные подарки!...»⁵². Понятно, что подобная деятельность создавала для Певческого моста дополнительные проблемы в регионе.

Наконец, именно российская дипломатия на пике сербо-албанских противоречий осенью 1913 г. и весной 1914 г. сыграла во многом определяющую

миротворческую роль, воспрепятствовав попыткам Сербии установить контроль над обширными территориями в глубине Албании. Во время обоих конфликтов интересы сохранения стабильности на Балканах и общеевропейского мира возобладали над стремлением определенных кругов как в Сербии, так и в России разыграть религиозную карту для того, чтобы зажечь «общий пожар на Балканах»⁵³.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Улунян Ар.А. Взгляд имперской России на Балканы // Человек на Балканах. Государство и его институты: гримасы политической модернизации (последняя четверть XIX — начало XX в.) СПб., 2006. С.325.

² Там же. С.350.

³ Там же.

⁴ Там же. С.351.

⁵ Перевод автора. Подробнее см.: Искендеров П. А. История Косово в прицеле дискуссий // Вопросы истории. 2010. № 3. С.38.

⁶ Reuter J. Die Albaner in Jugoslawien. Münich, 1982. S.18.

⁷ Албанский фактор в развитии кризиса на территории бывшей Югославии. Документы. Том первый (1878—1997 гг.). М., 2006. С.40.

⁸ Pollio S., Puto A. The History of Alania. London, 1981. P.125.

⁹ Hasani S. Kosovo. Istine i zablude. Zagreb, 1986. S.284—285.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Vickers M. The Albanians. A Modern History. London — New York, 1995. P.34.

¹² Иванова Ю. В. Албанцы и славяне: закономерно ли противостояние? // Материалы XXVIII межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов 15—22 марта 1999 г. Санкт-Петербург. СПб., 1999. С.24.

¹³ Mikić Dj. The Albanians and Serbia during the Balkan Wars // East Central European Society and the Balkan Wars. New York, 1987. P.170.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Микић Д. Албанци и Србија у балканским ратовима 1912—1913 // Историјски гласник. 1986. № 1—2. С.60; Станковић Д. Никола Пашић и стварање балканске државе. // Марксистичка мисао. 1985. № 3. С.157—169.

¹⁶ Поповић Ч. Рад организације «Уједињење или смрт» — Припреме за Балкански рат // Нова Европа. XVI. 1927. № 10—11. С.313—315; Jovanović M. Z. Pukovnik Apis. Beograd, 1957. S. 649—651; Savremenici o Kosovu i Metohiji 1850—1912. Beograd, 1989. S. 351—353, 381—383.

¹⁷ Борђевић Д. Излазак Србије на Јадранско море и конференција амбасадора у Лондону 1912. Београд, 1956. С.53—54; см.также: Поповић Ч. Рад организације «Уједињење или смрт».

¹⁸ Mikić Dj. The Albanians and Serbia... P.171; см.также: Први Балкански рат. Београд, 1959. С.294—296, 417, 432.

¹⁹ Терзић С. Сербское население в Косово и Метохии глазами европейских исследователей (XVIII—XIX вв.) // В «интерьере» Балкан. Юбилейный сборник в честь Ирины Степановны Достян. М., 2010. См.также: Terzić S. Kosovo and Metohija in the Serbian History. Belgrade, 1999.

²⁰ Батаковић Д. Есад-паша Топтани и Србија 1915. године // Србија 1915. године. Београд, 1986. С.299—303.

²¹ Skendi S. Albanian National Awakening (1878—1912). Princeton, 1967. P. 438—463; Hrabak B. Arbanaški ustanci 1912. godine // Vranjski glasnik. 1975. Br.11. S.323—350; Mikić B. The Albanians and Serbia during the Balkan Wars // East Central European Society and the Balkan Wars. New York, 1987. P. 165—196; Kosovo und Metochien in der serbischen Geschichte. Lausanne, 1989. P. 311.

- ²² Цвијић Ј. Географски и културни положај Србије // Гласник Српског географског друштва. З. 1914. Свеска 3–4. С.12–13.
- ²³ Цит.по: Албанский фактор... Том первый. С.57.
- ²⁴ Архив внешней политики Российской империи (далее — АВПРИ). Ф. Политархив. Оп.482. Д.5296. Л.52.
- ²⁵ Там же. Ф. Главный архив В-А2. Оп.181. Д.675. Л.33.
- ²⁶ Там же. Д.672. Л.11.
- ²⁷ Цит.по: Албанский фактор... Том первый. С. 63.
- ²⁸ Там же. С. 64.
- ²⁹ Иванова Ю. В. Формирование идеи собственного государства в Албании // Человек на Балканах. Государство и его институты: гримасы политической модернизации (последняя четверть XIX — начало XX в.). СПб., 2006. С.101–102.
- ³⁰ Там же. С.101.
- ³¹ Туцовић Д. Сабрана дела. Књига осма. Београд, 1980. С.136.
- ³² Богдановић Д. Књига о Косову. Београд, 1990.
- ³³ Čubrilović V. Iseljavanje Arpauta. Beograd, 07.03.1937 (служебная записка) // Arhiv bivše Jugoslovenske vojske. № 2. Ф.4. Кут. 69. Л.19.
- ³⁴ АВПРИ. Ф. Политархив. Оп.482. Д.2906. Л.21–22.
- ³⁵ Там же. Л.13.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Там же. Д.3392. Л.38–39.
- ³⁸ Балугчић Ж. Кад се стварала Албанија // Српски књижевни гласник. Београд, 1937. С.521–522.
- ³⁹ Pearson O. Albania and King Zog. Independence, Republic and Monarchy 1908–1939. London-New York, 2004. Р.1.
- ⁴⁰ Смирнова Н.Д. История Албании в ХХ веке. М., 2003. С.67–68.
- ⁴¹ АВПРИ. Ф. Политархив. Оп.482. Д.2115. Л.30.
- ⁴² Там же. Д.530. Л.178, 188.
- ⁴³ Там же. Д.2911. Л.8.
- ⁴⁴ Poulton H., Vickers M. The Kosovo Albanians: Ethnic Confrontation with the Slav State. Muslim Identity and the Balkan State. New York, 1997. Р.144.
- ⁴⁵ АВПРИ. Ф. Политархив. Оп.482. Д.2092. Л.13.
- ⁴⁶ Там же. Д.5296. Л.1.
- ⁴⁷ Там же. Л.52.
- ⁴⁸ Vickers M. The Albanians... Р.30.
- ⁴⁹ Lippich F. Denkschrift über Albanien. Vienna, 1877. S.8–9.
- ⁵⁰ Речь. 1912. 28 июля.
- ⁵¹ АВПРИ. Ф. Политархив. Оп.482. Д.2082. Л.60. Имеется в виду аннексия Боснии и Герцеговины Австро-Венгрией в 1908 г.
- ⁵² Хлебникова В. Б. Российский дипломат К. А. Губастов и его служебная записка «Черногория. 1860–1900 гг.» // Славяноведение. 1997. № 5. С.48.
- ⁵³ Там же. С.52.

М. М. Фролова

КАТОЛИЧЕСКАЯ ПРОПАГАНДА В ЗАПАДНОЙ МАКЕДОНИИ ПО ДОНЕСЕНИЯМ РОССИЙСКИХ ДИПЛОМАТОВ ИЗ БИТОЛЯ (1861–1864)

Католическая пропаганда среди болгарского населения Османской империи после Крымской войны и униатское движение являлись темой исследования многих ученых — Кирилла, патриарха Болгарского, Д. Косева, К. С. Лилуашвили, Н. Генчева, С. Димевски, Р. Ваташки и др.¹ Пик первого этапа униатского движения, которое охватывало 1856–1864 гг., приходился на 1860–1861 гг. Внимание ученых было сфокусировано на событиях, которые разворачивались в Стамбуле (Константинополе, как именовалась столица Турции в дипломатической документации России), поскольку именно они задавали тон всему движению. Действия католических миссионеров на местах, например, в г. Битоля, получили в литературе, на наш взгляд, недостаточное или одностороннее освещение. Весьма упрощенно трактовались причины подъема униатского движения в Битольском санджаке (округе) летом 1863 г., а к основным причинам его спада авторы относили турецкие репрессии, преследования греческого духовенства, противодействие русских и австрийских дипломатических служб². Целостное исследование донесений российских дипломатов М. А. Хитрово и Е. М. Тимаева из Битоля, в основном еще не опубликованных, позволяет существенно дополнить спектр причин распространения уния в болгарских селах и расставить иначе акценты, представить более полную картину этого движения, а также скорректировать некоторые выводы существующей историографии.

В Битоля, где находилась Главная квартира Военного командования Румелии, католическая миссия «Св. Лазаря» начала свою деятельность в 1856 г. Ее руководителем был назначен аббат Лепавек, известный миссионер с огромным опытом работы на Востоке. В самом городе в то время насчитывалось около 50 тыс. человек, в том числе 25 тыс. турок, 20 тыс. христиан и 5 тыс. евреев. Христиане состояли из греков, огреченных валахов* и болгар. Вначале усилия Лепавека, специально выучившего греческий язык, были направлены на греков и валахов. Но ему не удалось вовлечь в лоно католической церкви ни одного из них. В 1858 г. в Битоля прибыл аббат Е. Боре, руководитель ордена лазаристов и его миссий на Востоке, которому стала подчиняться битольская миссия. Боре рассматривал ее как

* Валахи — так в Македонии называли выходцев из Валахии (современная Румыния), которые в основном занимались скотоводством и торговлей.

«авантпост проникновения в Болгарию»³. Он дал распоряжение ввести в богослужение и преподавание болгарский язык. Находясь в Стамбуле, Боре внимательно следил за разгоравшейся греко-болгарской церковной борьбой*. Миссионерам в Битоля также необходимо было оперативно развернуться в сторону болгар, чтобы воспользоваться предоставившейся возможностью — использовать церковный конфликт в своих целях и привлечь болгар к унию. В конце 1859 г. из Стамбула был прислан болгарин Васил Манчов. Он поселился в миссии и стал обучать Лепавека и его помощника брата Касена болгарскому языку. Болгарский историк Н. Генчев указывал, что в 1863 г. Лепавек в первый раз говорил на болгарском языке в болгарских селах Велесской казы (уезда)⁴. А из донесения управляющего российским консульством М. А. Хитрово от 9 апреля 1861 г. следует, что Лепавек уже тогда «хорошо говорил по-болгарски»⁵.

М. А. Хитрово (1837–1896), правнук фельдмаршала М. И. Кутузова, приехал в Битоля в марте 1861 г. и поразил своих коллег — английского, австрийского и греческого дипломатических представителей — своей молодостью (24 года) и наградами. Хитрово к тому времени был удостоен «медалью светлой бронзы на Андреевской ленте» за участие в Крымской войне, поскольку после окончания школы гвардейских прапорщиков и кавалерийских юнкеров находился в составе войск, охранявших побережье Санкт-Петербургской губернии (с 17 июля по 15 ноября 1855 г.). В 1859 г. он поступил на службу в министерство иностранных дел переводчиком VIII класса, вскоре был назначен чиновником особых поручений, и в 1860 г. получил вторую свою награду — орден св. Станислава 3-й степени⁶. Турецкая администрация города встретила русского дипломата с особенной неприязнью: в это время полным ходом шло формирование турецких войск, предназначенных для подавления волнений в Герцеговине и войны с Черногорией, а в городе, который «представлял вид совершенного военного лагеря», и в его окрестностях был всего лишь один русскоподданный⁷. Без сомнения, основное внимание Хитрово было направлено на сбор сведений о турецкой военной силе, но он не упускал случая следить и за действиями миссии католического ордена «Св. Лазаря».

По мнению русского дипломата, которое прозвучало в донесении от 23 ноября (5 декабря) 1861 г., католическая пропаганда за первые 5 лет своего существования в Битоля не имела успеха. «Верность местных христиан православию может считаться хорошим гарантом будущему»⁸, — приходил к успокоительному выводу Хитрово. К тому же много сил у Лепавека отнимала судебная тяжба. Дело в том, что вначале им был куплен красивый дом с огромной территорией, на которой планировалось строительство католической церкви. Однако вскоре оказалось, что это вакуфная земля, и турки возобновили на ней теке (мусульманский монастырь): перед

* Издание хатт-и хумаюна 1856 г., провозглашавшего равноправие мусульман и христиан Османской империи и предусматривавшего реформирование Вселенского патриархата, позволило болгарской общине в Стамбуле, принявшей на себя представительство всего славянского населения Турции, подать султану Абдул Меджиду прошение от имени 6400000 болгар. В нем было выражено желание иметь свою независимую от Константинопольской патриархии церковь. Высокая Порта передала это прошение Константинопольской патриархии, которая отказалась в его удовлетворении. Лишь в 1870 г. султан издал фирман об учреждении самостоятельной болгарской церкви.

католической часовней, устроенной в доме, исполнялись религиозные танцы дервишей. Не находя решения своего вопроса в местной администрации, Лепавек обратился с прошением к Порте, которая также не торопилась с ответом. В 1861 г. Лепавеку пришлось предпринять поездку в Стамбул, откуда он возвратился с письмом великого визиря, который позволял обменять вакуфную землю на территорию во французском квартале⁹. Хитрово не было известно, что миссионеру, который посетил также Париж и Рим, удалось получить поддержку предложения о создании в Битоля семинарии или училища типа “école normale” для подготовки священников и учителей. Но вначале дело из-за нехватки средств продвигалось медленно. С 1863 г. битольская миссия стала ежегодно получать от французского правительства и от Конгрегации пропаганды веры по 4–6 тыс. франков, и от Фонда восточных школ по 2 тыс. франков¹⁰.

Хитрово отмечал активность Лепавека в 1861 г., но полагал, что она не принесет больших результатов, как и в предыдущие годы. Не переменил он своего мнения и через год, когда, уезжая в отпуск в январе 1863 г., оставлял управление консульством 24-летнему секретарю Е. М. Тимаеву, незадолго до того приехавшему из Петербурга. Вернувшись в Битоля в сентябре 1863 г., Хитрово был поражен успехами католической пропаганды.

Лепавек за полгода сумел приобрести в собственность большое и удобное здание, часть которого была обращена в католическую капеллу, школу и жилые покоя для миссионеров, другая же была разделена на мелкие квартиры, отдаваемые в наймы, что позволило лазаристам на доход с этого найма поддерживать церковь и школу¹¹.

В Битоля ни в одном училище не изучалась славянская грамота, и преподавание болгарского языка Манчовым в школе лазаристов стало одним из «главных орудий» католической пропаганды. В донесении от 15 марта 1863 г. Тимаев сообщал, что у миссионеров обучалось 25 учеников: 10 католиков и 15 православных, из которых 1 из Велеса, 6 из Битоля и 8 из Тыквеша. Два православных ученика находились на полном содержании, четвертым выдавалось от 80 до 100 пиастров ежемесячно. Миссионеры ожидали из Рима трех новых учителей и учительницу. В школу должны были прибыть новые ученики: 10 из Велеса и 14 из Тыквеша¹².

Но насаждение католических обрядов, требование креститься по-католически и не посещать православную церковь встречали внутреннее сопротивление у многих родителей и детей, о чем доносил Тимаев. Один из учеников этой школы, некто Георгий Арсо Михаил, получил от отца письмо, в котором содержалось требование оставить эту школу. Мальчик обратился в российское консульство за покровительством. Тимаев ему посоветовал сначала апеллировать к пелагонийскому митрополиту Венедикту, который мог быть недоволен тем, что он не адресовался к нему прежде, чем к другим. В свою очередь, Тимаев через особо доверенных людей узнал у митрополита, примет ли он мальчика. Венедикт выразил готовность взять его к себе и принять энергичные меры против миссионеров. 4 марта 1863 г. Георгий Арсо бежал из школы к митрополиту. Но тот быстро переменил мнение. Опасаясь навлечь на себя неприязнь турок, Венедикт объявил мальчику, что «в митрополии нет места долго ему оставаться», и потому Георгий Арсо был принужден уехать к родным в Велесу¹³. Впрочем, при встрече на Св. Пасху с российским дипломатом

митрополит рассказывал, как он способствовал бегству ученика из католической школы, при этом не подозревая, «от кого был прислан к нему этот ученик»¹⁴.

После побега Георгия Арсо из школы Лепавек потребовал у остальных учеников подписать обязательство, что они не уйдут из школы, чего, однако, никто не сделал. 11 марта к Тимаеву пришел Захария Хаджи Ташев, женатый, но еще ученик школы лазаристов, которого хотели подготовить в католические священники. Он попросил покровительства, и Тимаев принужден был принять его в услужение при российском консульстве с тем же жалованием, которое он получал у Лепавека, т. е. 80 пиастров. Ташев также рассказал, что еще один ученик отправляется на Св. неделю к родным и не желает возвращаться. Кроме того, поступок Георгия Арсо стал известен в Тыквеше. Тимаеву говорили, что он повлиял на тех 14 новых охотников учиться у миссионеров и что они, кажется, желают изменить свое намерение. Российский дипломат старался отсоветовать болгарам посещать католическую школу. Направляя их в греческую, Тимаев указывал, что она далеко не соответствовала «потребностям и желаниям, ныне проявляющимся в народе. Но в Битоля нет даже церкви, в которой богослужение читалось бы на славянском языке»¹⁵.

Католические миссионеры, убеждаясь в малой результативности своих усилий в Битоля и в больших городах, включили в поле своей деятельности сельское христианское население отдаленных районов. Большую тревогу у российских дипломатов вызывало распространение униатского движения в Велесской и Струмицкой епархиях. Значительных успехов в своих действиях Лепавек добился потому, что искусно использовал особенности административного устройства православных епархий в западной Македонии. В духовном управлении Румелии существовала следующая несообразность: среди некоторых епархий находились села, принадлежавшие другим епархиям, например, под Битоля, т. е. в Пелагонийской епархии, некоторые села относились к преспонскому митрополиту в Охриде или к Струмицкой епархии. Город Струмица располагался в Салоникском санджаке. Без сомнения, стоило большого труда на огромном пространстве от Салоник до Битоля, т. е. в одной из значительнейших епархий, где насчитывалось более 10000 венчан (дворов), контролировать все села своей епархии и действия сельских священников, многие из которых почти никогда не видели своего епархиального начальника¹⁶.

В селах Тыквешской казы население было смешанным и положение христиан было тяжелым из-за грабежей, разбоев и фанатизма мусульман. Каза входила в состав трех епархий — Струмицкой, Велесской и Пелагонийской. Велесский митрополит Анфим длительное время (более 2 лет) отсутствовал по делам в Константинополе, а духовное управление находилось в руках протосингела папа (попа, священника) Яни, «человека совершенно неспособного и лишенного всякой энергии и самостоятельности»¹⁷. Именно на такие, «заброшенные» села и нацелился Лепавек.

Митрополиты этих епархий не утруждали себя исполнением своей прямой обязанности — отстаиванием интересов христиан перед турецкими властями. Незащищенность крестьян и их бедствия усугублялись увеличением прямых и косвенных налогов, которые сельские жители были не в состоянии выплатить из-за следовавших друг за другом неурожайных лет. Для сбора недоимок весной 1863 г. в села были посланы отряды жандармов и башибузуков от 20 до 30 человек, которых крестьяне

обязаны были к тому же содержать во время их пребывания в селах. Сельское население терроризировали многочисленные шайки разбойников, которые вали (генерал-губернатор) Битоля Хаджи Али-паша (1862–1864) не преследовал. Для охраны своих полей, виноградников и других угодий крестьяне нанимали известных им мусульман — польяков. Субхи-бей, присланный Портой в Битоля для ревизии финансовой и административной части в Румелийском эялете в мае 1863 г., повелел заменить эту сельскую стражу на назначаемых турецкими властями польяков под командованием офицеров. Их бесчинства в селах, которые они были обязаны защищать, подчас не уступали насилиям разбойников. Польяки были обязаны их ловить, но не ловили. Сбор податей был возложен также на польяков. Отстраненные жандармы, лишившись верного источника пропитания, не сдавали свои позиции, что еще больше ухудшало обстановку в крае. Кроме того, надежды, возбужденные в христианском населении черногорской войной 1862 г. и бомбардировкой Белграда, «уступили место безнадежному унынию... Мерами несправедливой и жестокой строгости туркам удалось совершенно запугать христиан и заглушить на время голос общего неудовольствия»¹⁸, — констатировал Хитрово в декабре 1862 г.

В отличие от православных епископов, которые не принимали участия в своей пастве, католические миссионеры щедро предлагали свою помощь. Они обещали, что перешедшие в унию будут платить не 30, а только 12 пиастров имдадие (плата за освобождение от рекрутского набора) с человека, что все земские повинности будут уплачиваемы сразу из католической кассы и что никакие турецкие сборщики и всякие другие чиновники не будут иметь права пребывать в униатских селах, что католическая касса будет выдавать униатам деньги под 6 % и что все их права будут утверждены султанским фирмансом. За все это католики требовали от своих новых последователей только признание папы Римского. Все православные обряды и обычай, утверждали миссионеры, останутся без изменения.

Лепавек прибегал к экономическому воздействию на македонских славян, которые были задавлены бедностью и налогами. Он начал раздавать кредиты под низкие проценты, выкупать у бедных людей векселя, которые по каким-нибудь обстоятельствам не могли быть закассированы, и платил долги бедняков. Но выкупные векселя миссионеры не уничтожали, а сохраняли для того, чтобы держать в своих руках некоторых православных, через которых можно было бы влиять на других¹⁹. Хитрово писал, что Лепавек дал, например, селу Скачанцы (Скаченцы) 70 тыс. пиастров (4 тыс. руб. сер.) по 6 % в год под вексель сроком на три года²⁰. Австрийский консул Окули также свидетельствовал, что Лепавек давал болгарским общинам различных областей значительные суммы под 12–15 % годовых²¹.

Католической пропаганде помогала «еще одна сильная рука», как сообщал Тимаев, — Джорджевич, который был назначен из Стамбула драгоманом (переводчиком) при генерал-губернаторе Хаджи Али-паше. Джорджевич, родом далматинец, был ревностным и фанатичным католиком. При паше он исполнял еще ряд обязанностей — полицейского чиновника, судьи и цензора. Паша возложил на своего драгомана, «бывшего врагом всякого развития между православными христианами», наблюдение за христианскими училищами, учителями и вообще за христианами, а также цензуру христианских журналов и книг, привозимых в Битоля для продажи. Книги из России подвергались самой придирчивой цензуре. Из церковных

книг русской печати Джорджевич тщательно вырывал первые страницы, на которых поминались имена императорской фамилии. По его приказанию делались обыски в книжных лавках Битоля, Охрида (в бытность там паши), их владельцев сажали в тюрьму. Братьям Даскаловым из Охрида, которые были арестованы из-за греческих книг, не одобренных Джорджевичем, пришлось заплатить за свою свободу 120 турецких лир²². На Лепавека подобные строгости не распространялись, хотя тот, зная нужду болгар в просвещении, закупал болгарские книги, а также православные церковные книги русской печати и раздавал их болгарам. Без сомнения, «все это производило дурное впечатление на сельское христианское народонаселение, и без того запутанное и загнанное»²³.

Благодаря Джорджевичу, Лепавеку удавалось выигрывать судебные тяжбы крестьян, которые, не встречая защиты у митрополита, стали обращаться к миссионерам. Последние давали обещание одержать верх в их процессах в суде и вели их дела²⁴. Джорджевич активно использовал свое влияние на пашу и, поддерживая ходатайства Лепавека, всячески способствовал ему в распространении между крестьянами веры в действенность заступничества католиков и справедливость их обещаний.

Именно к Лепавеку обратились жители села Страгово (Стругово) (42 дома) Тыквешской казы, ища защиты в своем деле. Хаджи Исмаил-ага из Кавадаца Тыквешской казы, владелец соседнего с ними чифтлика (поместья) Бунарца, построил без всякого на то права дома на их земле. Лепавек обещал в скором времени доставить им фирманс, в силу которого они будут ограждены от притеснителей. В марте 1863 г. стало известно, что село Страгово готово принять католичество. В июне 5 крестьян уже дали подписку в том, что перейдут в унию, и потому о жителях Страгово пошла молва, будто они уже «опапистанились».

Этот успех объяснялся и тем обстоятельством, что Лепавек сумел привлечь к себе нескольких православных сельских священников — как «утешением в их несчастии», так и тем, что стал им платить по 500 пиастров в месяц и дал обещание выхлопотать для них разные льготы и ограждения от притеснений со стороны турок. Тимаеву стали известны имена некоторых из них: папа Иован Сакеллариу в Тыквешской казе, протопапа (протопоп) Стойче в Неготине Тыквешской казы и папа Петро, игумен Положского монастыря Св. Георгия. Тимаев сообщил об этих священниках А. Е. Лаговскому, российскому вице-консулу в Салониках. Кроме того, он обратился к греческому консулу Вальяно, ища у него содействия. Но Вальяно заявил, что «это с давнего так повелось, и помочь делу нельзя по причине огромных средств католических миссионеров»²⁵. Тимаев тогда информировал митрополита. По письму ли митрополита Венедикта или вследствие действий Лаговского, струмицкий митрополит призвал к себе на допрос одного из тыквешских священников²⁶. Жители Страгово, боясь за его участь, обратились к Лепавеку, который объявил, что этот священник имеет в Битоля дело, и необходимо, чтобы турецкие власти доставили его в город. Действительно, он скоро прибыл в Битоля и спокойно отправился домой²⁷.

Страговцы в благодарность за вспомоществование и поддержку, им оказываемую, стали уговаривать жителей окружных сел к переходу в унию. Они действовали преимущественно в 19 селах местности, называемой Морихово. И им удалось

послать к Лепавеку двух крестьян — Петре и Доле из села Житово (Женово). Но эти крестьяне сначала пришли в российское консульство, где расспрашивали о покровительстве патристов. Они также хотели удостовериться в том, что и Россия, как им было сказано, высказала пожелание, чтобы они перешли в унию. Тимаев был возмущен тем, что миссионеры действуют именем России, бессовестно злоупотребляют им, считая, что все средства позволены для достижения их цели. После неудачных действий в Морихово агенты лазаристов перенесли свою пропаганду на села Перлепской и Велесской каз, где им удалось также двух крестьян — Ристе и Петре из села Мало-Радобил (20 домов) — послать в Битоля. Но и они сначала пришли в российское консульство и, узнав мнение его сотрудников о действиях миссионеров, возвратились домой. Крестьяне из сел Мырзен-Ораовец, Пападиа и Фариш Велесской казы и Велесской епархии в начале июля изъявили желание перейти в унию и с этой целью прислали к Лепавеку сельских учителей Ианакия (Янакия) из Ораовца и Цветко из Пападии. Их отправили в миссионерское училище в Стамбул, откуда в конце августа они вернулись в свои села униатскими священниками²⁸.

Лепавек тем временем начал втягивать в орбиту своих действий село Подлес, куда он послал письмо, написанное, как полагал Тимаев, Манчовым. Письмо было адресовано на имя местного священника: «Отче Иане! Целую твою руку. Если ты желаешь узнать о нас, то знай, что мы живы и здоровы. И ты, отче Иане, должен знать, что с. Подлес перешло в булгарский Патриархат, признанный правительством султана Абдул Азиза (да даст Бог ему долгие дни и могущества, сколько сердцу его угодно, ибо он желает нам добра). Папа Иане, зачем вы так поступаете и позволяете греческим фанариотским епископам сдирать с нас кожу, высосать нашу потовую кровь и из нас делать прислужников. Будьте благоразумны, не мешайте и приходите до жертвы принять султанский фирман. Вы будете уважаемы, и он (должно быть, Лепавек — М.Ф.) будет тебе (отцу Иане) выдавать жалованье из этого Патриархата, а вы, крестьяне, пришлите печать, ибо без нее ничего невозможно сделать. Это для вашего блага, а здесь отец Петр вам скажет, что надо делать. Битоля. Я учитель»²⁹.

Это письмо содержало требование печати, «единственного драгоценного предмета, которым обладали крестьяне, не умеющие им пользоваться, потому что прикладывают ее к тем бумагам и письмам, которых смысла не понимают». Тимаев подчеркивал, что, получив печать, «Манчов вместе с Лепавеком выдаст себя уполномоченным и будет прикладывать ее к каким ему заблагорассудится бумагам»³⁰. В июле 1863 г. струмицкий митрополит высокопреосвященный Ерофей (Йеротей) проезжал через подведомственные ему села, находившиеся в Пелагонийской епархии, и отобрал у крестьян печати, чтобы они не прикладывали их к письмам, адресованным патристам. Тимаев однако считал, что «этот мера нисколько не воспрепятствует крестьянам к переходу, ибо они будут давать теперь свои подписи»³¹.

В июне 1863 г. крестьяне нескольких сел Велесской казы подали комиссию Порты Субхи-бею жалобу на притеснения и на тяжкие налоги. Тимаев слышал, что Субхи-бей сказал струмицкому митрополиту, что «христиане (болгары) до тех пор не будут спокойны, пока они все не будут католиками»³². В российское консульство от крестьян упоминавшегося села Мало-Радобир поступила записка: «Мы просим вас принять участие в нашем деле, ибо мы теперь страдаем. Если Вы

из христианской любви не примете участие, то мы позволили Ристе, подателю сего письма, пойти к папистам и там записаться за нас». Тимаеву удалось уговорить Ристе еще подождать. Русский дипломат, исходя из факта двух поданных прошений о помощи и об улучшении быта болгар (Субхи-бею и в российское консульство), сделал вывод, что от проезда струмицкого митрополита крестьяне не ожидали никакой пользы. «Может быть, митрополит их еще более припугнул»³³, — писал он.

В сентябре 1863 г. к Лепавеку пришел православный священник папа Арсо из села Скачанцы Велесской епархии, преследуемый наместником велесского митрополита папа Яни. После чего папа Арсо стал обходить села Велесской епархии и действовать ревностно в пользу пропаганды. Села Жиово, Мало-Радобил, Маревич, Вепырчаны (Мориховской нахии Струмицкой епархии), Никодин, Подлес (Велесской епархии) и часть села Зырзе (Пелагонийской епархии) послали депутатов к Лепавеку, но еще не приняли окончательного решения. В российское консульство зашли два велесских христианина, «заслуживающих доверие». Они сообщили Хитрово, что двух вновь посвященных униатских священников (Янаки из Ораовца и Цветко из Пападии) и папа Арсо легко убедить возвратиться в православие, для чего необходимо было сменить наместника велесского митрополита папу Яни. Поскольку велесский митрополит находился в Константинополе, то Хитрово написал об этом 26 сентября (8 октября) 1863 г. в частном письме к Е. П. Новикову, временно исполнявшему должность российского посланника, выражая пожелание, чтобы императорская миссия «нашла возможным войти в сношения с велесским митрополитом высокопреосвященным Анфимом», с Патриархатом и Портой, чтобы «праздновать успехи пропаганды в здешней местности»³⁴.

В донесении от 24 октября 1863 г. Хитрово сообщал, что аббат Лепавек возвратился из поездки, которую предпринял в сопровождении вновь посвященных униатских священников в разные села Велесской и Струмицкой епархий. Но успех был не полный из-за противодействия велесской христианской общины. Село Фарыш отказалось принять нового униатского священника из села Скачанцы. Лепавек и папа Арсо были изгнаны крестьянами, которые им объявили, что они в них не нуждаются и выплатят сами имеющиеся на селе долги без помощи Лепавека. Из Велеса Лепавек намеревался проехать в одно из самых больших и значительных сел Велесской казы — село Богомила. Но во время его пребывания в Велесе некоторые из богомиловских крестьян по наущению велесских чорбаджи объявили ему, чтобы он не трудился ездить в их село, ибо между ними не найдется желающих перейти в унию. Наконец, по отъезде Лепавека из Велеса христиане обратились к мудиру (главе города) с просьбой на болгарском языке: «Христианская община г. Велес считает долгом обратить внимание правительства на действия франкского священника из Битоля, который, разъезжая из села в село в нашей казе, распространяет в православном народонаселении в числе многих лживых слухов обещания об уменьшении податей и такими мерами старается отвратить православных христиан от их веры и склонить их к принятию католицизма. Так как эти пропаганды католического священника наносят оскорблениe достоинству нашей веры и сильно нарушают спокойствие, господствовавшее в христианском народонаселении, то мы обращаемся к меджлису (консультативному совету — М.Ф.) нашего города, прося к прекращению подобных беспорядков». В этом случае христиане нашли

поддержку у турок. На основании их просьбы меджлис составил мазбату (предписание) против Лепавека и препроводил ее местным властям. «Но вряд ли эта мера велесского меджлиса будет иметь какой-либо успех в виду влияния, которым пользуется здесь Джорджевич»³⁵, — считал Хитрово.

Хитрово обращал внимание императорского консульства в Константинополе, что Лепавек для того, чтобы иметь больше успеха, распространял между крестьянами слух, будто бы он действовал сообща с русским консульством и пользовался покровительством не только французского, но и русского правительства. Русский дипломат указывал на происки Лепавека английскому консулу в Битоля Ч. Кальверту, который признавал правоту Хитрово. Но Кальверт исполнял должность управляющего французским вице-консульством и, дорожа своим местом, как подчеркивал Хитрово, «вряд ли согласится выступить открыто против незаконных действий католических миссионеров»³⁶.

Новиков, выполняя просьбы Хитрово, обратил внимание министра иностранных дел Турции Аали-паши на вредные последствия, которые следует ожидать от распространения миссионерами ложных надежд, и на необходимость принять со стороны правительства меры против их происксов. Турецкий министр отвечал, что Порта не могла бы отказать в выдаче фирмана на признание новообращенных униатов по просьбе целой общины, но прибавил, что когда они увидят, что этот фирман не приносит им никаких новых выгод или льгот и что щедрые обещания католических миссионеров об уменьшении налогов не сбываются, униаты не замедлят возвратиться к прежнему вероисповеданию, что уже не раз повторялось. Новиков также обратил внимание нового Константинопольского патриарха Софрония III на успехи латинской пропаганды в Битольском санджаке. Сам Новиков считал, что «удовлетворительное для обеих сторон при нашем содействии решение болгаро-греческого вопроса» может прекратить эту «заранее подготовленную католическо-польскую интригу», «т. к. собственно в болгарском народе латинство не имеет никакой точки опоры»³⁷. О результатах этих бесед с Аали-пашой и Софронием III Новиков сообщил Хитрово в своем отношении от 30 ноября 1863 г.

С ноября 1863 г. в Велесской епархии стал наблюдаться постепенный отход от уния. Заслуга в противодействии католической пропаганде, как подчеркивал Хитрово, принадлежала православным городским общинам, в первую очередь, г. Велеса, и в особенности велесскому торговцу Драндаровичу, который, пользуясь своим влиянием на сельское население, действовал энергично против католиков. Митрополит Венедикт, после получения строгих предписаний Вселенского патриарха, также стал особенно активен. Ему приходилось каждый день «отстаивать в меджлисе права сельских православных общин против преследователей, во многих случаях, возбуждаемых на них католическим влиянием через посредство Джорджевича с единственной целью довести христиан до отчаяния и заставить их искаль покровительства, обещанного им миссионерами». «Благодаря только ловким приемам своим преосвященному Венедикту, — констатировал Хитрово, — удается возбуждать подозрение к действиям католических миссионеров со стороны некоторых из турецких членов меджлиса и парализовать через них в некоторой степени снисхождение, часто оказываемое местной администрацией новым приверженцам уния». Хитрово подчеркивал, что митрополит был принужден действовать

чрезвычайно осторожно, поскольку не мог опереться ни на какое постороннее влияние³⁸. Так, например, митрополит Венедикт успешно защитил в меджлисе права православной общины села Войница, которая не допустила униатов к отправлению униатского богослужения в сельской церкви, хотя жалобу униатов поддержали в суде лазаристы и австрийский вице-консул Окули³⁹.

Хитрово отмечал, что австрийский вице-консул, нарушая условия Парижского трактата, позволял себе официальную защиту прав униатов, турецких подданных, «в делах правительенных и частных». Митрополит Венедикт не раз был вынужден напоминать членам меджлиса незаконность и неуместность подобного вмешательства, поскольку Окули посыпал своего драгомана для защиты «крестьян из новообращенных униатов, вызванных за неуплату податей или по частным долговым взысканиям». Окули также предоставил в своем доме убежище преследуемому за частный долг крестьянину, объявившему себя униатом, и хотел заставить местные власти признать поручительство Лепавека за него. Хитрово писал, что «допуская подобного рода вмешательство со стороны австрийских агентов, местные власти вряд ли действуют в видах правительства, поддерживая косвенным образом успехи пропаганды, и компрометируют автономические права, предоставленные Турции Парижским трактатом»⁴⁰.

Хитрово подчеркивал в донесении от 20 декабря 1863 г., что «всякое вмешательство с нашей стороны, даже неофициальное, способно только возбудить подозрение местных властей», которые проявляли по отношению к российскому консульству неприкрытое нерасположение. «И в деле противодействия успехам пропаганды я принужден ограничиваться деятельностью вполне частною и прискорбно пассивною»⁴¹, — констатировал Хитрово.

Подобное признание русского дипломата разрушает сложившийся в историографии миф о том, что именно представители русской дипломатии своими активными действиями расстроили унию в Битольском санджаке. В реестре антикатолических мер Хитрово болгарский ученый Н. Генчев вносил то, что он «благодаря солидной сумме сумел убедить учителя Манчова, который преподавал уже 3 года у лазаристов болгарский язык, покинуть Лепавека»⁴². Однако в отчетах Хитрово за 1862–1864 гг. по расходованию денежных сумм (5 тыс. руб. сер. и 1500 руб. сер.), выделенных битольскому консульству на особые расходы, фамилия Манчова не встречается⁴³. Когда в марте 1861 г. в Битоля приехал Хитрово, Манчов, состоявший при католической миссии «без официального звания», «сильно добивался места драгомана в российском консульстве, но получил отказ»⁴⁴. В донесении от 19 (31) декабря 1862 г. Хитрово сообщал, что «в последнем номере болгаро-католического журнала «Булгария» появилась корреспонденция, направленная против греческого и российского консульств в Битоля». Русский дипломат был уверен, что автором этой статьи был Манчов⁴⁵. Тимаев неоднократно отмечал, что аббату Лепавеку верным помощником был В. Манчов, который выдавал себя за православного и тем увлекал болгар в католичество. Но в октябре 1863 г. он поссорился с Лепавеком и оставил лазаристов. Манчов стал приходить к Хитрово и доставлять сведения о действиях и происках пропаганды. Он хотел открыть в Битоля болгарское училище и искал поддержку, уверяя, что был вынужден войти в сношения с католиками только для того, чтобы найти защиту от преследований митрополита и греческой партии и, пользуясь

покровительством католиков, действовать в пользу болгарской народности. Хитрово считал Манчова «человеком весьма способным», но опасался в чем-либо доверять ему⁴⁶. Е. П. Новиков также знал Манчова, когда тот «при патриархе Кирилле требовал от имени народа у Великой церкви избрания архиереев из болгар». В противном же случае грозил перейти на сторону католиков, что он и сделал, несмотря на увещевания миссии. Новиков полагал, что Манчов мог служить «полезным орудием, поскольку служение интересам православия будет совпадать с его личными выгодами, но вполне доверяться ему ни в каком случае нельзя»⁴⁷.

Организационные неурядицы среди константинопольских униатов в конце 1863 г., в результате которых произошло возвращение одного из их руководителей папа Станчо в православие, немедленно отозвались на делах унии в Битольском санджаке. Сын папы Станчо, Константин (племянник Др. Цанкова), который преподавал болгарский язык в школе лазаристов и стал вместо Манчова правой рукой Лепавека, получил от отца письмо и также оставил миссионеров. Вместе с митрополитом Венедиктом он отправился в Прилеп «с целью содействовать уничтожению последних следов унии в епархиях Велесской и Струмицкой»⁴⁸.

Униатский священник папа Яни (Янаки) из села Мырзен-Ораовец бежал от лазаристов и нашел убежище в доме митрополита Венедикта, который тут же написал в Константинополь, прося разрешения посвятить его в православные священники. В бытность у Лепавека папа Яни выдал ему расписку в 4 тыс. пиастров, согласно которой он их «обязуется немедленно возвратить, если он только возвратится в лоно Восточной церкви (так сказано в расписке — *М.Ф.*), и которые он не обязан платить, пока будет оставаться верен католицизму». Теперь папа Яни стал отказываться от этого долга, утверждая, что он денег от католиков не получал, а что расписка эта была от него взята в предупреждение возврата его в православие. Напротив, он потребовал от Лепавека жалованье за несколько месяцев. Митрополит поддержал его требования. В феврале 1864 г. Лепавек решил предъявить расписку через английского консула ко взысканию в кебир-меджлис (провинциальный совет), который, основываясь на незаконности документа, предложил тяжущимся судиться в межкеме (суд) у кади по шариату, но так как английское консульство отвергло это предложение, документ был передан в тиджарет (коммерческий суд). Тиджарет рассудил, что вексель папа Яни, предъявленный Лепавеком ко взысканию, как заключавший в себе условие религиозное, а не коммерческое, не подлежал его ведению. Дело было передано в Стамбул. Лепавек в случае неуспеха в этом иске рисковал потерять не только эти 4 тыс. пиастров, но и другие 70 тыс. пиастров, которые он выдал под такого же рода документ крестьянам села Скачанцы. Пример папа Яни мог их подвигнуть незамедлительно возвратиться в православие⁴⁹.

Хитрово сообщал в конце 1863 г., что митрополит Венедикт «в деле противодействия латинской пропаганде проявляет неусыпную деятельность и действует с замечательным тактом и последовательностью». Новиков поручил Д. Н. Богуславскому, первому драгоману русской миссии в Константинополе, «поблагодарить от меня Вселенского патриарха если не за поведение, то за ревность и защиту православия в Битольской митрополии»⁵⁰. Но уже в донесении от 6 июня 1864 г. Хитрово писал, что деятельность митрополита Венедикта против католической пропаганды «оказалась очень кратковременной и вскоре уступила место обычной беспечности

владыки об интересах паствы»⁵¹. Впрочем, он вскоре надолго уехал лечиться в Тетлице. Хитрово не смог убедить митрополита позволить ввести болгарский язык в преподавание и богослужение. Тимаев указывал, что именно упрямство митрополита заставляло болгар отдавать своих детей в католическую школу⁵².

Лепавека не смущил явный спад униатского движения, но с приездом в Битоля нового генерал-губернатора Хюсни-паши (в сентябре 1864 г.) условия для деятельности изменились. Драгоман Джорджевич был отставлен от службы и посанжен в тюрьму за взятки, «вынужденные им от охридских обывателей»⁵³. 6 октября 1864 г. в Битоля приехал аббат Боре с инспекцией. Он обратился к Хюсни-паши с просьбой попросить греческое духовенство и соответствующие местные органы власти не относиться дурно к болгарам, принявшим унию. Хюсни-паша отвечал, что болгары ищут не унию, а своего патриарха, и что он «не уполномочен это делать, т. к. до сих пор нет болгаро-греческого патриарха»⁵⁴.

Хитрово, наблюдая за униатским движением в Битольском санджаке, проницательно заметил: «Вообще католицизм вряд ли может укрепиться между болгарами, и до сих пор не было примеров истинных обращений по убеждению. Но во всяком случае эти переменчивые и кратковременные успехи пропаганды могут иметь самые прискорбные последствия. Необразованный народ приучается смотреть на веру как на средство приобретать то или иное покровительство и менять ее с прискорбным равнодушием»⁵⁵.

В начале 1865 г. 80 семей из г. Велеса и некоторые соседние села приняли решение перейти в протестантство и попросили английского консула Кальверта прислать миссионеров. «Через эту смену веры болгары с надеждой ждут от английской миссии то настойчивое заступничество и крепкую поддержку, которые их соотечественники, перейдя в унию, напрасно надеялись получить от французского правительства, — сообщал Окули. — Несмотря на большие усилия, они не могут выдержать ежегодно увеличивающиеся налоги и, несмотря на большую выносливость и кроткое примирение с унижением, хиреют под натиском нищеты и жутких условий»⁵⁶.

Таким образом, сведения из донесений российских дипломатов показывают, что достижениям католических миссионеров в 1863 г. способствовали особенности территориально-административного устройства Велесской и Струмицкой епархий, явное благоволение турецкой администрации благодаря драгоману Джорджевичу, покровительство европейских консулов. Но самой главной причиной было, без сомнения, тяжелое экономическое положение крестьян, незащищенность их от насилий и разбоев мусульман, что заставляло болгар Битольского санджака искать покровительство у миссионеров. Нельзя поэтому согласиться с мнением, высказанным болгарским историком Й. Ванчевым, что быстрые успехи Лепавека произошли «не только от его личных качеств», но и от того обстоятельства, что «в 60-е гг. в Болгарии начинается болгарское движение за церковную независимость»⁵⁷. Хитрово констатировал, что в указанные годы болгарский церковный вопрос в Битольском санджаке, «удаленном от всякого внешнего влияния», не имел «сильного отголоска». Вступление болгар этого региона в унию не являлось также и тактическим маневром, не преследовало и тактические цели — давление на Вселенскую патриархию и российскую дипломатию для того, чтобы ускорить решение греко-болгарского церковного вопроса, как это имело место в других районах

Европейской Турции, значительно опередивших Битольский санджак в развитии болгарского национального просвещения и самосознания. Спад униатского движения произошел, прежде всего, вследствие противодействия самих христианских общин, усиления активности пелагонийского митрополита Венедикта, которого обязал к тому новый Константинопольский патриарх с подачи российской дипломатии, а также вследствие невозможности выполнить данных миссионерами обещаний и последовавшего от того разочарования болгар. Немалую роль играли и должностные перемены в турецкой администрации Битольского санджака.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Кирил, патриарх Български*. Католическата пропаганда сред българите през втората половина на XIX век. Т. 1. (1859–1865). София, 1965; *Косев Д.* Русия, Франция и българското освободително движение 1860–1869. София, 1978; *Лилушвили К. С.* Национально-освободителная борьба болгарского народа против фанариотского ига и Россия. Тбилиси, 1978; *Генчев Н.* Франция в българското духовно възраждане. София, 1979; *Димевски С.* Македонската борба за црковна и национална самостојност во 19 век. (униатското движење). Скопје, 1988; *Ваташки Р.* Българската православна църква и римокатолическите мисии в България (1860–30-те години на XX век). Шумен, 2005.

² *Генчев Н.* Указ. соч. С. 116, 185.

³ Там же. С. 102.

⁴ Там же. С. 179.

⁵ Архив внешней политики Российской империи (далее — АВПРИ). Ф. 161/1. Оп. 181/2. Д. 1184. Ч. 1. Л. 35.

⁶ Там же. Ф. 159. Оп. 464. Д. 3514. Л. 1 об.–2 об.

⁷ Македония през погледа на австрийски консули. 1851–1877/78. Т. 1. София, 1994. С. 223.

⁸ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1415. Л. 164.

⁹ Там же. Д. 1415. Л. 163–164.

¹⁰ *Генчев Н.* Указ. соч. С. 113–114.

¹¹ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1417. Л. 95.

¹² Там же. Л. 36 и об.

¹³ Там же. Л. 37–38 об.

¹⁴ Там же. Л. 44.

¹⁵ Там же. Л. 37–38 об.

¹⁶ Там же. Л. 66 и об.

¹⁷ Там же. Д. 1416. Л. 117.

¹⁸ Там же. Л. 181 об.

¹⁹ Там же. Д. 1417. Л. 63.

²⁰ Русия и българското национально-освободително движение. 1856–1876. Т. 2. София, 1990. № 1. С. 17.

²¹ Македония през погледа... С. 316.

²² АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1417. Л. 123 и об.

²³ Там же. Л. 123 и об.

²⁴ Русия... С. 124.

²⁵ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1417. Л. 37.

²⁶ Там же. Л. 44.

²⁷ Там же. Л. 63–64 и об.

- ²⁸ Там же. Л. 73 и об., 95–96.
- ²⁹ Там же. Л. 65 об.
- ³⁰ Там же. Л. 66.
- ³¹ Там же. Л. 71.
- ³² Там же. Л. 73.
- ³³ Там же. Л. 71 и об.
- ³⁴ Там же. Л. 99.
- ³⁵ Там же. Л. 114–115.
- ³⁶ Там же. Л. 116 и об.
- ³⁷ Там же. Ф. 213. Оп. 536. Д. 1. Л. 32–35.
- ³⁸ Там же. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1417. Л. 136.
- ³⁹ Там же. Л. 125 и об.
- ⁴⁰ Там же. Л. 137 об. – 138.
- ⁴¹ Там же.
- ⁴² Генчев Н. Указ. соч. С. 116. 185.
- ⁴³ АВПРИ. Ф. 161. Оп. 119. Д. 17. 1860–1863. Л. 18–23, 27–32.
- ⁴⁴ Там же. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1416. Л. 195.
- ⁴⁵ Там же. Л. 195.
- ⁴⁶ Там же. Д. 1417. Л. 115 об.
- ⁴⁷ Там же. Ф. 213. Оп. 536. Д. 1. Л. 32–35.
- ⁴⁸ Там же. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1417. Л. 139 об.
- ⁴⁹ Там же. Д. 1417. Л. 139 об.; Д. 1418. Л. 35–36 и об., 88–89.
- ⁵⁰ Там же. Д. 1417. Л. 139 об.
- ⁵¹ Там же. Д. 1418. Л. 130.
- ⁵² Русия... №. 59. С. 124.
- ⁵³ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1418. Л. 221.
- ⁵⁴ Македония през погледа... С. 332.
- ⁵⁵ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1417. Л. 139.
- ⁵⁶ Македония през погледа... С. 339.
- ⁵⁷ Ванчев Й. Новобългарската просвета в Македония през Възраждането (до 1878 година). София, 1982. С. 155.

РЕЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ ЦЕРКВИ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ИСТОРИОГРАФИЯХ ЭПОХИ РОМАНТИЗМА КОНЦА XVIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.: ЭТНО-КУЛЬТУРНЫЕ КОНТЕКСТЫ И ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ МОДЕЛИ (на примере творчества М. М. Лучкая, Н. Н. Бантыш-Каменского и Д. И. Зубрицкого)

История церкви была и остается неиссякаемым источником аргументов для всех тех, кто стремится обрести в ней верный маркер соотнесенности, что особенно важно для понимания смыслов историографии эпохи романтизма, когда просветительский космополитизм сменился «национализированными» образами прошлого. Обычно, по умолчанию, предполагается, что идентичность конфессиональная в той или иной мере сопряжена с идентичностью национальной, или даже — культурно-цивилизационной (конечно же, во взаимодействии с иными признаками идентификации), обретаемой славянскими народами в условиях стартовавшего в конце XVIII в. процесса их пробуждения, сопровождаемого противопоставлением романо-германской и славянской стихий, западничества и идей славянской взаимности.

Концепты нации, земли, мистического тела, налагаемые на идею территории в православном мире, гораздо важнее, чем на Западе, поскольку речь идет о земле, не имеющей естественных границ¹. Ментальная география рассматриваемого времени (да и не только его) оперировала понятием восточнославянского пространства как некоего целого, отдельные части которого, находящиеся в составе разных государств, конечно же, не лишены при этом региональной специфики, культурно-бытового и языкового своеобразия, но, тем не менее, охвачены базисным объединяющим началом. Не вызывало особых споров содержащееся еще в киевском «Синопсисе»² (1674) убеждение в том, что именно православие как религия и основа мировоззрения стало главным фактором сохранения единства «славенороссского» народа. Даже несмотря на потерю частью русских княжеств и земель своей государственности и иноплеменное господство, православная традиция не прерывалась и послужила, таким образом, стержнем его самоидентификации³.

С ощущением богоизбранности и уникальности своих исторических судеб, верой в то, что мантия Константинополя — «второго Рима» упала на плечи России⁴, она, как единственное сохранившее независимость православное государство, инициировала «собирание» восточнославянских земель, в разное время захваченных агрессивными соседями⁵. Важными этапами этого процесса стали включение

казацкого Левобережья (так наз. Гетманщины) в состав Российской государства во времена Хмельниччины в середине XVII в., а также разделы Речи Посполитой, в результате которых были присоединены белорусские и значительная часть украинских земель (Правобережье, Волынь).

Церковная жизнь на восточнославянском пространстве имела выраженную региональную специфику. На украинских землях после системных реформ митрополита Петра Могилы (1632–1647) заметной стала ее вестернизация, вследствие влияния Реформации и ренессансной культуры Запада, что нашло свое воплощение в рационализированном богословии, разработке искусства проповеди и религиозного диспута, выверенной с греческими оригиналами богослужебной литературе на «южнорусском» книжном языке, строгом соблюдении обрядности. «Богоспасаемый град» Киев сохранял роль одного из крупнейших центров православия. Киевская митрополия пользовалась вполне автономным статусом, ибо каноническая зависимость от Константинополя имела формальный характер. Поэтому логичным является отказ митрополита Сильвестра Косова составить присягу перед посольством князя В. В. Бутурлина в январе 1654 г. из опасения иерархического подчинения московскому патриархату.

Перенесение киевской учености в Москву в XVII в., инициированное ближним боярином Ф. М. Ртищевым, исходя из надобности привести богослужение в достойный вид, до того проводимое «небрежно, невежественно, неблагочинно», а также «произвести пересмотр богослужебных книг»⁷, стало составной частью обширной программы церковных реформ, предпринятых во время правления царя Алексея Михайловича патриархом Никоном. Духовные лица украинского происхождения заняли также видное место в заведенной в Москве в 1687 г. Славяно-греко-латинской академии. Указанные факторы, свидетельствующие о немаловажной роли украинского духовенства в церковной жизни России, по мнению канадского нациолога З. Когута, способствовали созданию впоследствии унифицированной православно-славянской среды⁸.

Ведя речь о ярко выраженном «малороссийском влиянии» на религиозную жизнь России, достигшем апогея при Елизавете Петровне, известный историк церкви К. В. Харлампович выделил такие специфические черты его носителей, как резко обличительный характер созданной ими полемической литературы, страсть к диалектическим спорам, ряд нeliцеприятных проявлений социального поведения, в частности, пренебрежение к низшим классам, лесть и угодливость перед высшими, любовь к роскоши. В области школьной им ставился на вид латинский язык (в их латинской науке «еретичество есть!»), «мертвящая ум схоластика» (т. е. доминирующая в Западной Европе методика обучения!), будто бы игравшая понятиями и отрешавшая обучение от реальных жизненных нужд и иными особенностями, что были «не всегда согласны с складом религиозной жизни севера»⁹.

До начала екатерининского правления эти различия (воплощаемые в негативные образы восприятия «малороссийского влияния» как чего-то внешнего, чуждого — С.Г.) носили ярко выраженный характер и были для современников очевидными. Именно с этого времени, по откровенному признанию историка церкви К. В. Харламповича, которого уж никак не отнести к украинофилам, централизаторские тенденции «привели к значительному сглаживанию национальных

и религиозных отличий малороссов, когда духовная иерархия южнорусская, после более или менее продолжительной службы в Великороссии, прониквшись особенностями и нивелирующими планами правительства, сама стала проводить эти планы у себя на родине в области богослужебной, школьной (подчеркнуто нами — С.Г.). В учебных заведениях, в том числе в Киевской академии, был введен русский язык преподавания, русскоязычные учебники, «красноречие российское». Местная интеллигенция сама стала писать по-русски, умножив собой ряды деятелей русской культуры. Такой порядок вещей был подготовлен в предшествующую эпоху. Времена же Екатерины II стали поворотной эпохой¹⁰. Известный канадский украинист П.-Р. Магочи, в основном подтверждая эти выводы, лишь несколько подкорректировал акценты, указав, что обширная секуляризация церковных имений, а также иной недвижимости (мануфактур, рудников, промыслов), способствовала подрыву социального статуса православного духовенства в Левобережной Украине и сделала его целиком зависимым от государства, превратив церковь в звено имперской государственной службы и орудие русификации¹¹.

Отмена автономии Гетманщины в последней трети XVIII в. как составляющая более широкого процесса административной унификации в екатерининское царствование, как и упразднение особого положения и отличий украинской православной церкви, не вызвала сколь-нибудь существенного сопротивления местных элит. З. Когут, наиболее основательный исследователь вопроса, считает, что, несмотря на живучесть некоторых местных традиций, в итоге, факторы в пользу интеграции оказались превалирующими¹². Преимущество ассимилирующей тенденции было обусловлено тем, что расхождения между «малороссами» и «великороссами» воспринимались как менее значительные по сравнению с поляками или прибалтийскими немцами (подчеркнем — лицами иной веры. — С.Г.), а также тем, что традиция верной службы царю была общей для подавляющего большинства и ассимиляционистов, и цепляющихся за былые права и вольности традиционистов¹³. Современный украинский исследователь Н. Рябчук вообще выразил убеждение в том, что не язык, культура, история и местные обычай являлись на рубеже XVIII–XIX вв. основными идентификаторами, а прежде всего вера и принадлежность к определенному сословию. Любая другая «инаковость» хотя и осознавалась, однако не имела и не могла иметь для православных украинцев в православной империи конфронтационного характера¹⁴.

Кроме того, украинские интеллектуалы (среди которых было достаточно много лиц или духовного звания, или же к духовному сословию принадлежали их родители — С.Г.) внесли весьма значительный вклад в формирование и развитие модерной русской культуры¹⁵. Имперский характер Российской государственности и наднациональные свойства ее культурных процессов создавали единое пространство для продуцирования достижений в просвещении, науке, искусстве, религиозной мысли и т. д. Украинская культура, хотя и была частично западного происхождения, все же в конце XVIII в. выглядела более «естественной» и «славянской», нежели космополитическая культура образованного общества столицы¹⁶. Украинцы, обогащая общероссийскую культуру, привносили в нее мотивы этнического и регионального многообразия империи, что являлось органическим элементом российского национального самосознания. Эти настроения дополнительно

стимулировались подъемом чувства славянской взаимности, которое охватило все без исключения славянские народы в условиях культурной фазы их национального пробуждения. Пусть позже программы славянского единения и деконструировалась, а число их приверженцев неуклонно сокращалось, однако факт их длительного воздействия на жизнь отдельных славянских народов не вызывает сомнения¹⁷.

На восточнославянском пространстве в составе России интеграционистский проект по консолидации метанациональной общности, осуществляемый имперской властью при широкой поддержке общественного мнения, в первой половине XIX в. достиг определенного успеха и обрел многих убежденных сторонников. Воображаемый конструкт «общерусского народа», как раз выкристаллизовавшийся в рассматриваемое время, имел в своей основе не что иное, как соотнесение с православной идентичностью, наряду с языком, обычаями, мифологизированным убеждением в происхождении из одного корня и сакрализованным представлением о его мессианской исторической роли. В знаменитой уваровской триаде «православие—самодержавие—народность» конфессиональный идентификатор пребывает, что особенно приметно, на первом месте, и лишь на втором — верность престолу¹⁸. Более того, российские славянофилы, вслед за своими предшественниками, полагали, что православие соответствует славянской цивилизационной сущности как таковой¹⁹. Соответственно, гуситское движение, к примеру, они считали проявлением борьбы православной стихии с католической, а Я. Гуса — «борцом за православие»²⁰.

Частным случаем указанного явления общественного сознания, подтверждающим, по нашему убеждению, общее правило, стали такие определители соотнесенности, как церковно-славянский язык богослужения и православная обрядность у части белорусов и украинцев, относящихся к адептам греко-католической (униатской) церкви. Кризис идентичности, возникший в связи с принятием унии, повлек за собой активные поиски приемлемой модели «самоопределения», с одной стороны, и восприятия «иного» — с другой. Часто они имели конфронтационный характер. В то же время, О. Б. Неменским отмечено большое число случаев проявления взгляда на «Русь» как на двусоставную (православную и униатскую) у представителей обеих сторон полемики еще в XVII в., когда злободневный вопрос об их сходстве и различиях сохранял достаточную остроту²¹. Ну а к рубежу XVIII–XIX вв., когда уния перестала восприниматься как неестественный союз народов польского, литовского и русского, союз, подобный единству и согласию, каковое есть между «волком и овцами»²², контроверза взаимовосприятия если и не исчезла полностью, то, по крайней мере, оказалась существенно размытой, утратив характер диаметральной противоположности. Вполне очевидно, что в «стандартной» ситуации альтернативные формы этнической идентичности обычно находятся в латентном состоянии, активизируясь, как правило, только в условиях социальных потрясений²³, о чём мы будем вести речь несколько ниже.

Именно язык и обрядность способствовали сохранению у униатов восточнославянской идентичности, нивелируя при этом значение иерархического подчинения греко-католической церкви папе Римскому²⁴. Более того, именно униатское духовенство западно-украинских земель в первой половине XIX в. стало инициатором «будительского» культурно-национального движения с его выраженным

стремлением противодействовать попыткам ассиляции. Естественной реакцией Рима и косвенным доказательством бытования подобных настроений является послание папы Григория XVI львовскому греко-католическому митрополиту Михаилу Левицкому от 11 октября 1841 г., в котором понтифик предписывает иерарху, дабы тот препятствовал распространению влияния православных агитационных брошюр, утверждавших, что обе церкви — православная и греко-католическая — связаны идентичными обрядами, а разделяют их незначительные мелочи. Одним из важнейших средств достижения поставленной цели (*sic!*) папа полагал усовершенствование образовательной подготовки клира (конечно же — в нужном духе — С.Г.), что в совокупности с соблюдением христианских нравственных норм способно было, по его убеждению, превратить учащуюся в семинариях молодежь в истинную надежду церкви²⁵.

По точному наблюдению А. Толочки, пределы взаимодействий и конфронтаций — культурных, политических, идеологических — изменчивы и подвижны, они не совпадают с административными рубежами, и историк, соответственно, должен это учитывать²⁶. Классический пример этому — действенное, закрепленное в международных договорах и искренне поддерживаемое российским обществом попечение о «православных братьях—славянах», пребывающих под властью Османской империи. В нашем же случае сошлемся на М. А. Максимовича, который в письме от 22 апреля 1840 г. просит Д. И. Зубрицкого написать для опубликования в «Киевлянине» статью о Львове, о начале его и состоянии в XVI—XVII вв., «о церквях замечательных», или же материал о «Галиции всей или Австрийской Руси Червоной и Карпатской (показав округи все, границы их, народонаселение, церковное состояние, наречия и проч.)». Стимулом для Зубрицкого должно было стать то, что его статьи «будут очень занимательны и примутся у нас с удовольствием большим и успехом»²⁷. Читательский интерес отображал, таким образом, социальный запрос и общественные настроения с их живым интересом, проявляемым к жизни соплеменников и единоверцев за пределами Российской империи.

Вышеперечисленные факторы предъявляли к исследованиям по церковно-исторической проблематике определенные запросы, некую «заданность» (выраженные прямо, или косвенно), что принуждало авторов соответствующих сочинений балансировать в пределах довольно широкой амплитуды аксиологических, эмоциональных, эпистемологических презумпций, колеблясь между полемической заостренностью и взвешенным, спокойным тоном, конфессиональной заангажированностью и внешней беспристрастностью, подбором «нужных» аргументов и поиском объективной истины.

Духовные искания и непосредственно связанные с ними гуманитарные научные исследования в различных регионах восточнославянского мира несли на себе весьма заметный отпечаток подобных подходов, проводивших зримый водораздел между своей собственной идентичностью и «инакостью» близлежащего романо-германского мира²⁸. Стремление нации отличаться от других, опираясь на свою уникальную систему мифов и символов-значений, следует воспринимать как проявление ее стремления к собственному бытию, а не только лишь как манифестацию озлобленности по отношению к другим²⁹. Обратимся для подтверждения сказанного к аутентичному источнику — воззрениям одного из столпов славянофильства

А. С. Хомякова, который в своей «Сущности западного христианства» (1853) стремился «дать возможность читателям понять нашу (т. е. — православную. — С.Г.) веру и логичность ее внутренней жизни», поелику «Россия доселе остается для западного мира страною почти неведомою; но еще более неведома христианам, следующим за знаменем римским или за хоругвью Реформы, религиозная мысль сынов Церкви»³⁰. Что любопытно, у французского издателя сочинения А. С. Хомякова — г-на К. Мейрюеса³¹ не возникало никаких сомнений в правомерности соотнесения вероисповедания и национальной/цивилизационной принадлежности, хотя он и колебался, принимая решение по поводу издания сочинения, которое «писано христианином, принадлежащим к русской церкви», ибо его автор «восстает в одно время против протестантства и против романизма»³².

Характеризуемое нами творчество трех дееписателей и историков составляет значительный интерес и с учетом вышеизложенных социокультурных контекстов, и с историографической точки зрения, относясь к познавательным моделям, представляющим различные периоды историографического процесса, однако сконцентрированным в пределах краткого промежутка времени, охватывающего чуть более полувека: с конца XVIII до середины XIX в. Кроме того, не случайно нами избраны авторы украинского происхождения (при осознании условности указанного этнического определения в рассматриваемое время), ибо именно на украинских землях процесс кристаллизации этнического самосознания шел нелинейно, охватывая далеко не все сразу историко-географические регионы страны, в которых степень эффективности усилий в поиске и нахождении своего этно-конфессионального «эго» была различной, разнохарактерной в зависимости от действительных исторических условий и разновременной.

Социальная самореализация Н. Н. Бантыш-Каменского, о которой мы поведем далее речь, осуществлялась в России. Д. И. Зубрицкий, постоянно проживая в Восточной Галиции, поддерживал тесные контакты с представителями российского научного мира³³. Это же, хотя и в меньшей степени, касалось М. М. Лучкая. То есть, с учетом заметной, а временами — тесной и интенсивной кооперации познавательных усилий ученых целесообразно все-таки оперировать понятием восточнославянских историографий — русской и украинской, находящихся в динамичном взаимодействии.

На первое же место с точки зрения хронологии историографического процесса следует поставить дееписателя из Закарпатья, униатского священника Михаила Михайловича Попа-Лучкая (1789–1843). К характеристике ситуации в крае вполне применимы впечатления и мысли Я. Ф. Головацкого, высказанные им по несколько иному поводу в его знаменитой статье «Положение русинов в Галиции» (1846): «Именно низшее духовенство живет с народом, делит с ним радость и горе и стремится по возможности идти вперед. Именно то малое, что сделано на ниве национальной литературы, пришло от низшего духовенства — на нем покоятся все будущее»³⁴. Справедливости ради, отметим, что имелись и иные, не столь оптимистичные описания действительности. А. В. Духнович, рассказывая в письме тому же Я. Ф. Головацкому от 25 мая 1853 г. о состоянии просвещения в Угорской Руси, жаловался на застой культурной жизни и индифферентность местной интелигенции: «Но нет надеи, бо дуже смадяршилися, все русское им простое видится,

и читати не будет. Священники дома с женами и детьми по-мадярски мандыкают, бо то их просвещение есть»³⁵. По всей видимости, в наличии имелись и та, и другая саморепрезентации представителей интеллектуального слоя края, преимущественно — из духовного сословия. Ведь сам Духнович принадлежал к поколению знаменитых угорорусских «будителей», немало внесших в благородное дело просвещения народа.

Закарпатье тех времен представляло собой отдаленный уголок Австрийской империи, хотя мы и не можем говорить о том, что это была такая себе *terra incognita*. Д. И. Зубрицкий в письме местному священнику и публицисту И. Раковскому от 2 апреля 1852 г. патетически нарек Угорскую Русь (по тогдашней терминологии) «срединой колыбели Славянщины»³⁶. Известные в ученых кругах лица и начинающие исследователи (причем не только из России), да и просто путешественники, интересующиеся состоянием дел в славянском мире, проникали в самые отдаленные и труднодоступные местности, в том числе и на Закарпатье, в поисках впечатлений, а также материала для своих научных студий и публицистических опытов (фольклора, неиспорченных образчиков народной словесности, обрядов и обычаяев, исторических источников и т. д.). Угорскую Русь в первой половине XIX в. посещали В. Б. Броневский, автор известного «Путешествия от Триеста до Санкт-Петербурга в 1810 г.», поляк Анджей Кухарский (1828), Н. И. Надеждин (1841), И. И. Срезневский (1842), Я. Ф. Головацкий (несколько поездок в 1830–1840-х гг.). О необходимости сравнительного изучения угорорусских говоров и местного фольклора писали в своих статьях и письмах фигуры первой величины тогдашней славистической науки — И. Добровский, П. И. Кеппен, Ф. Челаковский, П. Й. Шафарик, П. И. Прейс, М. П. Погодин и многие другие³⁷.

Источниками европейской учености в крае, где «все ограничивалось самим необходимым; даже и это первое сжималось сколько возможно»³⁸, были духовные семинарии, дававшие, впрочем, более-менее пристойный уровень образования, который, при достаточной настойчивости, мог стать трамплином для значительного развития первично полученных образовательных навыков. Так случилось и с нашим героем, который обучался в гимназии в Орадеа, а позже — в знаменитом Барбереуме в Вене, вернувшись «до отчизны с немалой похвалой»³⁹, как отмечал его биограф В. Гаджега. По просьбе князя Лукки Карла Людовика Бурбона, который решил завести в своих владениях церковь греко-восточного обряда при посредничестве отца Иоанна Фогораши, священника при церкви Св. Варвары в Вене, Лучкай в 1829 г. отправился в Италию, где усовершенствовался в той специфической сфере знаний, которая отвечает понятию церковной латинской учености. Название его главного исторического труда длинно и велеречиво — «История карпатских русинов церковная и светская (древняя и новая вплоть до наших времен)», напоминающая нам писания Григория Турского, Бэды Достопочтенного, церковных дееписателей-эрuditов XVI–XVII вв. и иных авторов подобного типа.

М. М. Лучкай, начав, как и полагается, с древнейших времен, с момента появления славян на исторической арене, представляет на 1437 страницах последовательное изложение прошлого Закарпатья и смежных регионов «в отношении церковном и светском». «История карпатских русинов» пестрит ссылками на различные литературные источники, среди которых — славянские и венгерские летописные

тексты, произведения римских, средневековых латинских авторов, эрудитов XVI–XVII вв., авторитетные сочинения современных ему ученых, в частности «История государства Российского» Н. М. Карамзина, труды А. Л. Шлецера и т. д. Широко используются различные документальные материалы, прежде всего акты из местных архивов, в обработке каковых историки церковно-эрuditского направления имели немалый опыт, частично усвоенный Лучкаем в бытность его пребывания в Италии. Таким образом, автор «Истории карпатских русинов» неплохо осведомлен и подготовлен для решения поставленной им познавательной задачи.

Содержание источников передается им с изрядной долей критичности. С не скрываемым негодованием Лучкай пишет об измышлениях венгерских историков, в частности часто цитируемого им И. Горвата⁴⁰, который «желает присвоить венграм целую античную историю и все, что издавна существует как факты истории, приписать венграм»⁴¹. Западный мир, в противовес славянскому, в исполнении Лучкая, воплощен, таким образом, в находящейся вблизи Венгрии. Предпринимаются попытки также опровергнуть воспроизведимые в средневековых источниках баснословия. Происхождение Рюрика от римского императора Августа, или же пришедшего на Закарпатье в XIV в. подольского князя Федора Корятовича — от славного римского рода Колонна, так же, как и версии о божественном происхождении древних племен, Лучкай рационалистически поясняет перегибами, свойственными историческому сознанию наций. По его словам, «дело представлялось поэтически, выдумывались первоистоки и достоинства, героические поступки и древность. Во все это нации так легко верили и воспринимали, как и отдельные лица»⁴². Однако, речь не идет об использовании научного критического метода, свойственного историописанию периода романтизма. Лучкай демонстрирует несомненное владение рационалистической критикой, характерной для просветительской историографии, в основе которой — здравый смысл, сравнение различных версий, известных автору с достаточной степенью начитанности по предмету его интереса.

Кроме того, критика Лучкая носит избирательный pragmatичный характер. Стремясь опровергнуть представленные в венгерской историографии «мифы происхождения», он впадает в иную крайность, которую мы бы назвали славяноцентризмом⁴³. Ссылаясь на местные оронимы и гидронимы, автор «Истории карпатских русинов» стремится доказать исконно славянскую принадлежность Закарпатья. Более того, в качестве «достойного ответа» он выстраивает свои рассуждения таким образом, что это, дескать, венгры позаимствовали у славян форму правления, государственные институты, имена князей и вообще в древности они были представителями славянской культуры в силу контактов на своей прародине с хазарами, которые, по его убеждению, относились к славянам⁴⁴. Упражнения с такими названиями, как «карпы», «Карпаты», «хорваты»⁴⁵ свидетельствуют о практиковании способов аргументирования, также свойственных просветительской историографии. Впрочем, этимологический метод критики источников был хорошо известен со времен Ренессанса и широко использовался в эрудитской историографии, будучи унаследованным эпохой Просвещения. Одновременно излагаются уже ненадежные к тому времени версии славянского происхождения скифов, сарматов, гетов, карпианов, языгов, хазар. Правда, Лучкай сделал весьма уместную оговорку о том, что он предлагает не более, как свои соображения, ибо вопрос

происхождения этих племен настолько сложен, что «если бы его кто-либо счастливо разрешил, другое солнце засияло бы на свете, потому что оный осветил бы не-проницаемый мрак и немедля бы решил многочисленные догадки»⁴⁶.

И тут мы подходим к основному побудительному мотиву, обусловившему учёный интерес Лучкай. В условиях настойчивых и длительных попыток эгерского католического епископа подчинить себе мukачевскую греко-католическую епархию⁴⁷ Лучкай, на фоне широкой исторической панорамы, стремится доказать право последней на автономное существование, опирающееся на специфическое обоснованное историческое прошлое всего региона в целом и давность христианизации местного русинского населения еще задолго до прихода венгров в Среднедунайскую низменность⁴⁸. Без какой бы то ни было тени сомнения, в качестве соответствующего аргумента используется ссылка на фальсификат — грамоту князя Федора Корятовича 1360 г. об основании им мukачевского монастыря, с передачей ему доходов с трех близлежащих сел⁴⁹. Не лишенная колоритности борьба за инвеституру в локальном масштабе имела важнейшее значение для исторических судеб населения Закарпатья, ибо ее благополучный исход способствовал сохранению греко-восточного обряда, а следовательно — и традиционной идентичности его населения. Лучкай внес посильный вклад в эту борьбу доступными ему средствами, не забыв использовать истины из арсенала религиозно—нравоучительных принципов, ибо ему свойственны искренняя симпатия и сострадание к тяжелому положению народа, что мы можем встретить и у средневековых дееписателей. В «Церковных беседах» Лучкай пишет: «Сердце наше от природы так есть устроенное, что при скорби ближнего не может быть хладное. Аще ближнему горе есть и мы засмущаемся, смотревше болезнь ближнего и наше сердце болизнь протикает»⁵⁰.

Таким образом, написанная после 1829 г. «История карпатских русинов» является одним из позднейших в европейской литературе образцов эрудитского историописания с анналистической формой изложения⁵¹, отразившего на себе влияние просветительских принципов рационализма и pragmatизма⁵². Тем более, что он был создан в специфических условиях изолированного региона восточнославянского мира, где интеллектуальные процессы хотя и не были целиком оторваны от доступа к европейскому опыту, тем не менее, развивались со значительным запаздыванием, в несколько устаревших ко времени появления продуктов интеллектуального творчества формах и построениях сюжета.

Своеобразным продолжением еще одного спора, на сей раз конца XVI — первой половины XVII в. между сторонниками и противниками унион православной и католической церквей является труд одного из ближайших сотрудников академика Г. Ф. Миллера по Московскому архиву Коллегии иностранных дел, действительного статского советника Николая Николаевича Бантыш-Каменского (1737–1814), представителя казацкого старшинского рода молдавского происхождения, выдвинувшегося по службе еще в екатерининские времена⁵³. 8 мая 1800 г. он занял должность управляющего этим архивом. Сочинение Н. Н. Бантыш-Каменского, опытного и известного к тому времени документоведа и археографа, «Историческое известие о возникшей в Польше унион с показанием начала и важнейших, в продолжение оной чрез два века приключений, паче же о бывшем от римлян и униатов на благочестивых тамошних жителей гонении» завершено, что показательно,

в 1795 г. и издано в Вильно в 1805 г. Об обстоятельствах появления этого произведения его сын (и одновременно биограф) Дмитрий Николаевич сообщил следующее: «1794го года новый был взложен на него труд, по Высочайшему повелению. В сем году в Мае месяце получил он от друга своего Алексея Ивановича Мусина-Пушкина (бывшего в то время Обер-Прокурором Святейшего Синода), письмо уведомляющее, что Государыня Императрица, желая иметь сведение об Унатах Польских, поручила ему отыскать, кто бы мог Ей изъяснить о сих людях? И что он на слова Императрицыны отозвался: «Что друг его, находящийся при Московском Коллегии Иностранных дел Архиве, Коллежский Советник Бантыш-Каменский может исполнить сие препоручение; на что и последовало Высочайшее соизволение»⁵⁴. Несомненной причиной возникновения у Екатерины II подобного желания было присоединение в результате разделов Польши значительных территорий с многочисленным населением, исповедующим униатство. Заказ монархии был выполнен в рекордно краткий срок — до августа 1794 г.⁵⁵

Источниками для создания этого произведения, по сообщению самого автора, послужили акты из Московского архива коллегии иностранных дел, различные документы в изданиях, а также отечественные и иностранные сочинения по теме исследования, свидетельствующие об обширной эрудции автора. В книге дается краткий обзор предшествующих попыток склонить православных, прежде всего восточных славян, к принятию латинских догматов и к признанию папы Римского вселенским повелителем христианской церкви. Первые подобные попытки отнесены историком к началу XIII в., ко временам правления галицко-волынского князя Романа Мстиславича⁵⁶, что соответствует исторической действительности.

Красной нитью через все сочинение Н. Н. Бантыш-Каменского проходит стремление обрисовать ватиканский обман, хитрость, насилие, коварство и неистовую ненависть к православию, руководствуясь которыми Рим подвигнулся поддержать подлую инициативу ряда иерархов-отщепенцев, исшедших из лона православной матери-церкви в 1596 г. Таков общий контекст книги, представляющей собой некое квадратное уравнение, в которой намерения автора задекларированы даже не на первых страницах, а в самом ее названии.

Однако мы не можем отнести ее к полемической литературе, несмотря на то, что она достаточно тенденциозна. Это обстоятельно документированное историко-политическое произведение, хоть и написанное по заказу, то есть по предварительно заданному направлению изложения, тем не менее, демонстрирующее, что перед нами современная, как для рубежа XVIII–XIX вв., модель историописания. Во-первых, Н. Н. Бантыш-Каменский придерживается генетического историцistского подхода, стремясь показать корни исследуемого им предмета. Во-вторых, мы наблюдаем соответствующее используемым им историческим источникам изложение фактической стороны событий, свойственное бытующим в романтической историографии параметрам дееписательства. Много фактов вводится в оборот впервые, однако их подбор выглядит односторонним, отпрепарированным, и далеко не все сформулированные Н. Н. Бантыш-Каменским суждения бесспорны. Это и понятно, ведь его сочинение является заказным. В-третьих — православие сопрягается с идентичностью греков, а потому и «россиян» (неоднократно употреблено даже определение греко-российской веры⁵⁷), в то время как римская

церковь — с западным миром, что несколько предваряет известное учение о борьбе двух стихий — романо-германской и славянской, как основной сюжетной линии европейской истории в трактованиях многих исследователей первой половины XIX в. Опять же, учеными средствами из арсенала профессиональной историографии Н. Н. Бантыш-Каменский решает вполне определенное, четко сформулированное властью задание — составить историческую справку об унии, дабы подготовить надлежащим образом ее ликвидацию, что и произошло в 1839 г. на украинском Правобережье и в Белоруссии⁵⁸. Тем более, что первые попытки возвратить «блудных сынов и дочерей» «в лоно прародительской православной веры, дабы пребывать отныне в послушании Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода»⁵⁹, были предприняты на новообретенных землях уже в 1794 г.

Конечно же, тщетными будут попытки читателя найти в книге Н. Н. Бантыш-Каменского глубокий анализ причин и предпосылок, способствовавших утверждению унии церквей. За кадром остались такие весомые соображения, как заинтересованность центральной власти Речи Посполитой в обращении «схизматиков» в латинскую веру, дабы они не обращали своих взоров на восток, где находилось единоверное Московское государство. Ничего не говорилось также о том удручающем состоянии хаоса и анархии, в каковом пребывала православная церковь во второй половине XVI в. и которое сторонники унии, в частности, владимирский епископ (впоследствии киевский униатский митрополит) Ипатий Потий и игумен Дерманского монастыря Мелетий Смотрицкий (перешел в унию в 1627 г.), так красочно живописали в своих полемических сочинениях⁶⁰. Даже митрополит Макарий (Булгаков), известный историк церкви, характеризуя ситуацию накануне событий конца XVI в., не счел нужным скрывать то, что не только в действиях королей Польши и кознях католиков суть проблемы. Одной из главных причин упадка «западнорусской» церкви, ее внутреннего разложения на протяжении XVI в., по мнению Макария, стала практика раздачи высших церковных должностей королем и его советниками светским лицам аристократического происхождения, в результате чего во главе церкви оказывались люди равнодушные к ней и ее делам. И на высоком церковном посту они продолжали вести прежний образ жизни (некоторые из них даже не желали принимать духовный сан), не занимались своими пастырскими обязанностями и рассматривали свои церковные должности прежде всего как источник обогащения⁶¹.

Однако достаточно места в сочинении Н. Н. Бантыш-Каменского нашлось для показа тех субъективных побудительных мотивов, которыми руководствовались православные церковные иерархи, изъявившие желание перейти в подчинение папе Римскому. Не без намерения представить эти мотивы в самом низменном виде, Н. Н. Бантыш-Каменский повел речь о многих, мягко говоря, несоответствиях нравственного облика архиереев Украины и Белоруссии нормам христианской морали. Как раз накануне Брестской унии константинопольский патриарх Иеремия отрещил от сана киевского митрополита Онисифора Девочку за двоеженство. Аналогичным грехом, по словам историка, был запятнан один из наиболее активных ревнителей унии луцкий епископ Кирилл Терлецкий. Соответственно, архиереи с новым митрополитом Михаилом Рогозой, «паче же всех помянутый Кирилл», опасаясь, дабы константинопольский патриарх «не предпринял когда-либо

учинить и с ними то же, что с митрополитом Онисифором, надержанном 1595 года в Киеве Соборе усоветовали предаться Папе, и принять догматы римского исповедания»⁶². При всей поверхностности изложенных Н. Н. Бантыш-Каменским предпосылок унию, в отсутствие на соответствующих страницах его сочинения серьезной аналитики вопроса мы вынуждены напомнить, что любое историческое событие, сколь бы оно ни было значимым или незначительным, является деянием конкретных людей, руководствующихся в большей или меньшей степени собственными субъективными побуждениями. Посему, среди различных мотивов перехода в унию вполне могли присутствовать и те, о которых вел речь Н. Н. Бантыш-Каменский, черпающий конкретику событий в многочисленных источниках.

Хотя это и не отменяет того факта, что его заказное сочинение имеет тенденциозный и необъективный характер, а также демонстрирует гальванизацию конфронтационных настроений в отношении униатов, ибо в силу изменившихся обстоятельств возникли предпосылки взыскать с них весь тот ущерб, который столетиями причинялся ими православному населению Речи Посполитой.

Галицкий исследователь-аматор Денис Иванович Зубрицкий (1777–1862), идейный лидер возрожденческого русского движения в этом крае при всей своей личной скромности заслуженно считается ведущим историком, этнографом и архивистом Западной Украины первой половины XIX в. В письмах О. М. Бодянскому, который занимался вопросом издания сочинений почтенного галицкого коллеги, выбирая в качестве редактора «Чтений в Обществе истории и древностей российских» «людей и вековые сочинения», изобилуют преуменьшающие пассажи по поводу несовершенства его «мараний», «незрелых безделиц», написанных к тому же скверным языком и т. д.⁶³ Однако, Зубрицкий излишне скромен, ибо его сочинения представляют собой проблемные или обобщающие, опирающиеся на солидную и критически обработанную источниковую базу, стильные в литературном отношении наработки, в основном, соответствующие требованиям качества историописания периода романтизма. И среди них — сочинения по церковной истории или же затрагивающие ее в существенной степени.

В «золотой век» своего многогранного творчества, начавшийся в 1830-х гг., Зубрицкий опубликовал целый ряд работ, посвященных культурной и церковной жизни православного населения Восточной Галиции и имеющих, по словам В. Р. Ваврика, огромное значение⁶⁴. Среди них — исследования по истории Львовского Успенского братства, Ставропигийского института о состоянии просвещения и издательско-типографского дела в крае. Отдельные его студии впоследствии переводились на русский язык и публиковались в российских научных и научно-публицистических изданиях, что стало возможным благодаря очному знакомству с М. П. Погодиным в 1842 г. и заочному — с О. М. Бодянским в 1846 г.⁶⁵

Имея достаточный опыт работы с документами во время пребывания на административных должностях, Зубрицкий, по сути, спас Ставропигийский архив, до того целиком запущенный, упорядочив его документальные фонды. На протяжении 1843–1844 гг. по поручению городских властей Львова он пересмотрел и систематизировал бумаги магистратского архива. Доступ к документам дал историку возможность разработки дотоле малоизвестных или же искаженных страниц прошлого Восточной Галиции, а также позволял обмениваться выписками и копиями

с коллегами, обнародовать отдельные интересные находки. Так, в 1844 г. по завершении работ в магистратском архиве Львова он опубликовал хронику города⁶⁶, а в 1852 г. в издании Временной комиссии по разбору древних актов при Киевском генерал-губернаторе — 14 грамот из собрания Львовского Ставропигийского братства, начиная с учредительной грамоты антиохийского патриарха Иоакима 1586 г.⁶⁷ По признанию Б. Н. Флори, благодаря этим публикациям уже упоминаемому митрополиту Макарию удалось осветить некоторые важные аспекты положения православного населения и православного духовенства в границах Польского королевства в 9 томе его «Истории русской церкви»⁶⁸.

Зубрицкий вынашивал замысел подготовить историю своего края под его древним наименованием Червонной Руси, освещая ее под углом исторического единства с иными частями восточнославянского пространства. В наброске письма Зубрицкого Бодянскому, датированном 8 мая 1846 г., сообщается о необходимости пробуждения национального чувства населения региона. Автор, и сам позиционирующий себя как частицу великого русского племени, отмечает, что «может быть слово, хотя и неполное, было для Галиции кстати»⁶⁹. Свой труд он планировал довести до 1772 г., т. е. до включения Галиции в состав Австрийской империи в результате Первого раздела Речи Посполитой, о чем свидетельствует предложенная им периодизация изложения будущего сочинения⁷⁰.

Замысел был реализован не полностью и не в том виде, как вначале предполагалось. Из печати вышло несколько неравноценных по объему работ. Речь идет прежде всего об «Очерке истории народа русского в Галиции и иерархии церковной в том же королевстве», доведенном до 1492 г. Первая часть его была издана на польском языке во Львове в типографии Ставропигийского института в 1837 г. Остальные же никак не могли пройти чистилище австрийской цензуры. Указанное сочинение, в переводе на русский язык под названием «Критико-историческая повесть временных лет Червоной или Галицкой Руси», вышло отдельным изданием в 1845 г. на «иждивение» Общества истории и древностей российских в целях, сформулированных переводчиком и, как ныне бы говорилось, ответственным редактором О. М. Бодянским: «Произведение это заменит нам, хотя несколько, нашу, в буквальном смысле, бедность сведений о братьях наших, таких же, во всех отношениях русских, как и мы, но непростительно забытых нами и нашими историками, географами и т. п.»⁷¹. Буквально на ходу опровергаются мнения польских и вторящих им австрийских авторов, «с изумительным упорством и перекором истине» стремящихся провести мысль о том, что «Русь Западная и Южная ни в чем никогда не походит на Русь Северную и Восточную»⁷². По мнению самого Зубрицкого, подобные предвзятые мнения возникли по той причине, что «один переписывал другого», и «никто не коснулся источников»⁷³.

Для этого произведения свойственным является стремление доказать единство русского племени, составляющей частью которого, кроме великороссов, малороссов, белорусов, являются также представители локальных этнических групп, в частности русины Червонной Руси. Все они издревле проживали на занимаемых ими землях, имеют одно происхождение, пребывали в составе некогда могущественного и приводящего в трепет соседей Древнерусского государства и исповедовали одну веру. Ведя речь обобретении христианства, автор намеревается доказать

его гораздо более раннее появление, нежели со времени крещения Руси князем Владимиром. Аргументы Зубрицкого, вызванные его патриотическим порывом, не слишком убедительны и касаются появления христианства у славян вообще. Некоторые из них носят предположительный характер, как, например, суждение о том, что после разрушения уграми Великоморавского государства часть последователей первоучителей Кирилла и Мефодия «укрылась в ближайшей, соплеменной им, Русской стороне»⁷⁴.

Впрочем, отдельные наблюдения Зубрицкого, со ссылками на источники, весьма любопытны и содержательны. Сообщая о распространении восточнославянского этнического массива западнее тех мест, где таковой находился в его время, он упомянул о существовании в Кракове церкви Св. Креста, где служба велась на славянском языке согласно греческому обряду еще в XIII в.⁷⁵ Полагая, что давняя область расселения адептов восточного обряда, подчиненных «Русской Перемышльской епархии», простиралась до самой Вислы, Зубрицкий задал возникающий в связи с этим вопрос: куда же все они подевались? И сразу же на него ответил: «Разумеется, другого ничего не остается думать, как что обитатели равнин между Вислой, Вислой и Дунайцем, приняли Латинскую веру, а с ней и язык Польский»⁷⁶, т. е. — ассимилировались⁷⁷. Таков, в общих чертах, лейтмотив «Критико-исторической повести временных лет Червоной или Галицкой Руси».

Ее логичным продолжением стали такие меньшие по формату работы, как «Начало унии» и «Галицкая Русь в XVI столетии», опубликованные на страницах «Чтений в Обществе истории и древностей российских», соответственно, в 1848 и 1862 гг. Параллельно им, с 1852 г. в типографии Ставропигийского института издавалась объемная «История древнего Галичско-Русского княжества». На работе «Начало унии», отвечающей исследуемому нами вопросу, остановимся поподробнее. Авторитетный знаток «унийной» проблематики М. В. Дмитриев полагает, что она «носит очень поверхностный характер»⁷⁸. Несомненно, что с учетом накопленного на сегодня опыта изучения проблемы — это так. В то же время современник Зубрицкого М. И. Коялович, сам занимавшийся этим вопросом, не без некоторого восхищения высказался, что его труды «служат указанием нового пути в исследовании литовских уний»⁷⁹.

Денис Иванович начал свое исследование с представления общесторического контекста, на фоне которого разворачивались события, связанные с подготовкой соединения церквей в 1595—1596 гг., не позабыв специально отметить значение Люблинской унии 1569 г., приведшей к созданию Речи Посполитой⁸⁰, которую вовсе обошел вниманием Н. Н. Бантыш-Каменский. Оправдывая душепискупительную риторику инициаторов церковной унии, Зубрицкий сформулировал резонный, несколько даже саркастический вопрос: «Если б только желание спасти души человеческие водило теми, которые приняли на себя достижение этой цели, то почему бы им не обращать также и жидов, которых такое множество в Польше, татар в Литве и караимов на Руси? ...Занимались только русскими христианами. Стало быть, тут была и государственная причина»⁸¹. Она состояла в том, что в условиях постоянных притеснений от поляков-католиков русины с надеждой обращали свои взоры на север к своим одноплеменникам и единоверцам. Единственным средством прервать эту связь было введение унии, которая бы «навсегда произвела

между ними разрыв и породила взаимную вероисповедную ненависть⁸², что, в конечном итоге, и произошло. Зубрицкий, конечно же, вполне убедителен, выстраивая подобные умозаключения.

Достаточно места в «Начале унии» нашлось мотивам отношения к ней со стороны магнатского сословия и шляхты, то есть тех социальных слоев, с которыми власть имущие Речи Посполитой должны были объективно считаться. Зубрицкий писал о том, что «униатское дворянство толпами перешло в латинскую веру, внутренне уверяя себя, что вероисповедное сомнение и зазрение совести теперь примирены и уже больше не существуют, а дети этого дворянства забыли или стыдились вспомнить, что отцы их были русины»⁸³. В традициях романтической историографии с ее индивидуализирующей эпистемологией были представлены колоритные характеристики тех, кто имел непосредственное отношение к реализации униюного проекта. К неприглядному облику епископа Кирилла Терлецкого, человека «изворотливого и речистого», о котором вел речь Н. Н. Бантыш-Каменский, Зубрицкий прибавил также почерпнутые из источников данные о его причастности к смертоубийству и порче монеты. Однако он так «искусно подделался» к константинопольскому патриарху Иеремии, что тот, уезжая из Польши, удостоил епископа Кирилла титулом экзарха, т. е. своего наместника на Руси⁸⁴.

В качестве финального тезиса обратимся к авторитету М. Фуко, который полагал, что основополагающие коды любой культуры, управляющие ее языком, ее схемами восприятия, ее обменами, ее формами выражения и воспроизведения, ее ценностями, иерархией ее практик, сразу же определяют для человека эмпирические порядки, с которыми он будет иметь дело и в которых будет ориентироваться⁸⁵. Вопрос пробуждения в народе этнического самосознания Зубрицкий понимал через призму единения восточного славянства, что и придавало его научно-просветительской деятельности русофильский контекст. Именно такой подход опосредовал систему взглядов и идей ученого и придавал ей законченный и непротиворечивый характер. Синтез православной и национальной русско-славянской идентичности как естественное явление, опирающееся на историческую основу, у Зубрицкого нашел свое воплощение в описательной модели изложения им исторических событий с достаточно глубоко и всесторонне аргументированными суждениями. Это становится особенно заметным в сравнении с работой Н. Н. Бантыш-Каменского по одной и той же проблеме. Соответственно, сочинения Зубрицкого мало в чем уступают иным образцам гранд-нarrатива эпохи романтизма, хотя к объективизму в стиле Л. фон Ранке историк не тяготел.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лёмметр Н. Заключение // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Под ред. М. В. Дмитриева. М., 2008. С. 299.

² Авторство этого произведения, переиздававшегося более 30-ти раз и длительное время служившего учебником «русской истории», во многих случаях приписывается архимандриту Киево-Печерской лавры и ректору Киево-Могилянской коллегии Иннокентию Гизелю. Веские сомнения по этому поводу представил в свое время еще М. А. Максимович, который выявил, что первые три издания «Синопсиса» печатались «с благословения» И. Гизеля,

что отнюдь не предполагает его обязательного авторства, ибо многие книги лаврской типографии выходили из печати с такой припиской. Далее, в 1920 г., А. С. Лаппо-Данилевский тщательно рассмотрел многочисленные фактические несообразности этого сочинения. Наконец, известный историк М. И. Марченко в своем фундаментальном исследовании по украинской историографии (1959 г.) весьма убедительно писал о том, что высокообразованный, знакомый с современной ему исторической литературой И. Гизель не мог допустить такого поверхностного изложения прошлого, изобилующего множественными грубыми даже для того времени фактическими ошибками, каковое имеется в «Синопсисе». Кроме того, по мнению М. И. Марченко, слишком уж прямолинейное обоснование исторических прав России на владение Украиной не соответствовало политическому мировоззрению И. Гизеля. (*Марченко М. Українська історіографія* (з інтелектуальної спадщини). Київ, 2011. С.140–142).

³ Сапожников О., Сапожникова И. Предисловие // Мечта о русском единстве. Киевский синопсис (1674). М., 2006. С. 32–33.

⁴ Тойнбі А. Дж. Дослідження історії. У 2 тт. Т. 2. Скорочена версія томів VII–Х Д. Ч. Сомервелла. Пер. з англ. Київ, 1995. С.146–147.

⁵ Метафора «собирательства» частей некогда утраченного единого русского православного мира, как продолжения дела князя Ивана Калиты, пребывала в обиходе вплоть до Первой мировой войны, когда Россией были предприняты попытки овладения Восточной Галицией и Северной Буковиной, где, по распространенному убеждению, под австрийским гнетом томились православные братья и единоплеменники.

⁶ Общеизвестно, сколь важную роль играли религиозные факторы в национально-освободительной войне украинского народа середины XVII в. Гетман Б. Хмельницкий в заключенных с поляками соглашениях, в частности в Зборовском договоре 1649 г., как и его преемник гетман И. Выговский в Гадячском договоре 1658 г., предусматривали искоренение униан, изгнание иезуитов и католического духовенства, а также полное восстановление исконных прав православной церкви на территории распространения их власти.

⁷ Костомаров Н. И. Епифаний Славинецкий, Симеон Погоцкий и их преемники // Костомаров Н. И. Исторические произведения. Автобиография. Киев, 1990. С. 313.

⁸ Когут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України / Пер. з англ. Софії Грачової. К., 2004. С.78.

⁹ Харлампович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. I. Казань, 1914. С. IV–V.

¹⁰ Там же. С. VII.

¹¹ Магочай П.-Р. Україна. Історія її земель та народів. Ужгород, 2012. С.309.

¹² Когут З. Вказ. твір. С.78.

¹³ Среди украинского православного духовенства можно определить представителей обеих политических ориентаций.

¹⁴ Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націстворення. Київ, 2000. С. 34.

¹⁵ Западные окраины Российской империи / Науч. ред. М. Долбилов, А. Миллер. М., 2007. С.58.

¹⁶ Saunders D. The Ukrainian Impact on Russian Culture. 1750–1850. Edmonton, 1985. P.5.

¹⁷ Кравченко В. В. Нариси з української історіографії епохи національного відродження (друга половина XVIII — середина XIX ст.). Харків, 1996. С.34.

¹⁸ А. Дж. Тойнби очень точно подметил, что, пытаясь наравне соревноваться с либерализмом Запада, Россия должна была представать как охранитель веры (Тойнбі А. Дж. Вказ. твір. Т. 2. С. 147). Наступлению либерализма она, как общеевропейский оплот легитимизма, в качестве адекватного ответа противопоставила традиционные консервативные максимы, среди которых религиозные ценности играли едва ли не главенствующую роль.

¹⁹ Этот взгляд ведет свое начало еще со времен интенсивной полемики между ревнителями православия и униатами, которую в более широком понимании можно также трактовать как дискуссию по поводу соотнесений и противопоставлений по отношению к воображаемой идеальной модели этно-конфессиональной идентичности. Один из ее активных участников Захария Копыстенский в своем трактате «Палинодия, или книга обороны» (1621–1622) вел речь о трансцендентном царстве истинной веры, к которой Господь решил призвать «народ северный, народ российский» и «в церковь святую ввести». Полагая, что это царство является «отечеством» именно для целых народов, Копыстенский выражал убеждение, что по своему изначальному крещению все вообще славяне являются православными, людьми Восточной церкви. Более того, славяне, по его мнению, — это единственные потомки Иафета, и только им сужено быть в Церкви Божьей (*Неменский О. Б. Русская идентичность в Речи Посполитой в конце XVI — первой половине XVII в. (по материалам полемической литературы)* // *Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе*. Под ред. М. В. Дмитриева. М., 2008. С. 191–192).

²⁰ Лаптева Л. П. История славяноведения в России в XIX веке. М., 2005. С. 204.

²¹ Неменский О. Б. Указ. соч. С. 193–195.

²² Копистенський З. Палінодія або книга оборони [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://izbornyk.org.ua/biletso/bilo06.htm>

²³ Lozoviuk P. Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě. Pardubice, 2005. S. 37, 45.

²⁴ В современных же интерпретациях иерархическая подчиненность католическому Риму также рассматривается как своеобразный «мостик» в западноевропейскую культурно-цивилизационную среду, что тоже имеет определенный смысл. Этого взгляда придерживалася, в частности, А. Дж. Тойнби.

²⁵ Студинський К. З кореспонденції Дениса Зубрицького (pp. 1840–1853). Відбитка з XLIII т. Записок Наукового Товариства ім. Шевченка. Львів, 1901. С. 13.

²⁶ Толочко О. Уроки Едварда Кінана // Кінан Е. Російські історичні міфи. Пер с англ. Київ, 2001. С. 10.

²⁷ Студинський К. З кореспонденції Дениса Зубрицького (pp. 1840–1853). С. 28.

²⁸ С этой точки зрения довольно симптоматичным выглядит распространенное в XIX в. в славянофильских кругах восприятие поляков-католиков как изменников славянскому делу.

²⁹ Томпсон М. Ева. Трубадури імперії. Російська література і колоніалізм. Пер. з англ. М. Корчинської. Київ, 2008. С. 30.

³⁰ Хомяков А. С. Сущность западного христианства. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. Б.м., 1874. С. 13.

³¹ Предисловие издателя было помечено октябрем 1853 г.

³² Мейрюес К. и Ко. Заметка издателей французского подлинника // Хомяков А. С. Указ. соч. С. 7.

³³ Зубрицкий был идеальным вдохновителем группы восточногалицких русофилов — поборников теории единого «общерусского» народа, составлявших так наз. «Погодинскую колонию». Своё название эта группа получила в силу тесных контактов с российским историком М. П. Погодиным — известным ревнителем дела славянской взаимности и, в то же время, убежденным сторонником концепции «официальной народности».

³⁴ Holowacký J. Die Zustände der Russinen in Galizien: Ein Wort zur Zeit von einem Russinen. Leipzig, 1846. Отд. оттиск из: Jahrbuch für slavische Literatur, Kunst und Wissenschaft. 1846. Heft 9. S. 17.

³⁵ Цит. по: Мазурок О., Мандрик І. Передмова // Вчені Росії про Закарпаття. Із карпатознавчої спадщини. Упор. О. Мазурок, І. Мандрик. Ужгород, 2009. С. 11.

³⁶ Студинський К. З кореспонденції Дениса Зубрицького (pp. 1840–1853). С. 52.

³⁷ См. подробнее: Францев В. А. Обзор важнейших изучений Угорской Руси (Из отчета о заграничной командировке) // Вчені Росії про Закарпаття. Із карпатознавчої спадщини. Упор. О. Мазурок, І. Мандрик. С. 28–39.

³⁸ Срезневский И. И. Русь Угорская // Вчені Росії про Закарпаття. Із карпатознавчої спадщини. Упор. О. Мазурок, І. Мандрик. С. 178.

³⁹ Цит. по: Данилюк Д. Історія Закарпаття в біографіях і портретах. Ужгород, 1997. С. 121.

⁴⁰ Горват Иштван (1784–1846) — венгерский историк и археограф эпохи романтизма, университетский профессор в Пеште, автор многочисленных трудов по разным периодам венгерской истории, истоки которой он стремился отыскать во времена глубокой древности. С этой точки зрения многие его суждения и выводы являются откровенными фальсификациями, продиктованными патриотическими побуждениями.

⁴¹ Лучкай М. Історія карпатських русинів церковна і світська (давня і нова аж по наш час). Т. I. Від найдавніших часів до приходу мадярів у Язигію та Дакію. Ужгород, 1999. С.118.

⁴² Там само. С. 36.

⁴³ В этом смысле по своим подходам М. Лучкай достаточно близок к тенденции, проводимой в широко известном сочинении аббата монастыря на о-ве Млет вблизи Рагузы (Дубровника) Мавро Орбини «Книге историографии початия имене славы и разширения народа славянского и их царей и владетелей под многими именами и со многими Царствиями, Королевствами и Провинциями» (1601). Показательно, что на русском языке эта книга была издана в петровские времена в 1722 г., во время превращения России в результате успешной войны со Швецией в великую державу. Очень своевременно и к месту в то время было порассказать читателю о славянах, как о народе, который «озлоблял оружием своим мало не все народы во Вселенной... Иногда побежден бывал, иногда биючися в сражении, великим смертопобитием Римлянам отмщевал; иногда же биючися в сражении равен был». (Орбини Мавро «Книга историография початия имене славы и расширения народа славянского...». М., 2010. С.3–4). Лучкай не проявляет склонности усматривать основания для гlorификации славян в связи лишь с выдающимися успехами их оружия. Однако тенденция к возвеличиванию роли славян в истории просматривается у него довольно отчетливо. Оба автора, проводя этот подход, снижают порог критичности своих суждений: Мавро Орбини — в большей, а М. М. Лучкай — в меньшей степени.

⁴⁴ Жаткович Ю. Історія історіографії угорських русинів // Жаткович Ю. Праці з історії Угорської Русі. Ужгород, 2008. С. 222.

⁴⁵ Лучкай М. Вказ. твір. Т. I. С. 39. Отдельные этимологические „находки“ Лучкая весьма забавны. Венгерский термин „вар“ (крепость, укрепление) воспроизводится от славянского „тварь“ (лицо, или же созворенное). Византийский император Юстин — от Истиина, что по-славянски — справедливый. (Там само. С. 122, 125). Очевидно, что с достижениями современного ему языковедения, еще с конца XVIII в. разрабатывающего вопросы сравнительного изучения индоевропейских языков, Лучкай совершенно не знаком.

⁴⁶ Лучкай М. Вказ. твір. Т. I. С. 63.

⁴⁷ Эти попытки обосновывались рассуждениями многих венгерских историков о том, что Закарпатье стало заселяться славянским населением не ранее средневековья, лишь после обретения древними уграми своей новой родины в Среднедунайской низменности в конце IX в. Оправдение их М. Лучкаем, таким образом, было продиктовано не только лишь одним стремлением к научной истине в чистом виде.

⁴⁸ Лучкай М. Вказ. твір. Т. 2. Містить у собі статус цих країв від приходу мадярів по 1690 рік. С. 65.

⁴⁹ Там само. С. 146–161. Как указывается в рукописи монографии нашего коллеги — доцента кафедры истории Украины Ужгородского национального университета В. И. Фенича «Теодорів дарунок»: історичні дискурси у полоні однієї сумнівної грамоти», которой мы воспользовались с любезного согласия автора, латинские церковные круги Венгрии не могли

смириться с каноническим установлением самостоятельной Мукачевской епархии католиков восточного обряда, осуществленным в 1771 г. при содействии императрицы Марии-Терезии. В переписке между Эгером, Мукачево, Веной и Римом часто акцентировалось внимание на отсутствии фундационных грамот относительно Мукачевской епархии и монастыря на Чернечьей горе, что соответствовало истине. Таковая всплыла во время пребывания во главе диоцеза в 1689–1706 гг. архимандрита-епископа и апостольского викария Иосифа де Камелиса, который, упорядочивая дела епархии, не только смог получить подтверждение «пропавшей» и вновь обретенной грамоте князя Ф. Корятовича дипломом императора Леопольда I от 23 февраля 1693 г., но и вернуть в распоряжение монастыря-епископства «законно» принадлежавшую ему собственность. Сама же «грамота» была помещена на хранение в Кошицкий архив.

⁵⁰ Цит. по: *Данилюк Д.* Вказ. твір. С. 134.

⁵¹ Кроме используемых познавательных методов и способов изложения сюжета, это демонстрируется также склонностью М. М. Лучкая к антикварианизму. В третьем томе «Истории карпатских русинов» он поместил дневник уже упомянутого архимандрита-епископа Иосифа де Камелиса, не подвергая его при этом серьезной обработке. Этот источник, фактически, заменил собой пересказ событий конца XVII в.

⁵² В историографической литературе указывается, что философии рационализма историография обязана утверждением в ней принципа проблемности, проведением исследования по заранее сформулированным вопросам (*Бобкова М. С.* Западноевропейское историописание «эпохи катастроф». Учебное пособие. М., 2008. С. 65.), с чем мы, собственно и столкнулись, анализируя произведение М. М. Лучкая.

⁵³ Н. Н. Бантыш-Каменский по квалификационным признакам, обоснованным З. Коутом, является типичным ассимиляционистом, что возымело непосредственное влияние на его политическое мировоззрение и направленность научных взглядов.

⁵⁴ *Бантыш-Каменский Д. Н.* Жизнь Николая Николаевича Бантыш-Каменского. М., 1818. С. 27–28. Авторский стиль оригинала мы сохранили в неприкословенности.

⁵⁵ Там же. С. 28.

⁵⁶ *Бантыш-Каменский Н.* Историческое известие об унии. Б.м., 2001. (Репринт с издания 1864 г.). С. 6.

⁵⁷ Там же. С. 28, 58, 70, 105 и т.д.

⁵⁸ Рассмотренное явление не является уникальным даже для историографии XIX в. Во многом схожими побуждениями (хотя и при отсутствии специального «заказа») руководствовались, к примеру, представители так наз. малогерманской школы, обосновывавшие правомерность объединения Германии под эгидой протестантской Пруссии в середине XIX в. Великогерманский объединительный проект под главенством католической Австрии трактовался ими как реакционный и ультрамонтанский, не соответствующий тенденциям эпохи либерализма. При всем том, за редкими исключениями, историки-малогерманцы снискали репутацию высококвалифицированных и авторитетных профессионалов в своей области исследований (Г. фон Зибель, И. Г. Драйзен, М. Дункер, Т. Моммзен и др.).

⁵⁹ Цит. по: Церковный собор в Полоцке принимает акт о ликвидации унии. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.istmira.com/vtoraya-mirovaya-vojna/738-cerkovnyj-sobor-v-polocke-prinimaet-akt-o.html>

⁶⁰ *Турилов А.А., Флоря Б.Н.* К вопросу об исторической альтернативе Брестской унии // Брестская униония 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – первой половине XVII в. Ч. II. Брестская униония 1596 г. Исторические последствия событий. М., 1996. С.14–15.

⁶¹ *Флоря Б. Н.* Митрополит Макарий как историк Западнорусской Церкви. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/8780>

⁶² *Бантыш-Каменский Н.* Указ. соч. С.38–39.

⁶³ Ганус С.А., Мазурок О.С. О. М. Бодянский, Д. И. Зубрицкий и их переписка в кругу идей и людей своего времени // О. М. Бодянский и проблемы истории славяноведения. (К 200-летию со дня рождения ученого). М., 2009. С. 130–140.

⁶⁴ Ваєрик В. Р. Краткий очерк галицко-русской письменности. Лувен, 1973. С. 31.

⁶⁵ Зубрицкий Д. О славяно-русских типографиях в Галиции и Лодомирии // Журнал Министерства народного просвещения. 1838. Ч. 19. Отд. 2. С. 560–585; Зубрицкий Д. Об учебных и литературных заведениях во Львове // Москвитянин. 1841. Ч. III. № 6. С. 525–532. Как явствует из переписки О. М. Бодянского и Д. И. Зубрицкого, хранящейся в Центральном государственном историческом архиве Украины в г. Львове, их знакомство состоялось при посредничестве М. П. Погодина. Исходя из содержания черновика письма Зубрицкого Бодянскому от 8 мая 1848 г., написанного в ответ на присылку тюка из 7 книг, Денис Иванович просит своего визави удостоить его своей дружбы. Содержание указанного письма дает основания сделать вывод о том, что в их общении оно было первым (Ф.309. — Оп.1. — Ед. хр.2244. — Л.1–6).

⁶⁶ Zubrzycki D. Kronika miasta Lwów przez Dyonizego Zubrzyckiego. Lwów, 1844. 492 s.

⁶⁷ Памятники, изданные Временною Комиссию по разбору древних актов, Высочайше учрежденную при Киевском военном, Подольском и Волынском генерал-губернаторе. Том третий. Отд. I. Акты Львовского братства. С. 1–99.

⁶⁸ Флоря Б. Н. Митрополит Макарий как историк Западнорусской Церкви. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/8780>

⁶⁹ Центральний державний історичний архів України в м. Львові. Ф.309. Оп.1. Спр.2244. Л.1–2.

⁷⁰ Зубрицкий Д. И. Критическо-историческая повесть временных лет Червоной или Галицкой Руси от водворения христианства при князьях поколения Владимира Великого до конца XV столетия. Пер. с польск. О. М. Бодянского. М., 1845. С. 6.

⁷¹ Бодянский О. М. Предисловие // Там же. С. VII.

⁷² Там же. С. IX.

⁷³ Зубрицкий Д. И. Указ. соч. С. 4.

⁷⁴ Там же. С. 21.

⁷⁵ Там же. С. 20.

⁷⁶ Там же. С. 39.

⁷⁷ Вообще, проблемой западных пределов расселения восточных славян, которых он идентифицировал прежде всего в вероисповедном отношении, Зубрицкий занимался несколько ранее, издав в 1848–1849 гг. на польском и немецком языке этнографическое исследование «Границы между русинской и польской нациями в Галиции», переизданное на русском языке в 1863 г. (Зубрицкий Д. Границы между русинскою и польскою нациями в Галиции. Пер. с нем.// Временник Юго-Западной и Западной России. 1863. Кн. 5 (ноябрь). Отд. 2. С. 90–118).

⁷⁸ Дмитриев М. В. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. М., 2003. С. 12.

⁷⁹ Коялович М. И. Литовско-церковная уния. СПб., 1859. С. 215.

⁸⁰ Зубрицкий Д. И. Начало унии // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей Российских при Московском университете. 1848. № 7. Отд. III. Материалы иностранные. С. 16–17.

⁸¹ Там же. С. 18.

⁸² Там же. С. 19–20.

⁸³ Там же. С. 18.

⁸⁴ Там же. С. 22.

⁸⁵ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С.33.

Л. П. Лаптева

БОГОМИЛЬСКАЯ ЕРЕСЬ В БОЛГАРИИ В ОСВЕЩЕНИИ РУССКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ XIX — ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX В.

Русская историография XIX — первой четверти XX в. насчитывает 30 работ, содержащих сведения о богоильстве. Преимущественно она освещает эту тему, имея в виду Болгарию. Литература различна по объему и научному уровню, но в целом русская историография указанного периода по истории богоильства принадлежит к числу крупнейших. Она создала тот фундамент и те традиции изучения богоильства, на базе которых развивались дальнейшие исследования этого явления.

Интерес русской исторической науки XIX — начала XX в. к богоильству объясняется, в частности, наличием сведений о богоильстве в памятниках русской письменности. В то время как в Болгарии и вообще за пределами России источники о богоильстве почти полностью утрачены, в древнерусской рукописной книжности они дошли до нового времени либо целиком, либо в извлечениях, переделках и т. д. Наличие источников базы дало русским ученым первый толчок для исследования богоильства. В дальнейшем возникла необходимость эту базу расширить, что и явилось стимулом для поисков рукописей о богоильстве в других странах. На этом поприще русские ученые добились также немалых успехов. К концу исследуемого периода русской историографии все основные источники о богоилах были не только известны русским ученым, но в большинстве случаев ими же опубликованы и введенены в научный оборот.

Учитывая ограниченный объем настоящей работы, представляется возможным остановиться лишь на главных трудах о богоильстве в русской историографии и осветить те мнения и оценки, которые не анализировались ранее. Для более подробного знакомства с русской литературой о богоильстве читатель может обратиться к более ранним работам автора этих строк¹.

Самым ранним источником о богоильстве русская историческая литература считает письмо патриарха Константинопольского Феофилакта царю Болгарии Петру. Его обнародовал казанский профессор-славист Н. М. Петровский (1875–1921)², получив фотоснимки «Послания» из Миланской Амвросиевской библиотеки. В 1913 г. учений опубликовал источник на греческом языке и в русском переводе³. Он определил время возникновения документа (между 933 и 956 гг.) и идентифицировал автора текста. Петровский относит источник к более древним свидетельствам о существовании у болгар манихейско-павликанской ереси, чем обличительное сочинение Козмы Пресвитера. По мнению ученого, «текст

анафематствования adeptов появившейся в Болгарии ереси, приводимый в послании Феофилакта, оказывается древнейшим на болгарской почве образцом тех памятников, главным представителем которых был столь тесно связанный с историей богомильства Синодик царя Бориса (имеется вариант — Борил. — Л.Л.). Заключающийся в этом анафематствовании перечень еретических заблуждений интересен как первая по времени характеристика болгарского видоизменения манихейства⁴.

Одним из главных источников о богомильстве в Болгарии является, как известно, «Беседа на новоявившуюся ересь Богомилу» болгарского писателя Х. в. Козмы Пресвитера. Этот памятник был широко распространен в древнерусской церковной литературе и сохранился только в ней, причем самый ранний список относится к XV в.⁵ Первое упоминание о Козме и его сочинении против богомилов появилось в русской литературе в 1834 г.⁶. В качестве источника для очерка истории богомильства «Беседа» была впервые использована в книге Н. Руднева о ересях и расколах в 1838 г.⁷. Рукописи «Беседы» были известны и другим ученым — В. И. Григоровичу и А. Ф. Гильфердинту.

Первое полное издание «Беседы» Козмы Пресвитера в России было осуществлено в 1864 г. журналом «Православный собеседник» — органом Казанской Духовной академии⁸. Публикация осуществлена по списку XV в., хранившемуся в библиотеке Соловецкого монастыря и переданному в 1855 г. Казанской Духовной академии. Заглавие рукописи — «Недостойного Козмы Пресвитера Беседа на новоявившуюся ересь Богомилу». Текст ее хорошо сохранился. Издатели приспособили ее к чтению широкими кругами публики. Вероятно, необходимость издания памятника в доступной форме диктовалась актуальными задачами русской православной церкви. Эти задачи сформулированы так: «Беседой Козмы можно с успехом воспользоваться в собеседовании с раскольниками нашего времени». Однако это не значит, что издатели непосредственно связывали русских раскольников с богомилами. Наоборот, они полагали, что «желание... производить ныне существующие секты... от павликиан и богомилов есть... странное увлечение»⁹. После публикации «Беседы» в 1864 г. подавляющее большинство работ, касающихся истории богомилов, основывалось на этом издании. В дальнейшем в русских архивах были обнаружены новые списки «Беседы». В 1865 г. в «Вятских Епархиальных ведомостях» появилась статья о богомилах Е. Соловьеве¹⁰. В ней автор почти полностью привел текст «Беседы», касающейся богомилов, которая была для автора «пособием» в деле обличения еретиков, т. е. имела целью решить те же актуальные задачи, которые ставили перед собой издатели текста в «Православном собеседнике».

Первым русским автором, оценившим «Беседу» Козмы как исторический источник, стал А. Ф. Гильфердинг. В работе «История сербов и болгар»¹¹ он попытался решить ряд связанных с «Беседой» вопросов. Говоря о структуре «Беседы», Гильфердинг высказал мнение, что она представляет собой несколько сочинений под общим названием. Этих сочинений («Бесед») он выделил 13¹². Гильфердинг был первым русским историком, оценившим рассматриваемый источник с научно-критических, а не конфессиональных позиций. Мнение, что Козма написал не одну, а несколько «Бесед» против богомилов, продержалось в русской литературе до начала XX в.

Новое направление в русской литературе о богомилях обозначил М. С. Дринов (1838–1906). В книге «Южные славяне и Византия в X в.» (М., 1876) он обратил внимание на социальную сторону учения богомилов, как она выглядит в изложении Козмы. В частности, цитируется — по изданию «Православного собеседника» — высказывание Козмы о том, что богомилы запрещали повиноваться властям и работать на господина¹³, называли духовенство и все церковные саны вообще «слепыми фарисеями» и «сильно лаяли на них» за их леность, корыстолюбие и невоздержанную роскошную жизнь. В связи с этим ученый приходит к следующему выводу: «Свидетельства Козмы, не оставляющие никакого сомнения, что у богомилов были и свои политические и общественные идеалы, представляли их весьма опасными для существующего порядка вещей еретиками; кроме того свидетельства эти прямо указывают на социальные нововведения и на испорченность духовенства как на главные причины быстрого распространения секты»¹⁴. Изменился взгляд на общественную функцию источника: если ранее его содержание служило делу борьбы с еретиками в православной церкви, то теперь он рассматривался как материал для обоснования тезиса о правомерности борьбы богомилов против церкви и господствующих в X в. общественных порядков.

Текст сочинения Козмы используется и в работах С. Венгерова¹⁵, А. Пыпина¹⁶, Ф. Успенского¹⁷, Порфирия Успенского¹⁸ и др. авторов.

К концу XIX в. русской науке было известно несколько полных списков «Беседы» и много фрагментов, обнаруженных в архивах. Появилась необходимость дополнить и исправить популярный у исследователей богомильства текст «Православного собеседника». Новое издание было предпринято профессором Новороссийского университета в Одессе М. Г. Попруженко (1866–1943) в 1907 г.¹⁹ Ученому было известно 8 полных текстов произведения Козмы, учеными и извлечениями, которыми пользовались на Руси при составлении назидательных сборников, компиляций и т. п. В предисловии к своему изданию «Беседы» М. Г. Попруженко дал археографическое описание всех известных ему полных текстов, а также указал на рукописи, где в том или ином виде встречаются извлечения из труда Козмы. На основании своих изысканий ученый пришел к выводу, что в древней Руси «труд этот в значительной степени ценился, и знакомство с ним считалось желательным», что на Козму установился в древности определенный взгляд как на автора такого полемического труда, которым удобно пользоваться для целей обличительных и поучительных. Касаясь структуры произведения, Попруженко в общем повторяет своих предшественников. Он считает далее, что вся структура указывает на широкое распространение в Болгарии при царе Петре богомильства, и что Козма стоял во главе борьбы против еретиков, «обнаружил большое знание сущности богомильской ереси; она его возмущает, указывая на самые детальные стороны учения еретиков, и с большим дидактическим искусством полемизирует с ним. Вместе с тем, однако, Козма не оставляет без обличения ряд темных сторон в жизни болгарского общества. Он дает наставления духовным лицам (епископам и попам), требуя от них примера для других и доказывая, что ересь происходит от небрежения и лености пастухов словесного стада. От желающих идти в иноки требует чистоты духовной и телесной. Одновременно с такого рода наставлениями духовенству Козма рисует также весьма характерные черты быта болгар, упрекая их в пристрастии

к различным играм и зреющим, которые вместе с пьянством и верою «всякому учению сотонину не дают права называться им христианами. Причиной такого... обра-за жизни Козма считает непочитание книжное и неуважение к церкви»²⁰. Эта ха-рактеристика Козмы, хотя и не лишенная односторонности, была для начала XX в. наиболее подробная. Попруженко в 1907 г. издал «Беседу» по рукописи XVII в., ис-пользовав при этом тексты, напечатанные ранее. Учтены были еще одна рукопись XV в. и отрывок на листе XII–XIII вв. Издание, правда, не полностью удовлетворя-ло требованиям науки начала XX в.²¹, однако, это была новая, более высокая сту-пень в изучении источника сравнительно с публикациями XIX в.

В 1908 г. в Харькове вышла на русском языке статья болгарского историка В. Н. Златарского «Сколько бесед написал Козма Пресвитер?»²². Историк пере-смотрел укоренившийся в литературе взгляд на структуру сочинения Козмы. Зла-тарский пришел к выводу, что Козма написал не 13 отдельных «Бесед», как это считалось со времен Гильфердинга, а всего одно сочинение под названием «Недос-тойного Козмы Пресвитера Беседа на новоявившуюся ересь Богомилу». В. И. Зла-тарский убедительно доказал, что все эти «Беседы» в сущности представляют одну, первоначально имевшую общее название.

М. Г. Попруженко отреагировал на открытие Златарского сочинением «Козма Пресвитер»²³ и своим исследованием подтвердил выводы болгарского историка. Изучая вновь обнаруженные списки «Беседы», М. Г. Попруженко заключил, что Козма писал свое сочинение, «не сделав в нем никаких делений на главы». В ста-тье 1911 г. «Козма Пресвитер» он проследил, каким образом и с какой целью текст «Беседы» вносили в различные литературные сборники, как вплоть до XVIII в. со-ставители этих славяно-русских сборников, обычно назидательных, пользовались текс-том Козмы для утверждения определенных идей. М. Г. Попруженко пришел к выводу, что Козма «должен быть признан выдающимся обличителем пороков и недостатков общественных», а те части сочинения Козмы, которые трактуют об этих вопросах, стали распространяться... в целях наставления и руководства со-вершенно не связанные в них мысли с обличением еретиков». Разобрав возможные источники Козмы, язык и стиль произведения, Попруженко заключил, что «Козма был выдающимся писателем древнеболгарской литературы»²⁴.

К концу исследуемого периода в русской историографии был накоплен значи-тельный материал как о сочинении Козмы, так и о нем самом. Имелось три изда-ния полного текста. И все же развивающаяся наука требовала новых критических публикаций. Первое критическое издание источника осуществлено в 1936 г. в Бол-гарии, но было фактически достижением русской дореволюционной науки. Пред-принял его все тот же Попруженко в Болгарии, выпустив книгу под названием «Коз-ма Пресвитер, болгарский писатель X века»²⁵. Она основана на вывезенных ученым из России копиях и фотографиях различных списков сочинения Козмы. Получал Попруженко из России и дополнительные материалы. Результатом стал фундамен-тальный труд. Из 11 известных М. Г. Попруженко полных списков сочинения Козмы в публикации использовано 7. Привлечены также извлечения из «Беседы», имеющи-ся в рукописях XIII–XVII вв., характеризуются и все фрагменты, известные науке того времени. М. Г. Попруженко считал, что произведение состоит из двух частей: поучительной и обличительной, и вновь доказывал невозможность внесения самим

Козмой «заглавий» отдельных отрывков. В книге анализируются также обстоятельства появления богомильства в Болгарии, уровень развития Византии и Болгарии X в. Новое издание текста было признано наилучшим, использовалось для перевода памятника на другие языки. Таким образом, М. Г. Попруженко принадлежит высшее в русской дореволюционной историографии достижение в изучении важнейшего источника по истории богомильства, каким является «Беседа» Козмы Пресвитера.

Второй главный источник о богомилях — трактат греческого монаха XII в. Евфимия Зигабена, часто именуемый «Паноплией», также был известен каждому русскому исследователю богомильства. Трактат представляет собой 23-ю главу сочинения Зигабена «Догматическое всеоружие православной веры». Зигабен освещает только догматическую сторону ереси богомилов. Сочинение было известно русским исследователям в нескольких рукописях и изданиях. Подробное описание произведения Зигабена мы находим в упомянутом выше сочинении Е. Соловьева «О богомилях» (1865). В нем среди других сведений автор приводит тексты 30 пунктов богомильского учения и опровержения их Зигабеном. Судя по употреблению Соловьевым таких выражений как «заблуждение», «лжеучение», «нелепые tolкования» и т. д. при характеристике богомилов, этот русский автор относился к «Паноплии» не только как к историческому памятнику, но и как к средству решения задач русской православной церкви середины XIX в. Соловьев цитирует некоторые tolкования богомилов специально для того, чтобы показать, «до какой нелепости доводит еретиков их суемудрие»²⁶.

Краткую историю возникновения богомильства в Болгарии, а также догматическое и нравственное учение этой секты излагает на основании сочинения Зигабена харьковский профессор К. Истомин²⁷. Сочинение имело назначение — идеологически вооружить русских священников против отступников от официальной православной церкви в России XIX в. С такой же целью освещался трактат Зигабена и у других церковных историков. В 1873 г. в «Православном обозрении» был напечатан русский перевод с греческого оригинала трактата Зигабена о богомилях²⁸. В том же «Православном обозрении» в 1875 г. появился первый научный разбор сведений Зигабена о богомильстве²⁹. Это был подробный источниковедческий анализ, осуществленный Г. Киприановичем на основании латинского издания 1842 г. Автор считает известия Зигабена достаточно достоверными, но не лишенными искажений, и путем сравнения с данными других писателей выясняет, насколько полно и верно Зигабеном переданы история и учение богомилов. В целом предпринятый Киприановичем анализ текста трактата Зигабена следует признать наиболее критичным и в то же время наиболее объективным во всей русской литературе рассматриваемого периода. Труд Киприановича высоко оценен его современниками. После Киприановича уже никто из русских ученых столь основательно не анализировал сочинение Зигабена, хотя оно и позднее использовалось в работах о богомилях. Русским ученым были известны другие рукописи «Паноплии» Зигабена. О них писали В. И. Григорович, М. Г. Попруженко, П. А. Лавров и др.

Большим вниманием русских ученых пользовался «Синодик царя Бориса», возникший в Болгарии в XIII в., но найденный в XIX в. только в двух более поздних списках. Это — многоплановый источник, содержащий и важные сведения о богомилях.

В 1855 г. рукопись XIV в. опубликовал С. Н. Палаузов³⁰, присовокупив к тексту историю возникновения памятника, найденного им в Тырнове. Русские учёные широко использовали публикацию Палаузова в сочинениях о богомилах. Так, В. Левицкий на основании Синодика определил географию распространения богомильства в Болгарии XIII в.³¹, Е. Голубинский использовал то место, где говорится о постановлении Собора 1210 г. против богомилов³².

Вторая рукопись, относящаяся к XVI в., находилась в распоряжении М. С. Дринова, который в своей работе «Южные славяне и Византия в X в.» сравнил оба списка. Ученый предположил, что как в вопросе о происхождении богомилов, так и в изложении их учения составители Синодика пользовались «Словом» Козмы и «Паноплием» Зигабена³³.

В 1882 г. Т. Д. Флоринский своими разысканиями дополнил сведения о разделах Синодика, касающихся богомилов³⁴. Неоднократно обращался к Синодику царя Бориса Ф. И. Успенский. В работе «Образование Второго Болгарского царства» ученый использовал опубликованный в 1855 г. текст Синодика для объяснений факта гонений на богомилов³⁵. К концу XIX в. в русской историографии накопились значительные сведения о Синодике царя Бориса. Многие учёные пользовались его текстом, публиковали извлечения из него, выясняли подробности возникновения памятника на основе анализа других источников. Задачи науки требовали критического издания памятника, которое было осуществлено в 1897 г. М. Г. Попруженко³⁶. В 1899 г. вышло и предпринятое тем же ученым исследование Синодика³⁷. В основу положен список XIV в., к изданию привлекался текст XVI в., текст греческого синодика и ряд опубликованных фрагментов. В исследовании же использовано и много прочих источников, а также вся существовавшая к тому времени литература. М. Г. Попруженко привел в порядок текст сборника, так как много листов в нем было вырвано, а уцелевшие перепутаны, и представил текст «в таком виде, что весь памятник явился возможным для изучения»³⁸. Изданием Синодика в 1897 г. стали пользоваться все исследователи, например, К. Радченко³⁹, П. Сырку⁴⁰. Позитивно отзывались о нем В. Златарский и М. Дринов.

Исследование содержит историю изучения памятника, описание рукописи, определение времени ее создания и самого текста памятника. В первой главе говорится о языке памятника, о взаимном отношении двух списков, а также об отношении к болгарскому тексту Синодика текста русского и сербского, о способе перевода с греческого, о языке Синодика с лексической стороны.

Далее в работе Попруженко рассматривается состав Синодика и определяется значение его как памятника литературной деятельности в Болгарии в XIII–XIV вв. Получив свое начало на Тырновском соборе 1211 г. и явившись актом выражения правительственной борьбы с усилившейся в стране ересью богомилов, Синодик остался и для последующего времени, вплоть до падения Болгарии в 1393 г., памятником, в который постепенно входили статьи, направленные для обличения различных отступников, а также возвеличивания подвижников веры православной. Для всех этих статей материалом были: жития, летописные заметки, поучения и пр. Попруженко изучил этот материал, а также рассмотрел много других памятников не только славянских, но и византийских, обнаруживая источники многих статей «Синодика». «Выходы Попруженко о Синодике как памятнике, характеристичном

для составления мнения о методах и приемах литературных болгарских деятелей XIII–XIV вв., об умении их пользоваться чужим и своим материалом, должны быть признаны в общем правильными», — считает один из крупнейших русских филологов Б. С. Ляпунов⁴¹.

М. Г. Попруженко затем рассматривает «Синодик» как источник для изучения внутренней истории Болгарии. Он обосновывает связь богоильтства с иконоборчеством. Установив эту связь, приходит к выводу, что это была не только религиозная секта, но она имела определенное социально-политическое направление. Подробно излагается этическая сторона учения богоильтов. Для этого он подверг анализу легенды, апокрифы, ложные молитвы и пр. и пришел к выводу, что благодаря богоильтам получили распространение легенды о винокурении, о пьянстве, «притча о корыстолюбце» и пр. В таком материале богоильты всегда на стороне добра, они верят в его торжество, в победу правды над кривой. Все это способствовало успеху богоильтства в Болгарии. Кроме нравственного и идеального момента учение богоильтов содержало протест против всякой иерархии, поэтому, по мнению М. Г. Попруженко, оно и представлялось опасным властям, которые созывали против них соборы, результатом чего и был «Синодик», названный по имени царя Бориса, который решил взяться за искоренение опасной ереси. Одесский ученый считает, что «Синодик» является главным источником о богоильтстве. «Отцы Тырновского собора, — говорит исследователь, — стоя на стороне официального порядка и благоустройства церковного, отметили в учении еретиков все, что в нем было опасно для церкви как для государственного учреждения, указав попутно и на то, что грозило, по их мнению, и государственному спокойствию. Вместе с тем они совершенно опустили этическую сторону учения богоильтов, не считая ее опасной»⁴². Таким образом, М. Г. Попруженко, на наш взгляд, стремился подчеркнуть социальную сторону учения богоильтов и считал их рационалистической сектой, игравшей большую роль в умственном движении средневековой Болгарии и Европы в целом.

В то же время его оппонент проф. П. А. Лавров все просвещение Болгарии видит только в деятельности учителей православной церкви, а единственное объяснение успехов «мрачной секты богоильтов» ищет в том упадке, который испытывала Болгария при слабом преемнике Симеона, когда основам самостоятельного народного развития Болгарии стало препятствовать сильное греческое влияние. Богоильтство протестовало против греческого влияния, что и привлекало народные массы в его ряды⁴³. На наш взгляд, точка зрения М. Г. Попруженко ближе к истине, так как массовые протесты возникают на почве социального недовольства и в средние века выражаются в форме критики официальной церкви и ее идеологии.

Исследование М. Г. Попруженко о «Синодике» было первым основательным произведением, посвященным изучению этого памятника. Он издал полный текст и проанализировал его. Работа одесского слависта была встречена неоднозначно. Наряду с упомянутыми выше и другими положительными отзывами, было высказано много замечаний. Значительная часть из них представляла изложение иной точки зрения, что вовсе не означало неправоту мнений М. Г. Попруженко. Так, П. А. Лавров написал целую книгу, в которой отрицательно оценил рассуждения М. Г. Попруженко о языке памятника, о способе перевода текста «Синодика»

с греческого на болгарский, не согласился с мнением одесского ученого по поводу возникновения отдельных частей памятника, с оценкой «Синодика» как главного источника по истории богомильства. В конце своей рецензии П. А. Лавров выносит приговор сочинению М. Г. Попруженко о «Синодике». Рецензент считает, что издание не полное и таковое еще предстоит. Исследование памятника вышло слабо. Языковой разбор показывает, что Попруженко не подготовлен к решению таких вопросов. Остался далеко не исчерпанным и фактический материал. В комментариях к памятнику автор не дал ничего нового. Освещение значения богомильства как просветительного фактора болгарской жизни — странно, а усилия автора выставить особенное значение «Синодика» бесплодны⁴⁴.

Столь критическая оценка труда М. Г. Попруженко П. А. Лавровым, известным знатоком болгарского языка, древних памятников и других вопросов древней болгарской письменности, вероятно, имела некоторые основания. В то же время другие специалисты не высказали с ней согласия. Однако ни в русской, ни в другой литературе исследуемого периода так никто и не сказал нового слова о «Синодике». Полагаем, что издание М. Г. Попруженко следует квалифицировать как определенное достижение русского славяноведения конца XIX — начала XX в. В то же время критика П. А. Лаврова и других рецензентов позволила М. Г. Попруженко коренным образом переработать свое сочинение о Синодике царя Бориса и опубликовать его вторым изданием в 1928 г.⁴⁵ в Болгарии, куда автор эмигрировал в 1920 г.

Кроме основных источников, русские исследователи при изучении богомильства привлекали и второстепенные — жития святых православной церкви, боровшихся с распространением ереси. Упоминалось в основном два жития — Иллариона Могленского (или Мегленского) и Феодосия Тырновского. В качестве второстепенного источника о богомильстве использовались также апокрифы. Сюда относится, прежде всего, апокрифическая компиляция попа Иеремии. Подробно рассматривался в русской литературе и апокриф, фигурирующий чаще всего под названием «Книга Св. Иоанна», а также апокриф «Видение Исаии», апокрифические сказания «О прении Иисуса Христа с дьяволом», «Откровения Варуха», «Слово об Адаме» и др. Некоторые русские авторы долгое время считали эти и другие апокрифы богомильскими. Но более глубокое изучение как богомильства, так и апокрифов в русской литературе привело в начале XX в. к мнению, высказанному в 1908 г. Г. А. Ильинским: «Есть много данных в пользу того, что богомилы сами не составляли апокрифов и, может быть, не принимали участия в переводе этих произведений с греческого языка на славянский. Но несомненно и то, что богомилы пользовались апокрифами, толковали их в духе своего учения, иногда позволяли себе делать вставки»⁴⁶.

Подробно Г. А. Ильинский освещает вопрос о богомильстве в Болгарии в двух своих работах, которые представляют собой курсы лекций, прочитанных автором в период его профессорства в Харьковском университете в 1907—1909 гг. Это — «Краткий курс истории южных славян»⁴⁷ и лекции по истории южнославянских литератур. На вопросе о происхождении богомильского учения Г. А. Ильинский не останавливается, но говорит о широком его распространении на востоке, а особенно на западе — в Италии, Франции, Германии. Г. А. Ильинский также утверждает, что «богомилы несомненно подготовили почву для гуситского движения».

Это утверждение в высшей степени сомнительно. Гуситское движение в Чехии XV в. с точки зрения религиозной являлось ранней реформацией католической церкви в Европе. Оно имело сложный характер: было общенародным, отличалось четкой программой, самостоятельной идеологией и на определенном этапе национальным направлением против немцев. Существование секты валльденсов на юге Чехии в XIV–XV вв., возможно, повлияло на взгляды самой радикальной части гуситов, которые быстро были истреблены остальными таборитами и даже в период наивысшего радикализма гуситской революции не составляли значительного числа. Гуситское движение было подготовлено внутренними условиями развития Чехии и некоторыми внешними факторами, характерными для кризиса в самой католической церкви. Некоторое сходство идей почти всех еретических учений средневековья, на наш взгляд, объясняется единым (и единственным) идеологическим источником — Священным Писанием, которое в зависимости от конкретных условий толковалось, интерпретировалось и развивалось в бесчисленном многообразии вариантов. Поэтому представляется неосновательным рассуждение Г. А. Ильинского о переносе богомильских идей на всю Западную Европу. Автор лекций отдал дань широко распространенному мнению. Впрочем, в начале XX в. это мнение уже не было господствующим в русской литературе. Далее Г. А. Ильинский останавливается на «своеобразном философском и социальном миросозерцании» богомилов. Он говорит, что в философии это были мистики, в религии — дуалисты, в морали — аскеты, в политике — демократы и иногда даже анархисты. Автор расшифровывает эти понятия. «Мистицизм богомилов, — говорит он, — заключался в убеждении, что философская и религиозная истина может быть познана не путем критической деятельности разума и еще менее церковного предания, а лишь посредством вдохновенного экстаза, бессознательной интуиции, “видения”. Поэтому богомилы отрицали всякую обрядность в церкви и из книг Св. Писания признавали только Новый Завет»⁴⁸. Религиозный дуализм богомилов, по констатации Г. А. Ильинского, состоял в учении, что миром искони владеют две силы — Добро и Зло. Первое олицетворяется в Боге, которому принадлежит Небо и который создал душу человека. Второе господствует на Земле в виде дьявола, создавшего тело человека. Крайний дуализм, признававший существование обоих противоположных начал, переходил в сущности в деизм, т. е. двоебожие. «В Болгарии такой дуализм исповедовали преимущественно македонские богомилы», — считает автор. Умеренный дуализм, по мнению Ильинского, славянские последователи которого встречались преимущественно в восточной Болгарии, наоборот, «допускал старшинство Бога, а в дьяволе видел только отпадшего ангела»⁴⁹. Переходя к характеристике аскетизма богомилов, Ильинский отмечает, что они считали обязанностью умертвлять тело человека, поскольку оно является созданием дьявола, соблюдать строжайший пост и бдение и даже полное воздержание от половых сношений. Эти требования богомилами «ставились во главу угла нравственного совершенствования». Что касается демократизма и анархизма богомилов, то ученый объясняет эти явления их убеждением, что всякое существующее общество, в том числе и государство, есть дело рук дьявола, а поэтому они не признавали царской власти, протестовали против сословного разделения общества и считали безнравственным рабство. Указав на то, что свое

название болгарские еретики получили от попа Богомила, первого проповедника этого учения, Г. А. Ильинский констатирует, что более о попе Богомиле сведений нет, и этим заканчивает свою характеристику богомильства в курсе по истории южных славян.

Гораздо подробнее автором говорится о богомильстве в лекциях по истории южнославянских литератур. Здесь ему посвящена целая большая глава «Богомильская и антибогомильская литература»⁵⁰. И хотя часть текста лекции дословно совпадает с текстом в «Истории», здесь автор сообщает многое подробностей, указывает литературу, в которой анализируются произведения, содержащие богомильские положения, оценивает аргументы ученых по поводу убедительности тех или иных доводов. Так, автор излагает историю изучения апокрифической компиляции попа Иеремии⁵¹, подробно останавливается на антибогомильской «Беседе» Козмы Пресвитера⁵². И в этом случае Г. А. Ильинский разбирает вопрос, обсуждавшийся в литературе по поводу состава сочинения Козмы. Автор присоединяется к новой точке зрения о структуре «Беседы» Козмы Пресвитера, высказанной В. Н. Златарским и поддержанной дополнительными аргументами русских ученых. Характеризуя литературное творчество богомилов, Г. А. Ильинский констатирует, что оно «не соответствовало практическому значению их учения ни широтой своего размаха, ни внутренней ценностью содержания»⁵³, и что богомилы приспособливали для своих целей христианские апокрифы.

В лекциях по истории болгарской литературы Г. А. Ильинский рассматривает «Синодик царя Бориса», хотя этот памятник не является произведением литературного творчества, а имеет официальное происхождение. Автор отмечает, что памятник «имеет громадную важность для изучения внутреннего (культурного) состояния Болгарии XIII в. и многое объясняет в последующих событиях болгарской литературной и политической истории»⁵⁴. Изложив кратко историческую обстановку, в которой возник «Синодик», автор говорит о его литературном значении, которое заключается «главным образом в возражениях против богомильства и сродных с ним учений. Они довольно подробно характеризуют нам догматическую и практическую часть вероучения, столь волновавшую в это время еретиков, и для историка богомильства являются драгоценным дополнением к тем сведениям о бого-милах, которые дает «Беседа» Пресвитера Козмы и известный греческий трактат Евфимия Зигабена». Но эти последние произведения внесены в «Синодик» почти буквально. Оценивая его значение, Г. А. Ильинский высказывает весьма оригинальные суждения: «В “Синодике” кроме богомильства предаются анафеме целый ряд других “еретиков”, вносявших дух критики в тогдашнюю схоластическую философию и являвшихся своеобразными пионерами освободительной мысли. Это дает право утверждать, что “Синодик” отразил различные моменты рационалистической мысли Болгарии начала XIII в. и почти до конца XIV в. В этом и заключается значение нашего памятника как источника для изучения внутренней жизни Болгарии указанного времени, т. к. упоминание в нем различного рода собственных и чужих религиозных заблуждений указывает на то, чем жили многие и многие мыслящие болгары того времени»⁵⁵.

Историческое значение богомильства наиболее основательно и объективно оценил, на наш взгляд, А. Л. Погодин, крупнейший историк-славист первой четверти

ХХ в. Он являлся профессором Харьковского университета с 1910 по 1919 гг., и в 1910 г. издал книгу «История Болгарии». Богомильству в книге уделяется особое внимание. Автор выясняет его происхождение и причины распространения этого учения, излагает сущность доктрины, отношения богомилов к церковным и светским властям. В очерке о богомильстве содержится объективная оценка значения ересей в духовной жизни народа, отмечается специфика этого явления не только в Болгарии, но и вообще на Балканах.

Автор говорит, что после смерти Симеона, как это обычно бывает после ухода сильной личности, обострились скрытые ранее противоречия в обществе. В частности, неспокойно было низшее население, недовольное православием, со стороны представителей которого оно не встречало поддержки своих интересов. Напротив, масса духовенства представляла «большое зло для этого населения». «Болгария была разделена на 40 епископств, при каждом из епископов состоял целый штат чиновников и клириков, так что содержание всей этой толпы жадных и развратных людей ложилось тяжелым бременем на плечи народа»⁵⁶. Этим А. Л. Погодин объясняет быстрое развитие богомильства в Болгарии. Кроме того, в этой стране сталкивались самые разнообразные влияния: здесь боролось католичество с православием, здесь крепко утвердилось иудейство, было мусульманство, армянская монофизитская ересь и павликанство, оставались еще и славяне-язычники. Энергичную пропаганду вели павликиане. Эта секта особенно крепкие корни пустила во Фракии. В Болгарии ересь подверглась переработке и в XI в. достигла широкого распространения под названием богомильства. Считая это явление одним из первых проявлений славянского творчества в области церковного ригоризма⁵⁷, А. Л. Погодин посвящает целую главу своей книги богомильству и его влиянию на внутреннюю жизнь Болгарии XI–XII вв.

Отметив, что вероучение богомилов известно только в изложении его врагов — Пресвитера Козмы и Евфимия Зигабена, А. Л. Погодин констатирует, что догматическая сторона ереси представлена пристрастно и противоречиво, и излагает его так, как передает Зигабен. Из этого обличительного сочинения, а также из произведения Пресвитера Козмы, по мнению А. Л. Погодина, видно, что богомильское учение было построено на началах рационализма и что оно исходило только из Евангелия, которое толковалось не в связи с преданиями отцов церкви, а рационалистическим образом⁵⁸. «Как очень многие из позднейших христианских религиозных мыслителей, — продолжает автор книги, — богомилы отрицали иконы, причастие, храмы богослужения и в своем религиозном ригоризме требовали от духовенства чистоты жизни, а от мирян большого аскетизма. И эти черты вероучения богомилов, их стремление опроститься и жить только по Евангелию придали ереси общечеловеческое значение и обеспечили ей самое широкое распространение в Европе под именем богардов и катаров»⁵⁹. Указав на то, что богомильство имело не только религиозное, но и мирское значение, А. Л. Погодин подчеркивает, что проповедь богомильства носила противогосударственный характер, и подтверждает это положение ссылкой на «Беседу» Пресвитера Козмы, который писал: «Они учат своих приверженцев не повиноваться своим властям, хулить богатых, ненавидеть царя, бранить старейшин, укорять бояр; они считают мерзкими тех, кто работает на пользу царя, а рабам не велят служить своим господам». При таких условиях

богомильская ересь являлась фактором разложения молодого государства⁶⁰, резюмирует автор книги. Далее А. Л. Погодин говорит об эволюции богомильства с IX по XIV в., о разногласиях в понимании разных вопросов, о заимствованиях из разных учений. Неустойчивость учения в самых основных вопросах указывает на то, что богомильство было распространено в виде нескольких толков. Но его успех объяснялся согласованностью учения с жизнью, с рассуждениями разума, хотя бы еще не освободившегося от пут первобытного наивного материализма. Богомилы по-своему понимали Святое Писание, делали из него логические выводы и применяли к жизни. Богомильство заключало в себе элементы искреннего стремления к чистоте жизни и веры, этим объясняется его распространение и долговечность. «Один из толков богомильства, в котором уже в конце X в. не было полного единения..., распространился в XII в. и за границей», — пишет ученый. «Во второй половине XII столетия секта была распространена от Босфора и Балкан до Пиренеев, от Дуная и Марицы до Гаронны и Рейна. Фракия, Болгария и Македония на востоке, Верхняя Италия и Южная Франция на западе были в ту пору ее главными пристанищами»⁶¹. Заключая свои рассуждения о богомильстве, А. Л. Погодин говорит, что «свет знания сделал невозможным для позднейших поколений повторять вслед за богомилами их наивные взгляды на природу мира... Ересь исчезла как богомильство, но возродилась как гуситство, лютеранство, как множество других сект, ересей, вероучений, основанных на том же стремлении мыслить о Боге, верить и жить чисто и согласно с верой»⁶².

Это заключение А. Л. Погодина в известной мере является в русской литературе о богомильстве традиционным. Примкнув к этой точке зрения, ученый отошел от материалистических оценок исторических явлений, характерных для его творчества. На наш взгляд, идейное движение, приобретшее массовый характер, не может иметь целью достижение «чистоты жизни и веры». Такие стремления возможны у отдельных личностей или небольших групп. Масса, народ, разделяя идеальные стремления, в первую голову ставит задачу достижения материальных интересов, то ли в форме повышения уровня жизни, или в виде освобождения личности от угнетения и бесправия.

Из предложенного обзора русской дореволюционной историографии о богомильстве можно сделать ряд выводов. Прежде всего констатируем, что за столетний период изучения проблемы в русской историографии ее исследование проходило по восходящей и прошло несколько этапов. В первой половине XIX в. обнаружилось много источников по богомильству в русской древней книжности и они стали постепенно публиковаться. Их содержание оказалось удобным для актуальных отношений в русской православной церкви, и антибогомильские памятники считались полезными для борьбы с еретическими течениями в церкви в XIX в. Источники использовались без критического анализа, без критики предлагались и внешние описания различных памятников. С 60 — 70-х гг. XIX в. русские исследователи используют критический метод изучения материала. Определяется степень достоверности памятников, тексты сравниваются с более поздними вариантами, с аналогичными или близкими по тематике. Количество самих источников увеличивается, так как русские исследователи обнаруживают памятники не только в российских архивах, но и за границей — в Болгарии, на Афоне, в Сербии, в Западной Европе

и т. д. К концу XIX в. появляются источниковедческие исследования отдельных памятников, а их сведения используются в соответствующих разделах в сочинениях русских ученых по истории Болгарии и Византии.

В конце XIX и начале XX в. появляются критические издания главных документов, содержащих сведения о богоюнах, определяется значение богоюнства в истории Болгарии. Во втором десятилетии освещение богоюнства входит во все исследования и пособия по истории Болгарии, как неотъемлемая часть истории болгарского народа в средние века. В литературе последнего периода дореволюционной русской историографии подчеркивается социальная сторона богоюнского учения наряду с религиозными и этическими аспектами. Комплексный подход к оценке богоюнского движения утвердился в историографии, что было безусловной заслугой русских ученых. Их концепция была воспринята и европейской медиевистикой. Этот факт явился дополнительным доказательством научной зрелости русского славяноведения первой четверти XX в.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лаптева Л. П. Изучение источников по истории богоюнства в Болгарии в русской историографии XIX–начала XX веков // Историография и источниковедение стран Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1986. С. 140–156; *Она же*. Изучение источников по истории богоюнства в Болгарии русской историографией XIX–начала XX в. // *Paleobulgarica – Старобългаристика*. Т. X. 1986. № 1. С. 81–96; № 2. С. 80–100 (София). По сравнению с вышедшей в России статьей, здесь материал значительно дополнен, главным образом теми сведениями, которые не вошли в московское издание.

² О Н. М. Петровском см.: Селищев А. М. Памяти профессора Нестора Мемновича Петровского // Казанский библиофилик. Казань, 1921. № 1. С. 11–17.

³ Петровский Н. Письмо патриарха Константинопольского Феофилакта царю Болгарии Петру // Известия ОРЯС АН. 1913. Т. 18. Кн. 3. С. 356–372.

⁴ Там же. С. 358.

⁵ См. об этом: Бегунов Ю. К. Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973.

⁶ См.: Стroeов П. М. Хронологическое указание материалов отечественной истории, литературы, правоведения до начала XVIII ст. (извлечено из портфелей Археографической экспедиции) // Журнал министерства народного просвещения (далее — ЖМНП). 1834. № 2. Разд. II — науки. С. 155. § 16.

⁷ Рассуждение о ересях и расколах, бывших в русской церкви со времени Владимира Великого до Иоанна Грозного, сочиненное студентом Московской Духовной академии Николаем Рудневым по предложению графа Румянцева. М., 1838.

⁸ Беседа Козмы Пресвитера на богоюнах (Х–XI в.) // Православный собеседник. 1864. Ч. I. С. 483–500; Ч. II. С. 82–108, 198–220, 310–330, 411–426.

⁹ Православный собеседник. 1864. Ч. I. С. 485. Сноска.

¹⁰ Соловьев Е. О богоюнах // Вятские епархиальные ведомости. 1865. Отд. духовно-литературный. № 2. С. 41–50; № 3. С. 63–84; № 4. С. 102–113; № 5. С. 143–152; № 6. С. 170–178; № 7. С. 200–207; № 8. С. 227–239; № 10. С. 293–300.

¹¹ Гильфердинг А. История сербов и болгар // Гильфердинг А. Собрание сочинений. Т. I. СПб., 1868.

¹² Там же. С. 228.

¹³ Дринов М. С. Южные славяне и Византия в X в. М., 1876. С. 76.

¹⁴ Там же. С. 77.

- ¹⁵ Венгеров С. Прошлое и настоящее славянского племени. Исторические очерки. Богомилы // Слово. СПб., 1879. Апрель. С. 108.
- ¹⁶ Пыпин А., Спасович В. История славянских литератур. Изд. 2. Т. I. СПб., 1879.
- ¹⁷ Успенский Ф. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891.
- ¹⁸ Порфирий Успенский. История Афона. Ч. III. СПб., 1892.
- ¹⁹ Св. Козмы Пресвитера Слово на еретики и поучение от божественных книг. Сообщение М. Г. Попруженко // Памятники древней письменности и искусства. CLXVII. 1907.
- ²⁰ Там же. С. III–XIV.
- ²¹ Более подробная оценка этого издания имеется в кн.: Бегунов Ю. К. Указ. соч. С. 14–15.
- ²² Златарский В. Сколько Бесед написал Козма Пресвитер? // Сборник статей по славяноведению, посвященный М. С. Дринову его учениками и почитателями. Харьков, 1908. С. 37–48.
- ²³ Попруженко М. Г. Козма Пресвитер // Известия Российского Археологического института в Константинополе (далее — ИРАИК). Т. XV. София, 1911. С. 124–205.
- ²⁴ Там же. С. 126, 149–150, 164–165, 202.
- ²⁵ Попруженко М. Г. Козма Пресвитер, болгарский писатель X века. София, 1936.
- ²⁶ Соловьев Е. О богомилах // Вятские епархиальные ведомости. 1865. № 5. С. 146.
- ²⁷ Истомин К. Богомилы и их значение среди христианского общества. Харьков, 1865.
- ²⁸ Богомильство. Оправдание богомильской ереси. [Евфимия Зигабена] перевод с греч. Из бумаг С. Н. Палаузова // Православное обозрение. 1873. Июль. С. 158–182; Август. С. 297–312.
- ²⁹ Православное обозрение. 1875. Июль. С. 376–407; Август. С. 533–572.
- ³⁰ Синодик царя Бориса. Рукопись XIV в. Публикация С. Н. Палаузова // Временник имп. Общества истории и древностей российских. Кн. 21. М., 1855. С. 1–20.
- ³¹ Левицкий В. Богомильство — болгарская ересь X–XIV века // Христианское чтение. 1870. № 3. С. 393–399.
- ³² Голубинский Е. Краткий очерк истории православных церквей. М., 1871. С. 673–674.
- ³³ Дринов М. Новый церковно-славянский памятник с упоминанием о славянских первоучителях // ЖМНП. 1885. Июль. С. 178.
- ³⁴ Флоринский Т.Д. К вопросу о богомилах // Сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В. И. Ламанского. СПб., 1883. С. 33–40.
- ³⁵ Успенский Ф. Образование Второго Болгарского царства. Одесса, 1879. С. 228.
- ³⁶ Попруженко М. Г. Синодик царя Бориса. I. Текст. Одесса, 1897.
- ³⁷ Попруженко М. Г. Синодик царя Бориса. II. Исследование. Одесса, 1899.
- ³⁸ Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 733. Оп. 154. Ед. хр. 31. Л. 115.
- ³⁹ Радченко К. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898.
- ⁴⁰ Сырку П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Вып. I. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1899.
- ⁴¹ РГИА. Ф. 733. Оп. 154. Ед. хр. 31. Л. 117.
- ⁴² Попруженко М. Г. Синодик... II. С. 126, 128–129, 171.
- ⁴³ Лавров П.А. К вопросу о Синодике царя Бориля. Одесса, 1899. С. 101.
- ⁴⁴ Там же. С. 102–103.
- ⁴⁵ Попруженко М. Г. Синодик царя Бориля. София, 1928. С. 1. XXIX. 95.
- ⁴⁶ Ильинский Г. Лекции по истории южнославянских литератур, читанные в Харьковском университете в 1907/1908 гг. Харьков. С. 64.
- ⁴⁷ Ильинский Г. Краткий курс истории южных славян, читанный в 1908/1909 гг. в Харьковском университете. Изд. О-ва взаимопомощи. Харьков.

- ⁴⁸ Там же. С. 78.
- ⁴⁹ Там же. С. 72.
- ⁵⁰ Ильинский Г. Лекции по истории южнославянских литератур... С. 52–57.
- ⁵¹ Там же. С. 58–60.
- ⁵² Там же. С. 61–62.
- ⁵³ Там же. С. 63.
- ⁵⁴ Там же. С. 71.
- ⁵⁵ Там же. С. 73.
- ⁵⁶ Погодин А. Л. История Болгарии. СПб., 1916. С. 40.
- ⁵⁷ Там же. С. 52.
- ⁵⁸ Там же. С. 53–54.
- ⁵⁹ Там же. С. 54.
- ⁶⁰ Там же. С. 41.
- ⁶¹ Там же. С. 61.
- ⁶² Там же. С. 60.

IV

ЦЕРКОВЬ И ЭМИГРАЦИЯ

B. Доубек

РЕЛИГИОЗНЫЕ И ЦЕРКОВНЫЕ АСПЕКТЫ ЭМИГРАЦИИ НА ВОСТОК ЕВРОПЫ¹

Мы вспоминаем Михаила Федоровича Раевского потому, что его деятельность в течение жизни была разнообразной и значительной. Во время службы в Вене он постепенно превратил свой пост духовного пастыря русского посольства в место своего рода посредника и ходатая, помогающего отдельным личностям и организациям в их стремлениях реализовать в России свои коммерческие планы или эмигрировать. На свой пост в Вене он был назначен в 1842 г. Уже тогда молодой мужчина тридцати одного года от роду прибыл туда с опытом, полученным в течение восьми лет, проведенных при русском представительстве в Стокгольме. Его положение было двойственным — как духовное лицо он подчинялся авторитету Св. Синода, но в то же время был сотрудником посольства и пользовался определенной степенью дипломатической неприкосновенности, которую предоставляло ему царское министерство иностранных дел. Благодаря этой двойственности, дающей возможность свободного общения и ограждавшей от неприятностей, он был в определенной степени открыт к контактам с австрийскими гражданами, что не укрылось от их глаз, и вскоре этим воспользовался целый ряд желающих. В корреспонденции Раевского вскорости можно обнаружить письма, просьбы или ходатайства чехов, словаков, хорватов, сербов и прочих представителей прежде всего славянских народов Габсбургской империи. Основой этих контактов был интерес к культурным, но в то же время и коммерческим или — в более широком смысле слова — профессиональным взаимоотношениям.

Говоря о чешских корреспондентах Раевского, необходимо констатировать, что переписку с ним поддерживал целый ряд передовых представителей политической и культурной жизни; с другой стороны, речь не идет об открытых, дружеских письмах. Истинно дружеские отношения Раевского связывали только с узким кругом корреспондентов, к которым несомненно относился консервативный, пророссийски ориентированный Вацлав Ганка. За исключением 1867 г., когда Раевскому было поручено координировать поездку австрийских славян в Россию по случаю Этнографической выставки, у него почти не находилось поводов пускаться в дискуссии с чешскими политиками. Политические темы в его корреспонденции встречаются лишь изредка. Тем более что наиболее частыми корреспондентами и ходатаями выступали коммерсанты, предприниматели, студенты и творческие личности, которые интересовались контактами в России или непосредственно

переездом в Российскую империю. При этом их ориентация на Раевского не случайна. Когда Вацлав Ганка в своем письме от 7 сентября 1843 г. попросил выправить документы двум музыкантам, которые отправлялись работать в Россию², он и не подозревал, что создает своего рода прецедент. Однако интерес со стороны чехов и прочих австрийских подданных не был односторонним. Самому Раевскому российским правительством были даны полномочия искать и рекомендовать подходящих кандидатов для поездки в Россию.

При этом речь не шла в первую очередь о специалистах и представителях конкретных профессий, и заказчиком было не министерство иностранных дел, а министерство народного просвещения, которое поручило духовному пастырю посольства, равно как и работникам остальных посольств и консульств в славянских областях Центральной и Юго-Восточной Европы, чтобы они завязывали контакты и выбирали подходящих кандидатов на получение стипендий в языковедческих организациях, которые «прикрыли» бы недостаток хороших учителей. Прежде всего речь шла о подготовке учителей классических языков для русских гимназий. Набор был связан с долгосрочной концепцией вытеснения немецких учителей и замены их новыми из австрийских славян. Стипендии предназначались выпускникам гимназий или студентам начальных университетских курсов, при этом кандидаты должны были отвечать некоторым установленным условиям. Прежде всего было необходимо, чтобы они обязались, что после окончания учебы не вернутся на родину, а поступят на работу в российские учебные заведения. Целая когорта адептов педагогики, которые при помощи Раевского получили возможность обучаться в России, впоследствии нашла применение в российской системе образования. В случае желания вернуться на родину досрочно российская сторона была непреклонна — расходы на обратную дорогу недовольные или поменявшие планы стипендиаты несли самостоятельно. Однако возникали и случаи, когда среди успешных кандидатов на стипендию или работу попадались сомнительные личности, которых российское правительство высылало из империи против их воли. В подобных случаях неуспеха виноватыми считались чешские ходатаи, давшие ошибочную рекомендацию при первичном отборе кандидатов³. Именно эти «ловцы талантов» являлись важным звеном между Раевским и местными (потенциальными) желающими. В чешской, пражской среде «агентами Раевского» были, помимо прочих, фольклорист и поэт Карел Яромир Эрбен или работники библиотеки пражского Национального музея Адольф Патера и Антонин Ярослав Вртятко.

В этих проектах речь шла о внутренней политике России и ее образовательной стратегии. Истинная борьба за духовность шла и в другом месте, на Балканах. Раевский принимал участие и в ней, но в этом случае его роль на территории Австро-Венгрии была второстепенной. В игре были не австрийские славяне, притом даже не в случае южной границы империи, а прежде всего область Болгарии и княжество Молдавия и Валахия. Их пытались завоевать любыми средствами, включая культурные, обе империи — Австрийская и Российская. В 1869 г. в Вене был принят так наз. «наместнический устав», основным назначением которого была «поддержка учащихся болгарской национальности из провинций Болгарии, Фракии, Македонии, а также из Молдавии и Валахии посредством предоставления годового пособия на проживание с целью их образования в педагогических учебных заведениях»

в Австро-Венгрии⁴. Значительные финансовые средства на образование болгар, македонцев и прочих представителей славянских народов предоставляло также царское правительство, конечной целью было введение русского языка в болгарских школах. Стратегию министерства просвещения правительство доверило недавно организованной Комиссии по образованию южных славян в России. Она располагала капиталом, основой которого стали военные трофеи, полученные в ходе балканской кампании русских войск в 1877–1878 гг.⁵ Предоставлению стипендии должен был предшествовать тщательный отбор среди местной молодежи, при котором российские представители должны были сотрудничать с надежными агентами и устраивать отдельным претендентам проверки в виде тестов. Но нередко случалось, что молодые студенты пытались попасть в Россию самостоятельно и уже на месте договариваться об условиях обучения. Это касалось и чешских претендентов. Необходимо было принять меры против такого положения дел. Соответствующий департамент уже в 1867 г. разослал циркуляр, предназначенный русским консульствам, в котором призывал довести до сведения агентов обязательность предварительного официального одобрения заявлений с угрозой, что «молодые люди, являющиеся в Россию с намерением поступить в наши учебные заведения и не представившие при этом никакого свидетельства, дающего им право на поступление, — не только не будут приняты, но и не получат никакого пособия от нашего правительства для возвращения на родину»⁶. В то время как российская сторона жаловалась на некоординированный приток претендентов, определенные сомнения вызывал и ее подход. Целью было выбирать и привозить в Россию как можно более «податливых» студентов, которые достаточно адаптируются и не только получат российское образование, но и перейдут стиль российской жизни. Иными словами, агенты приводили в учебные заведения России все более молодых претендентов, что вызывало недовольство у местных правительств. Так, в 1870 г. российские дипломаты информировали свое министерство о жалобах болгарского правительства, которое не было согласно с переездом детей еще до окончания ими средней школы⁷.

Несмотря на подготовку, в долгосрочной перспективе стратегия культурной экспансии не оправдала себя. В январе 1914 г. тогдашний председатель Комиссии С. С. Веретенников подготовил для министерства иностранных дел отчет, который сообщал о несколько сомнительных результатах многолетней кампании: «Взамен друзей России, могущих у себя на родине служить надежными политическими факторами проникновения русского влияния, у нас в большинстве подготовлялись ненавистники если не самой России, то во всяком случае существующего строя ея в лице всех правительственный начинаний»⁸.

Посредническая деятельность Раевского хотя и велась одновременно в интересах правительства и Св. Синода, но, как указано, была направлена на конкретные профессии и специальности. Она не была непосредственно направлена на принесение пользы церкви, однако вполне резонно, что Раевского воспринимали не только как духовного пастыря русского посольства, но и как верховного представителя православной церкви в Австро-Венгрии. В этом смысле именно к нему устремлял свои надежды ряд людей, стремившихся завязать связи не только с Россией как таковой, но и с православием. Именно православное вероисповедание, в конце концов, воспринималось как один из символов России, а с точки зрения прежде всего русских

славянофилов — как основной фактор славянства вообще. По мнению их передового представителя, Ивана Сергеевича Аксакова, «большая или меньшая преданность католичеству» могла «служить мерилом большего или меньшего отклонения от славянских принципов и отчуждения от славянского братства»⁹. Это соотношение было чуждо чешским политикам, они вполне оправданно в его финальной интерпретации видели опасное выдавливание чехов из славянского мира, от которого они ожидали только поддержки в их существовании в рамках Австрии. Преобладающие политические и общественные настроения доказывали, что чешское общество, несмотря на частичные проявления недовольства, остается традиционно верным своему австрийству. В случае, если в качестве одного из этих символов рассматривать католичество и поддержку католической церкви, то отдельные выражения проявлялись прежде всего в форме протестантской, а не православной альтернативы. Демонстрировать свое недовольство австрийской реальностью посредством перехода в православие в чешской среде не было обычным делом, но тем не менее можно найти примеры тому, в том числе на уровне высокой государственной политики. Наиболее значительным политиком той эпохи, принявшим православное крещение, был Карел Сладковский, передовой представитель младочехов (Национальной партии свободомыслящих). Крещен в православие он был как раз Раевским. Тем не менее, его шаг не вызвал волны последователей, хотя он был очень популярным оратором в чешском обществе того времени. В связи с общей холодностью по отношению к вопросам вероисповедания его шаг стал скорее символом политического расчета, обращения, целью которого было устроить провокацию и привлечь внимание.

Претендентов на переезд в Россию, как правило, не мучили вопросы высокой политики, а еще менее их волновали последующие политические интерпретации их решения. Тем не менее политические, а часто и религиозно-политические аспекты нередко звучали в просьбах о предоставлении визы. Свое желание перейти в православие заявители подавали как убедительное свидетельство желания ассимилироваться. Вполне понятным было использование религиозного мотива прежде всего у молодых выпускников, которые решили оставить семинарию и поступить на обучение в какое-либо из российских церковных учреждений или изучать в России иную специальность¹⁰. Среди претендентов, в течение десятков лет обращавшихся к Раевскому, мы найдем и горький голос человека, который думал разрешить свой конфликт с католической церковью путем эмиграции, выказывая при этом демонстративное прославянское или пророссийское восхищение. Так обосновывал свою отставку со службы в католической консистории Йозеф Войт. Подоплекой отставки якобы был как раз тот факт, что «же (что) стоим на стране православных Слованов». Потому он просил у Раевского рекомендации, чтобы найти себе дело в России, «абых (чтоб) я могл (мог) целый свой живот (жизнь) обетовать (пожертвовать) народу 80 миллионовому»¹¹. Мотив религиозного обращения мог иметь и более прозаичное обоснование — недовольство предписаниями, которые связывали католических священников, в особенности неприятие целибата. Католическая церковь собирала о некоторых эмигрировавших священниках тревожные сообщения, из которых можно было понять, что за их уходом могло быть стремление к избавлению от предписанного полового воздержания. «Священнослужение

должно быть в высшей степени прекрасным и блаженным состоянием, и человек в нем мог бы быть счастлив», — комментировал свое решение уехать из Чехии, Австрии и выйти из католической церкви еще один священник, Вацлав Котабе, «только если бы тут было иное положение. Однако католическая дисциплина требует от священников — что касается личной жизни — нечто противоестественное...»¹².

Тем не менее, религиозные мотивы решения об эмиграции могли иметь и теологическое основание. Бурную волну дискуссий вызвали прежде всего догматы Первого Ватиканского собора и провозглашение папской непогрешимости. Католическая церковь в течение XIX в. столкнулась с неуверенностью, проистекавшей из постепенной потери авторитета в обществе. Ее реакцией в период pontifikата Пия IX были проявления декларативного авторитета, которые вызвали резкое несогласие прежде всего в интеллектуальных кругах. Аргументы противников часто представляли собой интересный логический поворот; современные критики выступали как защитники высших ценностей человечества, права на свободу мнения и критический подход к реальности, ссылались на исключительность рациональности человека по отношению к остальному миру, но из той же основы делали вывод о его неизбежной относительности по отношению к себе самому. Сформулированное таким образом несогласие в первую очередь относилось именно к догмату о папской непогрешимости. Было несущественным, что эта непогрешимость относилась лишь к решениям в делах веры, по отношению к которым большинство критиков не желали даже занять какую-либо жесткую однозначную позицию. Существенной и провокационной была их неоспоримость, подкрепляемая папской консисторией не на основании неоспоримого права папы быть судьей в вопросах толкования веры, а на его положении непогрешимого толкователя. Сам по себе принцип непогрешимости приводил современных интеллектуалов в экстаз, они упивались чувством бесконечности познания, но в то же время для своего равнозначенного места в обществе посвященных требовали для других признания его ограниченности. Этим последним решением консистории в их глазах были «все духовные достижения нашего просвещенного столетия, на которые каждый образованный человек смотрит с законной гордостью, осуждаются и провозглашаются преходящими заблуждениями человеческого духа; сверх того, человеку, которому свойственно заблуждаться, приписываются атрибуты божества, непогрешимость и, таким образом, всезнание, и тем самым на догматы возносится политеизм...»¹³. Автор этих строк был научным сотрудником кафедры физики Пражского университета. И его решение эмигрировать проистекало не только из критической оценки последних шагов папы и католической церкви, но и из убеждения о ее совершенно неподходящем характере для славян. Потому он решил немедленно перейти в православие, которое в его глазах имело «для нас, славян, и нашего будущего духовного союза наивысшую важность»¹⁴.

Из корреспонденции Карела Калины с Раевским неясно, какие, собственно результаты имела его собственная борьба с католической церковью. Он, несомненно, хотел как можно больше популяризировать свой демонстративный акт. По примеру философа Августина Сметаны, который некогда объявил о своем выходе из ордена статьей в газете, Калина тоже выбрал медиальную кампанию. В отличие от Сметаны — не потому, что католическая церковь (в случае Сметаны — аббат

ордена) отказалась принять его заявление о выходе из веры, а с целью вызвать волнения и спровоцировать другие проявления недовольства.

В данной статье мы попытались сформулировать и дать оценку некоторым церковным аспектам чешско-российских взаимоотношений второй половины XIX в. Поскольку религиозная жизнь и церковная политика глубоко проникали в жизнь общества того времени, то им были свойственны различные проявления. Личность М. Ф. Раевского в современной чешской или австрийской историографии недостаточно известна. Определенная потеря исторической памяти связана, помимо прочего, с тем фактом, что исследованный нами период был переломным моментом для положения церкви и веры, для отношения общества к представителям церкви в целом. Во всяком случае, к чешскому обществу это относится совершенно определенно. С одной стороны, с постепенным ослаблением общественной роли католическая церковь, и церковь вообще, должна была смириться. С другой стороны, вследствие политической и культурной направленности чешского общества все более и более отчетливо происходило постепенное спутывание понятий и понимания религиозных ценностей. Постепенное формирование чешской самоидентификации одновременно несло с собой отмежевание от религиозных символов австрийской или австрийско-немецкой или чешско-немецкой связи. Если в период возникновения самостоятельной республики лозунгом чешской независимости (словацкая позиция была решительно иной) стало «Табор — наша программа», это означало идентификацию чешской программы с протестантским движением чешско-братской традиции. Все эти потрясения религиозного восприятия, разумеется, требуют иного, гораздо более глубокого анализа. Тем не менее, они были частью жизни общества и в то же время создавали колорит эмигрантской деятельности и — в более широком контексте — специфических чешско-российских отношений того периода. В заключение я хотел бы указать еще на одно существенное обстоятельство. Если для современного ему поколения Раевский был признанным авторитетом, представляющим православную церковь, равно как и авторитетом в области российской культуры и науки, в более поздние годы и периоды такого быть уже не могло. Михаил Федорович Раевский, с точки зрения чешского общества, был нужным человеком на нужном месте, а также — хочется дополнить — в нужное время.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Статья написана в рамках проекта ГА409/09/0900.

² Письмо В. Ганки М. Ф. Раевскому от 7 сентября (26 августа) 1843 г., копия хранится в Памятнике народной письменности в Праге. Ф. М. Ф. Раевский.

³ «Зарезали вы меня, — жаловался Раевский в одном из писем А. Врятко, — отрекомендовав так хорошо Прусику. Оказался горьким пьяницей и буйном, так что его выслали теперь из России, а я же постарался помочь ему как семейному человеку». — Письмо М. Ф. Раевского А. Врятко от 28 (16) февраля 1872 г., перепечатано в: *Doumek V. Cesty na východ : Češi v korespondenci M. F. Rajevského*. Praha, 2006. S. 178.

⁴ Statuten des Vereines Fortschritt zur Unterstützung von Lehramtskandidaten bulgarischer Nationalität. Wien, 1869. § 1.

⁵ См. доклад государственного секретаря Гирса от 21 сентября 1882 г. // АВПРИ. Ф. 146 (Славянский стол). 1879. Оп. 495. Д. 12758.

⁶ Циркуляр Азиатского департамента МИД консульствам России [1867] // АВПРИ. Ф. 146 (Славянский стол). 1868 Оп. 495. Д. 12753.

⁷ Доклад Генерального консульства России в Болгарии // АВПРИ. Ф. 146 (Славянский стол). 1868. Оп. 495. Д. 12756.

⁸ Там же.

⁹ См. примечание издателя И. С. Аксакова к статье: *Троянский А.: Из Праги // День. № 8. 2 декабря 1861 г.* С. 13–15.

¹⁰ См., кроме прочего, письмо Франтишека Ржиги М. Ф. Раевскому от 7 июня 1870 г., перепечатано в: *Doubek V. Op. cit. S. 151–152.*

¹¹ Письмо Йозефа Войта М. Ф. Раевскому от 8 января 1869 г. (27 декабря 1868 г.) // Ibid. S. 167.

¹² Письмо Вацлава Котабе М. Ф. Раевскому от июля 1871 г. // Ibid. S. 120.

¹³ Письмо Карела Ладислава Калины М. Ф. Раевскому от 17 августа 1871 г. // Ibid. S. 108.

¹⁴ Ibid. S. 109.

М. Ю. Дронов

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ РУСИНОВ ИЗ АВСТРО-ВЕНГРИИ В ВОСПРИЯТИИ ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВЕНСТВА ИЗ РОССИИ В СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX В.)*

Последние десятилетия XIX и первые десятилетия XX вв. были ознаменованы массовой трудовой миграцией населения из Австро-Венгрии на американский континент. Среди временно или навсегда покидавших «лоскутную» империю далеко не последнее место занимали ее восточнославянские подданные — русины¹. Так, по мнению исследователей, общее количество русинов в США накануне Первой мировой войны могло достигать 500 и более тыс². В соседней Канаде численность русинов составляла тогда порядка 150–160 тыс.³

Приблизительно в тот же период набирала обороты эмиграция из Российской империи. Правда, она носила преимущественно «инородческий» (еврейский, польский, литовский и т. п.) характер. С 1820 по 1917 гг. из России в США прибыло не менее 3,3 миллионов человек (без учета повторных въездов и реэмиграции)⁴. При этом русские (взятые вместе великороссы, малороссы и белорусы) составляли к 1899–1913 гг., когда их количество среди эмигрантов стало ощутимее, лишь 7 % от общего числа въезжавших в Штаты российских подданных. Всего за указанные полтора десятилетия в страну было впущено 165 тыс. русских⁵. В Канаду только с 1900 по 1913 гг. прибыло около 92 тыс. россиян. Из них чуть менее половины были русскими⁶.

1. Хотя вопрос о точном количестве австро-венгерских русинов и русских из России в Северной Америке вследствие несовершенства статистического учета конца XIX — начала XX вв. принадлежит к числу дискуссионных, очевидно, что в количественном отношении восточных славян из Австро-Венгрии было на порядок больше, чем из Российской империи. Так, например, отечественный публицист Е. Н. Матросов утверждал в 1896 г., что «Русь из России, то есть великоруссы, малоруссы и белоруссы», составляет лишь «двадцатую часть американской Руси»^{7**}. Остальные девятнадцать частей приходились, по мнению этого знатока Северной Америки, на долю русинов. Исходя из этого, можно сделать вывод о значимости русинского присутствия для русских, которое последние вряд ли могли игнорировать.

* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ №12–01–00202.

** Здесь и далее мы сохраняем особенности орфографии и пунктуации цитируемых текстов (за исключением графем, вышедших из употребления).

Попадая в Новый свет, восточнославянские выходцы из России и Австро-Венгрии, будучи обычно представителями одних и тех же социальных слоев, часто оказывались в непосредственном соседстве друг с другом. Так, и те, и другие в качестве неквалифицированных рабочих нередко попадали на одни фабрики, заводы, шахты и т. п. Зачастую рядом располагались их фермерские наделы. Поскольку иммигранты на первых порах испытывали проблемы с английским языком, неудивительно, что славяне из разных уголков Европы невольно были обречены на взаимные контакты, так как хотя бы частично понимали речь друг друга.

Особенно важным фактором сближения являлась конфессиональная принадлежность⁸. Так, буковинские русины вообще, как и большинство русских, исповедовали православие. Русины же из Галиции и Угорской Руси были греко-католиками (униатами), т. е. принадлежали к переходной конфессии, появившейся в результате нескольких церковных уний православных с Римом. Соединяя католическое вероучение с православной обрядностью, греко-католики осознавали свою близость к православию, а многие рядовые верующие даже не подозревали о различии между Греко-католической и Православной церквами⁹.

Вследствие непродуманной политики американских римско-католических церковных властей по отношению к попавшим в их юрисдикцию греко-католикам, среди русинов-униатов началось движение за переход в православие. Первым конвертитом стал в 1890 г. священник прешовской греко-католической епархии о. Алексий Товт (1854–1909), который вначале сам перешел в Православную церковь, а затем увлек за собой многих своих прихожан. Начавшееся в 1892 г. официальное включение русинских приходов в состав Алеутской и Аляскинской епархии способствовало укреплению контактов между русинами и russkimi. Со временем именно русины составили основной костяк американских православных. Показательно, что во многих населенных пунктах, где православных выходцев из России было сравнительно мало, они не основывали новые церковные приходы, а присоединялись к уже существовавшим приходам русинов¹⁰. При этом православное духовенство было в подавляющей части именно russkим¹¹.

Исходя из сказанного, можно сделать вывод, что в целом русские (и особенно священнослужители) имели на переломе XIX и XX столетий достаточно возможностей ближе узнать доселе им не известных или же знакомых только понаслышке русинов. Начиная с этого периода, мы можем говорить о постепенном складывании взаимных представлений, основанных на непосредственных человеческих контактах.

Основными источниками для нас явились публикации в заокеанской и отечественной русскоязычной печати, принадлежащие перу находившихся в Северной Америке русских священнослужителей и содержащие упоминания о русинах. Значительную долю проанализированных текстов составили материалы «Американского Православного Вестника» — официального печатного органа Православной церкви, издававшегося в Нью-Йорке¹². При этом сами авторы источников не составляли единого целого, например, в этноязыковом отношении. Разнились также степень образованности и время пребывания этих священнослужителей в Америке. Поэтому и неудивительно, что оценки, высказанные ими, иногда в чем-то противоречивы.

Ниже мы рассмотрим отдельные, наиболее интересные, из обнаруженных нами сведений о восприятии религиозной жизни русинов конкретными деятелями Православной церкви на американской земле.

* * *

Добрый архиастырским словом отзывался о русинах **епископ Алеутский и Аляскинский Николай (Зиоров, 1851–1915)**¹³. Будучи уроженцем Херсонской губернии, он сравнительно легко находил общий язык с русинскими верующими¹⁴. Уже находясь в России, вспоминая о своей прежней пастве, владыка отмечал: «... они (предшедшие в православие русины и словаки. — М.Д.) готовы слушать благовестие и молиться с тобою не только за полночь, но даже до заутра. Не верь, что говорят некоторые черствые сердцем люди, будто бы русины ради корыстных целей идут в Православие...»¹⁵. Русинов Николай считал никем иным, как братьями нашими (русских. — М.Д.) по вере и плоти¹⁶.

Заметное место среди православных священников на американском континенте занимал **о. Иоанн Недзельницкий (1866–1946)**¹⁷. В рамках пастырского служения его пути часто пересекались с русинами. Как малоросс, уроженец Одессы, Недзельницкий не испытывал сложностей в общении с русинскими выходцами из Австро-Венгрии и, можно сказать, проявлял к ним особенный интерес. Перу этого священника принадлежит даже специальная брошюра, посвященная русинам, — «Галицкие и угорские русские в Соединенных Штатах Северной Америки» (Одесса, 1913), вышедшая уже после его возвращения на родину. Размышляя о судьбах славянских иммигрантов разных христианских конфессий, особое сочувствие Недзельницкий проявлял именно к греко-католическим русинам: «От православия они отстали, признав учение латинской церкви, а к латинству не пристали, сохранивши православные обряды. [...] Как униаты, представляющие нечто среднее между православными и папистами, но не принадлежа ни к тем ни к другим, они остались в полном смысле сиротами в церковнорелигиозном отношении и впервые почувствовали, какая коварная выдумка есть та уния, под игом которой жили на родине»¹⁸. Для автора было очевидно, что все греко-католики рано или поздно «воссоединятся» с Православной церковью. Пребывание их на американской земле, вдали от подчеркнуто прокатолического государственного аппарата Австро-Венгрии, рассматривалось в данном контексте как промыслительное. «Униаты в душе тоже православные, — подчеркивал Недзельницкий. — В простоте сердца они думают, что их вера есть именно та, какую их предки приняли при св[ятом] князе Владимире. Но руководители подменяют его исконную веру православную — католичеством»¹⁹. Подобное положение вещей представлялось как неестественное и требующее исправления.

О личной привязанности и искренней симпатии Недзельницкого к русинам может свидетельствовать хотя бы следующий его пассаж, наглядно описывающий специфику русинской религиозной жизни в Северной Америке: «Надо сказать, что галицкие и угорские русские как униаты, так и православные, — весьма религиозны. В церкви поют все. Грамотны почти все. Любят они жертвовать на храм Божий много и деньгами и вещами и трудом своим. Платят жалованье своим душепастырям сами и охотно. Строить храмы, школы, епархиальные дома они любят так, как ни

один народ в мире. Где поселятся 10 семейств галицких или угорских русских, там уже начинают они “будовать”, т. е. строить церковь. Любят они покупать молитвословы, библии, жития святых непременно в дорогих переплетах и предпочтительно выпущенные из России»²⁰. Правда, следует иметь в виду популяризационный, если не пропагандистский, характер брошюры Недзельницкого, появившейся в преддверии Первой мировой войны. Естественно, реальная ситуация в русинских, особенно греко-католических, приходах была сложнее. Священник об этом упомянул между строк. Несмотря на выставленное на первый план русофильство русинов, прямо называемых «русскими», Недзельницкий, например, честно отметил, что «многие переселенцы русские из Австрии [...] и не подозревали даже своего церковно-религиозного родства с великим народом российским, к вере и церкви которых папские агенты приучали их относиться как к “схизматической” церкви треклятых москалей»²¹.

Не меньше Недзельницкого соприкасался с русинами уроженец соседней с Галицией Волыни о. Александр Хотовицкий (1872–1937)²². В его статьях также чувствуется надежда на обращение греко-католиков в православие. Так, например, в одном из текстов выходившего под его редакцией «Американского Православного Вестника» Хотовицкий отмечал: «Много пришельцев из закордонной Австрийской Руси; последние — в большинстве “униаты”. Здесь в стране свободы религиозной совести, не чувствуя над собой ненавистного латинского ига, рады рассстаться они с противной им кличкой, рады вернуться к своей родной православной церкви, сынами которой были их деды и прадеды...»²³.

В течение первого десятилетия XX в. в Америке заметно увеличилось количество православных из Российской империи. Однако значительная часть финансовых средств, выделявшихся Россией на нужды православного миссионерства, шла на поддержание русинских приходов. Как косвенно выясняется из церковной публистики, это резко критиковалось отдельными россиянами, требовавшими большего внимания в США к российским подданным, как правило, хуже обеспеченным, чем русины. В данном контексте заслуживает внимания специальная заметка Хотовицкого «Справедливо ли?» (цикл «Из дневника»), в которой он polemизирует с отечественными критиками окормления русинов. Так, в заметке приведены аргументы оппонентов. Процитируем некоторые из них, относящиеся к интересующей нас теме: «*А не видели ли вы и того, — говорят, — как надменно, свысока трактуют весьма часто эти опекаемые и благодетельствуемые вами люди ваших российских собратьев, как, охотно принимая заработанные последними подати они, чуть коснутся их собственного кармана или прав, сурово и безжалостно отстраняют своих российских собратьев и готовы скорей расстаться со своим православием, чем поступиться хоть чем-нибудь из своих временных благ? — как неохотно допускают они к участию, например, в заведывании приходским имуществом и пр[очим] российских людей? Справедливо ли это?...*»²⁴. Приведенные обвинения, к слову, достаточно распространенные, подчеркивают в частности такие приписывавшиеся русинам черты их религиозной жизни, как преобладание материальных интересов над собственно духовным и заметный изоляционизм по отношению к выходцам из России. Не соглашаясь с подобными упреками, Хотовицкий в свою очередь считал нужным напомнить пословицу «в семье не без урода» и сравнить русинов с библейским блудным сыном (тем самым приравнив русских ко старшему, добродетельному, брату).

Русинские особенности Хотовицкий был склонен трактовать скорее как следствие внешних недоброжелательных воздействий, стремясь при этом подчеркнуть позитивный опыт пребывания русинов в ограде Православной церкви: «*Надо помнить какую долгую школу иезуитизма испытали на себе наши бедные австрийские собратья, как много терпели они, каким пагубным влияниям подчинены были они в течение целых столетий, чтобы простить им многое-многое!... А сколько среди них добрых личностей, искренних, щедродательных? Сколько организаторов, отдающих свои силы и средства на церковное дело? Какая преданность вере и Церкви!... Ужели не заслужили они нашей помощи, нашей любви?...»²⁵* Несомненно, что подобные высказывания в первую очередь положительно с точки зрения соответствия христианской морали характеризуют самого Хотовицкого, который стремился элиминировать различия между православной паствой из России и Австро-Венгрии.

Близко познакомился с русинами и преемник Николая (Зиорова) епископ Тихон (Беллавин; 1865–1925), будущий Патриарх Московский и всея Руси. Важно отметить, что, являясь уроженцем преимущественно великорусской Псковской губернии, этот владыка значительно дальше отстоял от русинской паствы, чем священнослужители-малороссы (хотя, отметим, у него уже имелся опыт окормления православных Холмщины). Исходя из этого, можно предположить, что оценки епископа религиозной жизни русинов должны были быть наиболее яркими и презентативными — если говорить о духовенстве Русской православной церкви в целом, а не только в Северной Америке, где преобладали этнически малорусские пастыри.

Тихон хвалебно отзывался о набожности русинских греко-католиков. Например, по приезде в Новый свет он отмечал: «*Униаты отличаются высокой степенью религиозности, и в этом отношении превосходят других, например, американских сербов и греков*». Именно поэтому владыка считал, что «*воссоединение униатов имеет огромное значение и влияние*»²⁶. Не меньших похвал епископа заслуживали и его новые единоверцы — русины, которые перешли из греко-католичества в православие (выражаясь его языком, «*единокровные нам русские переселенцы из Австрии, ставшие с нами и едины по вере православной*»²⁷). Так, в другом документе Тихон утверждал следующее: «*По степени религиозности в Штатах первое место занимают воссоединившиеся от унии русины. Они усердно посещают храмы Божьи, жертвуют на их украшение, любят часто исповедоваться, заказывать заздравные и заупокойные литургии (обедни), знают общеупотребительные молитвы, в большинстве случаев грамотны и любят почитать и духовные книжки, и “новинки”, т. е. газеты...*»²⁸.

Однако переходившие из унии в православие русины вольно или невольно привносили в православную среду элементы католических традиций. К последним Тихон был особенно чувствителен. Например, анализируя обеспеченность своей епархии чтецами (псаломщиками), епископ констатировал: «... здесь (в США. — М.Д.) есть еще несколько псаломщиков из униатских дьяков, которые и читают и поют по-униатски и хора составить не в состоянии...»²⁹. Занимали Тихона и вопросы соответствия архитектуры и внутреннего устройства храмовых зданий русским православным стандартам. Так, к примеру, он отмечал, что «*в некоторых (храмах. — М.Д.) есть следы унии и католичества: в двух церквях остались еще прежние престолы, скамьи, в одной нет иконостаса*»³⁰. Примечательно, что Тихон

мирился с подобным многообразием лишь тактически, временно — чтобы своими резкими действиями не испугать недавних и потенциальных конвертитов. В дальнейшем, как свидетельствуют процитированные тексты, он считал правильной обязательную унификацию церковной жизни русинских приходов.

Глубоко задумывался о религиозности русинов архимандрит Анатолий (Каменский, 1863—1925)³¹, впоследствии архиепископ Иркутский, автор известной брошюры «Американские очерки» (Одесса, б.г.³²). Анатолий, будучи подобно Тихону уроженцем Великороссии, также стремился по мере возможности вникнуть в специфику религиозной жизни славян и, не в последнюю очередь, русинов в США. Архимандрит выделил сразу несколько общих свойств, характерных для славянских иммигрантов. «*Одною из характерных черт жизни славян в новом крае является их любовь к храмозданию. Где селятся друг от друга не подалеку пять или шесть славянских семей, — первая забота их — организовать приход и построить церковь*»³³. Несомненно, это было особенно свойственно русинским переселенцам. «*Второю характерною чертою жизни славян в Америке, — отмечал о. Анатолий, — нужно считать их группировку в Братства, Общества взаимопомощи, Дружества, Союзы, Содружества, Сполки и прочее*», большинство которых «возникли на религиозной почве и преследуют не только цели материальной взаимопомощи, но и религиозно-моральные»³⁴. Что касается количества подобных организаций, по мнению публициста, «*первое место должно принадлежать полякам и чехам, затем следуют словаки, русские униаты и русско-православные*»³⁵. Подобные формы коллективизма, привнесенные на американскую землю, в том числе в ограду Православной церкви, австро-венгерскими славянами, резко бросались в глаза архимандриту, как и другим уроженцам России.

Анатолий особенно остро чувствовал глубинные отличия, выражаясь современным языком, менталитета русинов, в том числе перешедших в православие, от менталитета русских, включая особенно близких первым российских малороссов. «*Сильно ошибается тот, кто американ[ские] приходы будет представлять в виде западно-русских, обратившихся из уни или нечто в этом роде, — предупреждал архимандрит. — Жизнь американских православных приходов неизбежно складывается из нескольких элементов. Русское православие неизбежно должно иметь дело: во-первых — с церковно-бытовыми обычаями и привычками прихожан, вынесенными из старого края, которые создались с незапамятных времен, ранее уни; затем с обычаями, привнесенными унией и имеющими почти всегда папиштатское (папистское. — М.Д.) происхождение, но которые вкоренились так глубоко в сердце народа, что вырвать их, не причиняя боли, невозможно; во-вторых, с местными американскими условиями жизни...*³⁶. По личным наблюдениям Анатолия, российские священники в русинских православных приходах, включая выходцев из Малороссии, хотя и стремились по возможности приспособиться к русинским традициям, своими не всегда осознаваемыми действиями по приближению церковных обычаяев к российским, так или иначе, провоцировали внутриприходские конфликты³⁷. При этом, «*униатское духовенство, переходящее в православие, особенно отдельно от прихода и без паствы, не всегда стоит на должной высоте призыва, и вообще элемент ненадежный*»³⁸. Таким образом, как батюшки, приехавшие из Российской империи, так, в значительной степени, и священники-конвертиты не удовлетворяли либо паству (особенно,

в первом случае), либо церковную администрацию (во втором). Поиск решений указанной дилеммы Анатолий считал не менее важным, чем процесс привлечения русинских греко-католиков в православие.

В заключение выборочного обзора мнений русских священников о религиозной жизни русинов хочется привести небольшую классификацию греко-католиков в Америке, сделанную в 1902 г. о. Александром Немоловским (1876–1960)³⁹ — уроженцем Волынской губернии, который, как и другие пастыри-малороссы, был особенно тесно связан с русинской паствой. Так, в одной из своих статей он разделил всех униатов по их отношению к православию на три категории («разряда»). К первой категории им были отнесены те, кто «держатся убеждения, что православная церковь и униатская — все равно». Причины подобного отношения, по мнению Немоловского, отказывавшего подобным греко-католикам в исповеди, заключались в том, что «униатский священник не поминает папу за литургией, а своих парохян (прихожан. — М.Д.) именует “православными христианами”». Ко второй категории автор классификации отнес сознательных греко-католиков, которые относились к православной церкви исключительно негативно. Третью категорию составили «люди самые несчастные, без веры в Бога и с сожженной совестью»⁴⁰, т. е. наименее религиозные личности и атеисты. Подобная классификация свидетельствует об имевшей место внутренней неоднородности русинов в отношении их религиозности.

Подводя итоги, следует отметить, что лейтмотивом практически всех оценок русского православного духовенства религиозной жизни русинов является констатация крайней набожности последних, которая даже превосходила религиозность других славянских и неславянских групп христиан в Северной Америке. При этом, как правило, отмечалась большая привязанность русинов к привычным для них обрядовым формам (зачастую католического происхождения). И это на фоне индифферентности многих русинов к собственно богословским православно-католическим расхождениям. Священники особо отмечали русинскую любовь к возведению церквей и основанию организаций взаимопомощи, носивших также в значительной степени религиозный характер. Несмотря на распространенные положительные оценки внутрицерковного взаимодействия русинов с русскими, представители православного духовенства отмечали отличия в менталитете выходцев из Австро-Венгрии и России, следствием чего являлось частое недоверие к россиянам со стороны численно преобладавших русинов.

Без сомнения, тема восприятия православным духовенством из России религиозной жизни русинов (как и в целом тематика русско-русинских контактов в Северной Америке в конце XIX — начале XX вв.) еще нуждается в дальнейшей разработке, а представленные выводы, основанные на весьма ограниченной базе источников, носят скорее предварительный характер. Отметим, что кроме удаленных от российских исследователей американских архивов и библиотек большое количество информации по теме содержится в Российском государственном историческом архиве и Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге. Крайне полезным стало бы привлечение текстов не столько публичного, сколько личного характера (например, из фондов Святейшего правительства Синода РГИА).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Следует обратить внимание, что этноним *русины* и производные от него в рамках настоящей статьи используются для обозначения автохтонного восточнославянского населения всех австро-венгерских провинций, в которых оно проживало. Таким образом, указанное значение не совпадает с тем, которое наиболее распространено в наши дни и связано с современным русинским этнонациональным движением. Нужно отметить, что данный этноним используется нами лишь как историографический термин, берущий свое начало в публицистических и научных текстах интересующего нас и предшествующих ему периодов. В реальной жизни далеко не все из восточнославянских уроженцев Галиции, Буковины и Угорской Руси использовали его в качестве самоназвания. Поскольку в отдельных регионах Российской империи (особенно в Бессарабии и на Холмщине) в конце XIX — начале XX вв. тоже бытовало название *русин*, необходимо оговориться, что использование в статье этого этнонима автоматически относится исключительно к русинам из Австро-Венгрии.

² Троцінський В.П., Шевченко А.А. Українці в світі. Київ, 1999. С. 50. Справедливости ради необходимо уточнить, что указанные цифры называются в связи со всем потенциально украинским (в современном понимании) населением США того периода. Следовательно, они включают в себя также выходцев из Российской империи. Однако, учитывая известную малочисленность последних, это обстоятельство абсолютно не влияет на порядок приводимых цифр.

³ Там же. С. 74.

⁴ Нитобург Э.Л. Русские в США: История и судьбы, 1870—1970: Этноисторический очерк. М., 2005. С. 23, 44.

⁵ Там же. С. 23, 44, 48.

⁶ Кукушкин В. Е. Славянская трудовая эмиграция из Российской империи в Канаду в начале XX в. // Этнографическое обозрение. 2002. № 4. С. 127—128, 138.

⁷ Граф Лелива (*Матросов Е.Н.*). Заокеанская Русь. (Социологическо-описательный очерк) // Исторический вестник. Т. LXVIII. СПб., 1897. С. 450.

⁸ Следует подчеркнуть, что конфессиональный фактор сближения работал даже при восприятии русинов старообрядцами (см.: Граф Лелива (*Матросов Е.Н.*). Указ. соч. С. 450), однако, по-видимому, не действовал в случае достаточно многочисленных в Северной Америке русских сектантов (духоборов, молокан и др.).

⁹ Кустодиев К. Церковь угорских русских и сербов в их взаимоотношении. М., 1873. С. 3—4; Нем-ский [Немоловский А.]. Первые шаги православного миссионера в С. Америке // Американский Православный Вестник (далее — АПВ). 1902. № 17. С. 365.

¹⁰ Коханик П., протопресвитер. Начало истории Американской Руси // Свистун Ф. И. Прикарпатская Русь под владением Австрии / 2-е доп. изд. Trumbull, 1970. С. 501.

¹¹ Бачинський Ю. Українська імміграція в Сполучених Штатах Америки / 2-е вид. Київ, 1994. С. 276—277.

¹² Об «Американском Православном Вестнике» см.: Андреев Г.Л. Христианская периодическая печать на русском языке 1801—1917 гг. Библиографический указатель. New York, 1998. С. 1—2; Троицкий А., свящ. «Американский православный вестник» // Православная энциклопедия (далее — ПЭ). Т. II. М., 2001.

¹³ О епископе Николае (Зиорове) см.: Георгий (Грязнов), игумен. Архиепископ Варшавский и Привислинский Николай (Зиоров). (К 125-летию со дня рождения) // Журнал Московской Патриархии. 1976. № 12.

¹⁴ «Благодаря его (Николая. — М.Д.) светлому уму и энергии, знанию духа и языка галицко-русского народа, потому что преосвященный Николай родился и вырос в Малороссии, сродной Галиции, — движение (по переходу греко-католиков в православие. — М.Д.) получило правильный ход» (Недзельницкий И. Галицкие и угорские русские в Соединенных Штатах Северной Америки. Доклад в публичном заседании одесского отделения галицко-русского благотворительного общества 24 ноября 1913 года. Одесса, 1913. С. 11).

¹⁵ Новый Святитель Церкви Православной в С.-Америке // АПВ. 1907. № 18. С. 332.

¹⁶ Николай, епископ Алеутский и Аляскинский. Из моего дневника. (Мои впечатления и заметки во время пребывания на всемирной выставке в г. Чикаго и — путешествия по Американским Соединенным Штатам) // Прибавления к «Церковным ведомостям». 1894. № 11. С. 362.

¹⁷ Об о. И. Недзельницком см.: Примечания / Тихон, Архиепископ Алеутский и Североамериканский. Отчет о состоянии Алеутской Епархии за 1905 г. / Публ. А. Ефимова, П. Грюнберга // Богословский сборник. Вып. VI. К 75-летию со дня кончины святого Патриарха Тихона. М., 2000. С. 203.

¹⁸ Недзельницкий И. Указ. соч. С. 2, 4.

¹⁹ Там же. С. 18.

²⁰ Там же. С. 15–16.

²¹ Там же. С. 7.

²² Об о. А. Хотовицком, причисленном к лику священномучеников, см.: Цыпин В., прот. Александр Александрович Хотовицкий (11.02.1872, г. Кременец, Волынь — 19.08.1937), сщмч. (пам. 21 нояб. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских) // ПЭ. Т. I. М., 2000; Священномученик Александр Хотовицкий (биографические сведения) // Миссионерское обозрение. 2001. № 11.

²³ Хотовицкий А., священник. Воззвание о пожертвованиях на построение русского православного храма в Нью-Йорке // АПВ. 1900. № 3. С. 63.

²⁴ А.Х. [Хотовицкий А.] Из дневника // АПВ. 1909. № 3. С. 48.

²⁵ Там же. С. 49.

²⁶ Ефимов А.Б., Минин Д.А. Начало служения Святителя Тихона (Беллавина) на американской земле // XV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: материалы 2005 г. М., 2005. Т. 2. С. 36.

²⁷ Высочайшая благодарность // АПВ. 1904. № 13. С. 246.

²⁸ Тихон, епископ. Отчет о состоянии Алеутской еп. за 1899 г. // Материалы к житию святителя Тихона Московского. Американский период жизни и деятельности святителя Тихона: Первые годы служения епископа Тихона в Соединенных Штатах Северной Америки / Сост. А. В. Попов. СПб., 2008. С. 153.

²⁹ Там же. С. 151.

³⁰ Там же. С. 155.

³¹ Об Анатолии (Каменском), впоследствии архиепископе Иркутском, см.: Саяпин В. В. Анатолий (Каменский Алексей Васильевич; 3.10.1863, Самарская губ. — 20.09.1925, Омск), архиеп. Иркутский // ПЭ. Т. II. М., 2001.

³² Библиографы и историки указывают различные предположительные даты выхода книги. Однозначно то, что она была издана во второй половине первого десятилетия XX в.

³³ Анатолий, архимандрит. Американские очерки. Одесса, б.г. С. 49.

³⁴ Там же. С. 51.

³⁵ Там же. С. 53.

³⁶ Там же. С. 84.

³⁷ См.: Там же. С. 88.

³⁸ Там же. С. 89.

³⁹ Об о. А. Немоловском см.: Куренков А., свящ. Александр (Немоловский Александр Алексеевич; 30.08.1876, Волынь — 11.04.1960, Брюссель), митр. Брюссельский и Бельгийский // ПЭ. Т. I. М., 2000; Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920—1995. Биографический справочник. М. — Париж, 2007. С. 56—57; Солдатова Н. В. Отражение: История Православия в Америке в истории Свято-Тихоновской обители. М., 2006. С. 53—54.

⁴⁰ Нем-ский [Немоловский А.]. Указ. соч. С. 365.

С. И. Михальченко

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ МЕЖВОЕННОЙ ЮГОСЛАВИИ (по мемуарам Е. В. Спекторского)

Евгений Васильевич Спекторский (1875–1951) известен как автор многочисленных трудов по философии, теории и истории права, культурологии, социологии, истории литературы. Ряд работ посвящен им истории России. Деятельность Спекторского протекала, в основном, в рамках системы высшего образования — в дореволюционный период он прошел весь путь вузовского преподавателя от магистранта до ординарного профессора. Став в 1920 г. эмигрантом, Спекторский не оставил академической работы — он был среди основателей Русского научного института в Белграде, некоторое время руководил Русским юридическим факультетом в Праге, долгие годы преподавал в Люблянском университете, а в последние годы жизни — в Свято-Владимирской Духовной академии в США¹.

Хранящиеся в Архиве института Восточной Европы Бременского университета неопубликованные мемуары Спекторского² немало места отводят религиозной жизни Восточной Европы первой трети XX в., прежде всего, Царства Польского (в составе Российской империи), Королевства сербов, хорватов и словенцев и Чехословакии, т. е. тем странам, где Спекторский жил. Настоящая статья посвящена характеристике Спекторским религиозной жизни Королевства сербов, хорватов и словенцев (с 1929 г. — Югославии), где прошла большая часть его эмигрантской жизни.

Вместе с другими эмигрантами Спекторский оказался в Сербии (вначале во Вранье, затем в Белграде) в 1920 г.

Первые впечатления от встречи с православной церковной жизнью в приютившей эмигрантов стране показали довольно сильные различия от русских православных реалий.

«В первое же воскресенье мы пошли в церковь, — вспоминал Спекторский. — Она оказалась пустой. Кроме священника и нас, русских, в ней не было никого. Мы еще не знали соответственного сербского «менталитета». Сербы очень дорожили православием, ибо оно было их духовной опорой в борьбе против турок «за крест часни и слободу златну». Как подчеркивал мемуарист, «их понимание христианства героическое, а не аскетическое. Они чтут память священников, возглавлявших партизанские отряды. И толстовское понимание религии им совершенно чуждо. Продолжительное пребывание под турецким владычеством отучило их от хождения в церковь. Домашняя «слава» как бы заменяла им литургию. Кроме того, они

распространили и на религию начало разделения труда. Солдат воюет, купец торгует, чиновник служит, земледелец пашет, а священник за них всех молится. В сербской литературе есть рассказ о том, как один селяк впал в благочестие и запустил свою ниву, за что его отчитал поп: мое дело молиться, а твое — пахать: В белградских канцеляриях почему-то чиновники должны были являться по воскресеньям утром на службу. Они ничего не делали, пили турецкий кофе, но все-таки их не отпускали. И вот один русский, принятый на службу, отпросился в церковь. Шеф высказал предположение, что он хочет отслужить паастос, т. е. панихиду, по родным и охотно отпустил его. Но когда тот опять отпросился и в следующее воскресенье, шеф возмутился: вы не монах, а чиновник³.

Полной людей церковь в местечке Вранье, где остановились эмигранты, только что прибывшие из России, оказалась лишь в первое воскресенье Великого поста. Спекторский был немало удивлен особенностям сербского богослужения, в частности, отсутствию индивидуальной исповеди: «Когда священник вышел с дарами и сказал: «Со страхом Божиим и верой приступите», никто не приступил. Но когда обедня кончилась, сербы подошли к амвону. Священник прочитал молитву и стал их причащать. При этом взрослые разговаривали друг с другом, а бывшие на хорах дети шумели, плевали вниз и вообще вели себя очень не благоговейно. Но мне понравилось отсутствие личной исповеди». Факт отсутствия личной исповеди в сербской церкви навел Спекторского на более общие размышления, на сравнения католицизма и православия. «Я вспомнил случай, — писал мемуарист, — как в одной уездной церкви во время исповеди раздался голос одного офицера: «Я, батюшка, грешен и каюсь, но вашего любопытства удовлетворять не намерен». Вспомнил я католические исповедальни с визитными карточками и указанием приемных часов «духовных директоров», отпускающих не только прошлые, но и будущие грехи. Вспомнил я и казуистику когда-то прочитанного мной руководства к исповеди, составленного Альфонсом Лигурийским. И мне показалось, что индивидуальная исповедь свойственна только католичеству, и что она проникла в православие через Петра Могилу вместе с другими западными влияниями. Так, например, православная формула таинств безлична: «крещается, венчается раб Божий такой-то». Католическая же формула заменяет мистический процесс личным актом священника: «я крещаю, я венчаю». И вот как раз в нашу формулу таинства покаяния вперлось нечто католическое, exorgerant: «и аз, недостойный иерей». Спекторский, не доверяя своим богословским познаниям, спросил у известного специалиста по истории церкви А. П. Доброклонского, не ошибается ли он, считая, что сербы, не поддаваясь католическому влиянию, сохранили древнюю христианскую форму покаяния, когда священник читает общую молитву, а каждый каётся про себя. На это тот ответил, что «это только отчасти верно и что в России личная исповедь появилась и независимо от католичества, а именно в связи со старчеством. Но тогда получается нечто совсем иное. Одно дело, когда лица со смущенной совестью обращаются к человеку, прославившемуся святой жизнью, открывают ему свою душу и получают наставление от его мудрости, поднявшейся над земной суетой. И совсем другое дело формальная треба или исповедь перед действительно недостойным иереем, живущим меж детей ничтожных мира. Мне казалось, что и некоторые другие особенности сербского богослужения ближе к древней христианской

традиции, чем то, к чему привыкли мы, русские. Так, например, пасхальная заутреня у них служится в четыре часа утра, а не в полночь, как у нас, что может быть, сделано для удобства господ»⁴.

Важной частью жизни русских эмигрантов было устройство русской церкви в Белграде. «Она помещалась сначала в трех комнатах, устроенных железнодорожной дирекцией, потом в актовом зале одной гимназии, затем в сарае на старом кладбище, пока, наконец, для нее не было выстроено небольшое собственное здание. Ее настоятелем был отец Петр Биловидов. Человек без высшего духовного образования, он оказался прекрасным проповедником и законоучителем, а также большим любителем и знатоком церковного пения»⁵. Как отмечал Спекторский, Биловидов «заслужил почетное место в истории русской церковной жизни в Белграде».

Присутствие русских священников в жизни Сербии не ограничивалось одним храмом в Белграде. Некоторые русские священники получили сербские приходы в провинции. Как вспоминал не без иронии Спекторский, «про одного из них рассказывали, что, когда по просьбе больных он стал служить молебны об их здравии, то местный врач заявил претензию, что он нарушает начало разделения труда: пока больной жив, он состоит в ведении врача; и только когда он умирает, он передается священнику. Про другого говорили, что к нему однажды пришла женщина с просьбой отслужить молебен о здравии заболевшего Мирка. Священник спросил: «Что, он лежит?» Она ответила: «Нет, стоит» — «И как стоит?» — «Да ведь это конь». — «Как же я могу служить молебен: ведь это не человек». — «Он лучше человека, он мне как сын». — «Да у него нет души». — «А я заплатила за него пять тысяч динар». Кончилось тем, что священник прочитал молитву над конем и покропил его»⁶.

Не случайным после таких происшествий было двойственное отношение сербского духовенства к русскому. «С одной стороны, ему было оказано широкое гостеприимство и предоставлена автономия под главенством митрополита Антония». С другой стороны, проявлялась определенная ревность. Так, «первоначально русским священникам не позволяли служить панихид на русских могилах». С неудовольствием отнеслись к сооружению русской церкви возле сербской церкви св. Марка (в ней во время войны немцы захоронили останки убитых в 1903 г. сербскими заговорщиками короля Александра Обреновича и его жены королевы Драги). Еще с большим неудовольствием отнеслись к сооружению русской церкви на кладбище». При этом Спекторский соглашался, «что в данном случае сербы имели основание считать, что их обманули. Было дано разрешение на постройку копии разрушенной большевиками Иверской часовни в Москве. Снаружи так оно и получилось. Но внутри вместо часовни оказалась церковь»⁷.

Спекторский оставил немало метких и не всегда лицеприятных описаний представителей югославского духовенства. Характеризуя возглавлявшего Сербскую православную церковь патриарха Димитрия, он вспомнил, в частности, об устроенном им в 1921 г. парадном обеде в честь русских: «Нас, привыкших к тому, что архиереи едят только постную пищу, поразило меню обеда: четыре мясных блюда. Патриарх ел с большим аппетитом, после чего начал ковырять зубочисткой в своих собственных и вполне здоровых зубах. А ему уже было 80 лет». Важную роль

в жизни церкви играл и епископ охридский Николай. Он оказался «вдохновенным проповедником и автором интересных религиозно-философских статей ... Его считали масоном и отчасти даже еретиком, так что ему одно время не позволяли проповедовать в Белграде. Однажды он служил в нашей церкви и произнес на русском языке такую проповедь, что многие плакали»⁸. Вспоминал Спекторский и других иерархов.

Из православных праздников особенно запомнилось мемуаристу празднование Рождества, которое в Сербии празднуется «очень шумно, с выстрелами и петардами, чтобы поздравить Бога с рождением сына. По-сербски Рождество — «Божич», уменьшительное от Бога, «Боженъска». В сочельник вместо немецкой елки у сербов полагается «бадняк»: дубовые ветки с пожелтевшими листьями сжигаются в очаге. В Белграде за этими ветками отправляется в лес Кошутняк длинная вереница военных частей с оркестром и частных автомобилей. Гвардейцы доставляют королю во дворец украшенный лентами бадняк. Он же осыпает их житом»⁹.

С 1930 по 1945 гг. Спекторский жил в Словении и преподавал в Люблянском университете. Хотя мемуары оканчиваются 1932 годом, они все же содержат характеристику церковной (преимущественно, католической) жизни этих мест. Как подчеркивал Спекторский, значительное влияние на религиозную жизнь Словении оказала Австрия — «австрийская традиция пользовалась симпатией католического духовенства, не могшего примириться с заменой апостолического величества Габсбургов схизматическими Караджорджевичами». При этом «православие считалось неприятелем №1. Когда в Словении появились наши эмигранты, — продолжал Спекторский, — двух русских растерзали только за то, что они православные. Бем рассказал мне, как «жупник», т. е. приходской священник в Мирне, объяснил в церкви смысл образования королевства СХС: «прежде у нас был император, а теперь король; император был нашей веры, а король чужой». Должно быть, не без влияния духовенства словенское население Каринтии высказалось за присоединение к Австрии. Многим клерикалам улыбалась мысль об автономной Словении в составе восстановленной Австрии с Оттоном Габсбургским на престоле и о католическом поясе, тянущемся от Польши через Словакию, Венгрию, Австрию, Словению и Хорватию к Италии и Ватикану. Ненависть к сербам питалась австро-католицизмом, вдохновившим песню «Srbe na vrbe» (повесить сербов на вербы), которую во время мировой войны распевали даже лица, сделавшие впоследствии в Югославии большую карьеру»¹⁰.

К метким характеристикам сербских иерархов Спекторский прибавил портрет словенского епископа Еглича. «Когда я приехал в Любляну, — вспоминал Спекторский, — престарый knezoškof, т. е. князь епископ Еглич, был уже на покое. Этот Еглич как-то скупил и уничтожил все издание книги Цанкара «Эротика». Но вышло ее второе издание. И оно распространилось довольно широко. Самого же его упрекали, что он написал «Советы молодоженам» порнографического содержания. ... Еглич был меценат. На свои средства он построил в Шент Виде гимназию с интернатом. И он же дал сто тысяч на издание роскошного тома по поводу десятилетия люблянского университета. Его преемником был бывший профессор церковного права Рожман, краснощекий, жизнерадостный человек, большой любитель альпийских восхождений»¹¹. В целом же, по мнению автора воспоминаний,

«словенское духовенство далеко не было однородно. И в его среде проявилась борьба отцов и детей. Как он отмечал, «стремление части молодого поколения священников к социальной правде вылилось в большевизанство. Антагонизм обнаружился, когда был закрыт один католический журнал, выразивший симпатии к красной Испании»¹².

Наиболее раздражавшим Спекторского моментом была торговля индульгенциями. Он описал такой случай: «Один словенец Барага, бывший миссионером среди американских краснокожих, был канонизован. Среди его родственников был собственник писчебумажного магазина в Любляне, тоже Барага, и ученица моей жены Туши Лейтиб. Словенское духовенство содержало какую-то миссию в Индии. Однажды оно устроило особый павильон на «велесейме», т. е. выставке, посвященной этой миссии. Я купил в этом павильоне открытку с портретом Бараги. На ее обороте я прочел, что за израсходованный мной динар я приобрел не только изображение миссионера, но еще и отпущение каких-то грехов». «Вообще в Словении торговля индульгенциями процветала, — делал вывод Спекторский. — На какие средства при этом пускались иные духовные лица, видно хотя бы из распространявшегося не только среди одних баб с платочками на головах «расписания поездов в царство небесное»: тут были и экспрессы, и скорые поезда, и пассажирские, и притом, всех трех классов»¹³. По мнению православного Спекторского, «во всем этом оказывался дух католической этики с ее иерократической гетерономией, согласно формуле *nil sine episcopo*, оттеснявшей Христа, и т. п. заявление: «без Мен можете сотворитиничесо ж». Между Богом и человеком помещается посредник в лице «духовного директора», как выражаются французы; его задача — авторитетно давать в конфессионале экспертизу относительно того, нравственно ли, безнравственно или же полуnравственно то или иное действие, прошедшее, настоящее или будущее, а затем отпускать соответственное прегрешение за то или иное моральное или материальное возмещение. Все это создавало во многих случаях атмосферу лицемерия». При этом, мемуарист не мог не отметить, что «много лиц, особенно женского пола, были беззастенчиво преданы церкви». С другой стороны, «несмотря на клерикализм, в некоторых местах Словении господствовало грубое суеверие еще языческого происхождения: вера в «Зеленаго мужа», «жаль жену» и т. п.»¹⁴.

Завершая характеристику религиозной жизни Словении, Спекторский отмечал: «Как и в других католических странах, население Словении резко делилось на «практикующих», как говорят французы, и атеистов, на клерикалов и ненавистников церкви ... Не было той добродушно-скептической и терпимой середины, которая характеризует православный, в частности и наш русский быт. В демократических люблянских газетах, так же как и в пражских, крайне шокировало то, что слово «Бог» писалось с маленькой буквы. Вся религия сводилась к клерикализму и христианство — к папизму»¹⁵.

Таким образом, представляется, что не будет ошибочным вывод о том, что «Воспоминания» Е. В. Спекторского являются важным источником по истории религиозных практик и церковной жизни межвоенной Югославии, хотя, конечно, как и любые мемуары, они несут определенную печать субъективизма, обусловленную взглядами их автора.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О нем см. подр: Ульяновський В., Короткий В., Скиба О. Останній ректор Університету Святого Володимира Євген Васильович Спекторський. Київ, 2007; Ткаченко Е.В. Общественно-политические взгляды Е. В. Спекторского. Брянск, 2009; Михальченко С.И., Ткаченко Е.В. Е. В. Спекторский в эмиграции // Славяноведение. 2009. № 1. С.14–24.

² См. подр.: Михальченко С. И. Документы Е. В. Спекторского в Архиве Института Восточной Европы Бременского университета // Отечественные архивы. 2011. № 6. С. 64–68.

³ Forschungsstelle *Osteuropa* an der *Universität Bremen*. Historisches Archiv. Ф. 01–30.230. Е.х. II Л. 435–436.

⁴ Ibid. Л. 436–438.

⁵ Ibid. Л. 452–453.

⁶ Ibid. Л. 507.

⁷ Ibid. Л. 507–508.

⁸ Ibid. Л. 506.

⁹ Ibid. Л. 795–796.

¹⁰ Ibid. Л. 843–844.

¹¹ Ibid. Л. 847.

¹² Ibidem.

¹³ Ibid. Л. 848.

¹⁴ Ibid. Л. 849.

¹⁵ Ibid. Л. 849–850.

T. V. Волокитина

НА «ДАЛЬНИХ БЕРЕГАХ» И НА РОДИНЕ (Из биографии В. Д. Шпиллера)

Протоиерей Русской православной церкви Всеволод Дмитриевич Шпиллер... Вряд ли многим нашим соотечественникам, в большинстве своем воспитанным в атеистической традиции, знакомо это имя. А между тем современники считали его «одним из светочей [русской] жизни в...трагическом и сложнейшем [XX] столетии», «лучшим проповедником Русской православной церкви», «выдающимся представителем московского православного духовенства». Эти характеристики принадлежат таким известным и авторитетным православным деятелям, как протоиерей Иоанн Мейendorf, архиепископы Ермоген (Голубев) и Василий (Кривошеин). Необычный, яркий и во многом трагический жизненный путь Всеволода Шпиллера привлекает, особенно в последние годы, внимание исследователей¹. Кто же такой отец Всеволод, где и каким образом сформировался он как священнослужитель, чем прославился на своем поприще и почему память о нем и его делах сохраняется в православном мире и в наши дни?

Всеволод Дмитриевич Шпиллер родился 1 июля 1902 г. в г. Киеве в православной семье потомка обрусевших немцев архитектора Дмитрия Алексеевича Шпиллера и оперной певицы Марии Николаевны Поляковой. После замужества Мария Николаевна оставила сцену и посвятила себя заботам о семье, детях. Будучи глубоко религиозной, она сумела воспитать их в твердой православной вере, но вместе с тем передала свою любовь к музыке и певческий талант. Старший сын Всеволод обладал абсолютным музыкальным слухом, был ротным запевалой, всю жизнь являлся страстным поклонником театра и оперного искусства, особенно любил творения Дж. Верди. Дочь Наталья (1909–1995), народная артистка РСФСР, долгие годы была солисткой Большого театра Союза ССР, трижды (в 1941, 1943 и 1950 гг.) удостаивалась звания лауреата Сталинской премии, в должности профессора преподавала в Музыкально-педагогическом институте имени Гнесиных. Ее прекрасное лирическое сопрано и поныне помнит старшее поколение меломанов, а современная музыкальная критика причислила Наталью Дмитриевну к «великим исполнителям XX века». Забегая вперед, заметим, что по стопам бабушки пошел и сын Всеволода Дмитриевича Иван Всеволодович Шпиллер (1935–2003) — народный артист России, художественный руководитель и главный дирижер (с 1978 г.) Красноярского академического симфонического оркестра.

Семейная атмосфера, в которой воспитывался будущий священник, несомненно, наложила свой отпечаток: дворянские корни, «порода» постоянно проявлялись впоследствии. Окружением Шпиллера его дом воспринимался как «аристократический», да и в глазах сына отец являлся «русским барином» в лучшем смысле этого слова.

В 1912 г., в десятилетнем возрасте, Всеялод поступил в киевский Владимирский кадетский корпус. В октябре 1917 г. участвовал в обороне Киева на стороне верных царскому правительству частей, был ранен. В 1919–1920 гг. Шпиллер воевал в Добровольческой армии Деникина, был произведен в офицеры. Воспоминания о военной юности сохранились у него на всю жизнь, а булгаковская «Белая гвардия» входила в число любимейших книг. «В папиных рассказах, — писал позднее сын Иван, — фигурировали и наступление белой армии до Орла, и откат ее на юг, и Севастополь, и Одесса, и Крым, пароходы, еле державшиеся на плаву от невероятной перегруженности беженцами, и оставленная на берегу любимая лошадь, прыгнувшая в море вслед за уходящим пароходом, и Константинополь, и Галлиполи...»² В ноябре 1921 г. Шпиллер переехал в Болгарию. С этой страной, ставшей для Всеялода Дмитриевича второй родиной, связаны без малого тридцать лет его жизни, здесь началось его формирование как православного церковного деятеля³.

Жизнь на чужбине поначалу складывалась нелегко. Постоянной работы, да и гражданской профессии не было. Чтобы добыть кусок хлеба, Шпиллер ремонтировал дороги, мостили улицы, а затем вместе с другими соотечественниками занялся опасным и рискованным делом — обезвреживал снаряды на затонувших в годы войны у болгарского побережья транспортных судах. Молодому офицеру удалось придумать приспособление для дистанционного отвинчивания взрывателей, в результате чего он получил ответственный пост в английской кампании, производившей соответствующие работы. Заработанные деньги пошли на учебу. Решив получить духовное образование, что, кстати, было нередким делом среди русской, в том числе и военной, эмиграции, Шпиллер закончил единственное в Европе Богословско-пастырское училище Русской православной церкви за рубежом (РПЦЗ) при монастыре свв. Кирика и Иулитты. Это было уникальное учебное заведение, обучение в котором проводилось по программе дореволюционных русских духовных семинарий и длилось 3–4 года. Преподавали в нем старые русские богословы, разделявшие идею «миссии русской эмиграции» — сохранить прежние, дореволюционные национальные ценности, чтобы в будущем восстановить их в полном объеме на Родине⁴. Следующим шагом Шпиллера было поступление в 1927 г. на богословский факультет Софийского университета, который он успешно закончил, получив прекрасное философское и богословское образование. В то время в университете преподавали известные в православном мире богословы и историки: Н. Н. Глубоковский, М. В. Зызыкин, В. Н. Златарский, М. Э. Поснов, протопресвитер Ст. Цанков и др. Дипломная работа, над которой студент Шпиллер работал с большим увлечением, была посвящена церковно-государственным отношениям. Всеялода привлекал монашеский путь, но глава русских православных приходов в Болгарии архиепископ Богучарский Серафим (Соболев) благословил его лишь на временное пребывание в монастыре, сначала в Бачковском, а затем в Рильском. Особенно важным в судьбе Шпиллера было его пребывание в Рильском монастыре, где в 1930–1931 гг. он по определению Синода Болгарской православной церкви (БПЦ) проходил

послушание под руководством монаха-старца Евлогия. Его простые наставления о духовной жизни, любовь к монашескому подвигу оказали сильное влияние на всю дальнейшую жизнь о. Всеволода. Именно напутствием о. Евлогия «жить так, чтобы душа радовалась» Шпиллер руководствовался до последнего своего дня.

Переломным в его судьбе стал 1934 год. В мае он женился на Людмиле Сергеевне Исаковой, одной из самых именитых невест русской эмиграции, фрейлине императорского двора. В июне 1934 г. Шпиллер был рукоположен сначала во диакона и через день — во иерея. Болгарская церковь, испытывавшая острую нехватку образованных священнослужителей, охотно назначала русских священников преподавателями духовных учебных заведений или настоятелями болгарских церковных приходов. По рекомендации архиепископа Серафима молодой священник получил вакансию настоятеля прихода церкви Успения Божией Матери в г. Пазарджике Пловдивской епархии. Там «русский поп» быстро завоевал расположение прихожан. В это время обнаруживается склонность о. Всеволода к педагогической работе: он преподает одновременно в местной гимназии и сельскохозяйственном институте. Набор дисциплин впечатляет: Закон Божий, логика, психология, пропедевтика*, русская литература, история. Шпиллер входит в состав местного церковного суда, одно время даже возглавляет его, несет священнические обязанности в церкви при городской тюрьме.

Важной стороной профессионального и духовного развития о. Всеволода в это время являлись его постоянные тесные связи с проживавшими в Болгарии русскими священниками и с болгарскими коллегами — протоиереем Андреем Ливеном, архимандритом Пантелеимоном (Старицким), автором жизнеописания о. Иоанна Кронштадского архимандритом Методием (Жеревым) и др. Надо сказать, что русское духовенство в Болгарии занимало автономное по отношению к БПЦ положение. По разрешению Св. Синода, исходившего из «братской церковной благосклонности», в стране создавались самостоятельные общины и монастыри, вошедшие позднее в состав РПЦЗ⁵. С весны 1921 г. по распоряжению патриарха Тихона русские православные приходы возглавлял архиепископ Серафим, которого Шпиллер считал своим духовным отцом. Высоко ценя каждую минуту общения с владыкой Серафимом, он в одном из писем к жене признавался: «Работаю с владыкой часами у него по его труду; и это маленькое участие в огромной его богословской работе — совершенно святоотеческой — дает мне массу.... Только сидеть с ним у него в комнате — это такое большое счастье»⁶. Нравственное влияние архиепископа Серафима на семью Шпиллеров было огромным. Иван Шпиллер вспоминал: «Раз узнав владыку, хоть раз побыв самую малость около него, любой человек сразу приближался к постижению того, что за всю жизнь упорных исканий мог бы и вовсе не узнать. ... Ощущение присутствия владыки в доме сохранялось надолго после его отъездов»⁷.

Будучи в эмиграции, о. Всеволод внимательно следил за событиями в России. Представляется, что вслед за А. Н. Толстым он тоже считал, что «революция вывернула Россию наизнанку»⁸. Считая себя священником «очень консервативного

* Пропедевтика (от греч. *propaideiō* — предварительно обучаю) — введение в какую-либо науку, вводный курс, систематически изложенный в сжатой и элементарной форме. Вероятно, Шпиллер знакомил учащихся с катехизисом.

духа», Шпиллер не мог примириться с проявлениями противостояния в российском обществе, с неправедными и несправедливыми действиями руководства Русской православной церкви (РПЦ), находившегося под жестким контролем государства и допускавшего действия, шедшие вразрез с нравственными основами. Он считал необходимым выразить свое несогласие с осуждением Русской церковью Н. А. Бердяева. 23 июня 1939 г. Шпиллер, знакомый с Бердяевым только по его трудам («на книжной полке стоят, кажется, все Ваши книги»), принадлежа, по его словам, ко «вражескому [Бердяеву] стану», пишет философу письмо. Это обращение исключительно важно для понимания глубины переживаний священника: «...Захлебываюсь горечью и тоской и каким-то страшным внутренним негодованием против всего того, что этот, мой стан, делает с Вами, да и не только с Вами — с жизнью! ... Вся эта вражда и злоба в разделениях наших уже невыносима, уже совсем невыносима. Уже не только жутко, не только холодно жить во всем этом, а просто нельзя... ... сердце рвется пополам... Пишу Вам чуть не со слезами какой-то совсем неизбывной горечи и печали и стыда за все это такое ненужное и страшное в отношении к Вам⁹. Невольно напрашивается параллель с другим документом — посланием патриарха Тихона советскому правительству в связи с первой годовщиной Октябрьской революции. Осеню 1918 г. патриарх, обращаясь к властям, писал: «Вы разделили весь народ на враждующие между собой станы и ввергли его в небывалое по жестокости братоубийство. Любовь Христову вы открыто заменили ненавистью и вместо мира разожгли классовую вражду. И не предвидится конца порожденной вами войне... во всяческом повторстве низменным страстям толпы, в безнаказанности убийств и грабежей заключается дарованная вами свобода»¹⁰. Налицо явное следование Шпиллером, в том числе и лексически выраженное, оценке состояния раскола российского общества, данной патриархом Тихоном.

У нас нет прямых свидетельств отношения о. Всеволода к так наз. Карловецкому расколу. Но, без сомнения, у священника-патриота разделение Русской церкви не могло не вызывать болезненного чувства трагической утраты в стране единства церковной и духовной жизни, глубокой «неправильности» и тяжелых последствий содеянного. Не случайно много позднее, во время подготовки Поместного собора Русской церкви 1971 г., Шпиллер в конфиденциальном письме митрополиту Никодиму (Ротову), проявив реализм и дальновидность, призвал отказаться от замыслов проведения церковного суда над «карловчанами».

Русские православные приходы в Болгарии в каноническом плане подчинялись РПЦЗ, но постепенно у части духовенства (в ее числе был и архиепископ Серафим) оформилось желание перейти в юрисдикцию Московского патриархата. В апреле 1945 г. вопрос был решен положительно: владыка Серафим во главе семи управляемых им русских общин перешел под омофор Русской православной церкви. Попытался последовать примеру своего духовного наставника и о. Всеволод. Во время пребывания в Болгарии делегации Московской патриархии весной 1945 г. Шпиллер, явившийся в то время негласным советником министра иностранных дел Болгарии по вопросам, касающимся Русской церкви, лично просил главу делегации архиепископа Псковского и Порховского Григория (Чукова) принять его в юрисдикцию Московского патриарха. Это отмечалось в докладе делегации, представленном после возвращения в Москву в Совет по делам РПЦ¹¹. Однако

положительно вопрос был решен только в 1949 г., на что у Москвы, как будет показано ниже, имелись веские причины.

Не мог пройти мимо внимания Шпиллера и такой острый для Русской православной церкви вопрос, как отношение к экуменическому движению. Документальные свидетельства, казалось бы, подтверждают его критическую позицию. Так, в июле 1948 г., участвуя в составе делегации БПЦ во Всеправославном совещании в Москве, о. Всеволод негативно охарактеризовал влияние экуменизма на духовную жизнь Болгарской церкви как «расшатанность чувства церковности», «обмирщение Церкви», «снижение уровня духовной жизни» и, наконец, как «отрыв от святоотеческих традиций как в богословии, так и в быту». Известны и более поздние негативные оценки экуменизма о. Всеволодом. В беседе с протоиереем Алексием Аверьяновым Шпиллер подчеркнул, что «до революции это был малый, не лишенный чистоты ручей, а теперь — это болотистая мутная река, где ловкие люди ловят свою рыбу». Обращает на себя внимание явное смещение оценочных акцентов до уровня политизированных характеристик. И это понятно, поскольку в кругах РПЦ после войны в целом ясно осознавали зависимость межцерковных контактов не столько от доктринальных вопросов, сколько от политических целей и задач, решаемых противостоявшими на международной арене силами. Вместе с тем очевидный, хотя и достаточно противоречивый во второй половине 1950-х гг., дрейф РПЦ «в сторону участия» в экуменическом движении «в целях оказания влияния на характер и направление деятельности Всемирного совета церквей»¹² не мог не оказать влияния на о. Всеволода, несомненно, помнившего о сочувственном отношении дореволюционных русских богословов к экуменическому движению и поддерживавшего личные контакты с его зарубежными protagonистами. Шпиллер глубоко проникся установкой о. Георгия Флоровского о том, что «полезный» экуменизм осуществляется «на молекулярном уровне», т. е. через личное общение представителей разных христианских конфессий. Много позднее, в 2009 г., выступая на очередной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, митрополит Кирилл (Гундяев) подчеркнул, что именно обсуждение с о. Всеволодом вопросов истории и истоков экуменизма, наряду с контактами с другими выдающимися православными деятелями — протоиереем Иоанном Мейendorфом, о. Александром Шмеманом, о. Георгием Флоровским, помогло ему сформировать «трезвенное и православное отношение к инославию»¹³.

Великая Отечественная война вызвала среди значительной части эмигрантов патриотический подъем. Пример подавал сам архиепископ Серафим. Сохранились свидетельства о том, что он всячески препятствовал вступлению русских эмигрантов в немецкие воинские части, отказывая соотечественникам в благословении воевать против России, ни разу не служил молебен о победе германского оружия. Зримые проявления национальный патриотизм нашел и в семье Шпиллеров. Шестилетнему Ивану запомнился прощальный ужин в их съемной квартире 22 июня 1941 г., который родители дали проживавшим в том же доме трем немецким офицерам-врачам (они появились весной 1941 г. после присоединения Болгарии к фашистскому блоку). Несмотря на хорошие соседские отношения, Шпиллеры, тем не менее, «не сочили себя вправе дальше принимать...офицеров армии, напавшей на Россию в этот день»¹⁴. Сам о. Всеволод отказался отслужить панихиду

по погибшим в Сталинграде немецким солдатам и офицерам. А Иван вспоминал, как однажды, доказывая, что Сталинград не взят немцами, а героически сражается, подрался со сверстником-болгарином и попал в полицейский участок. В ходе разбирательства был составлен протокол. Впоследствии история эта получила неожиданное продолжение. Когда Красная Армия в сентябре 1944 г. вступила в Болгарию и одна из частей оказалась расквартированной в Пазарджике, об этом инциденте стало известно командованию. Протокол был извлечен на белый свет, и за мужественное поведение Иван получил в благодарность от советских военных килограмм сахара. Для экономившей сахарин семьи это стало роскошным подарком¹⁵.

Убеждение, что «большевики кровью в войне смыли свой грех перед Россией...»¹⁶, стало определяющим при принятии о. Всеволодом в 1946 г. решения о переходе в советское гражданство. На это он получил благословение владыки Серафима.

Четкую нравственную позицию занял о. Всеволод и в отношении движения Сопротивления в Болгарии, которое, по терминологии тех лет, называлось антифашистским. Служа тюремным священником, он спас не одну жизнь осужденным патриотам: ни под одним смертным приговором Шпиллер не поставил свою подпись, без чего по болгарскому законодательству приговор не мог быть приведен в исполнение.

Государственный переворот в Болгарии в сентябре 1944 г. Шпиллер встретил, как закономерное событие. По настоянию председателя Пазарджикского оклийского комитета Отечественного фронта (ОФ) он сразу же возглавил отделение общества Красного Креста в городе, содействовал организации санитарных пунктов в Пловдивском военном округе, а вскоре с готовностью принял предложение министра иностранных дел и вероисповеданий в первом коалиционном правительстве ОФ Петко Стайнова о сотрудничестве. Переехав в Софию, Шпиллер начал служить в кафедральном соборе Св. Недели. Одновременно он вошел в сформированную в министерстве комиссию из трех человек по подготовке законодательства, регулирующего положение церкви в Болгарии, с более дальним прицелом — разработать проект закона об отделении церкви от государства. На протяжении двух лет, вплоть до июля 1946 г., о. Всеволод подготовил четыре доклада о правовом положении церкви в государстве вообще и болгарском, в частности¹⁷. В докладе, датированном августом 1945 г., Шпиллер четко обосновал такие принципиальные, с его точки зрения, шаги в процессе подготовки отделения церкви от государства, как «полное лаицизирование школьного образования» и «лаицизированное общество», то есть введение гражданского брака. В декабре 1947 г. соответствующие положения вошли в новую Конституцию НРБ.

В 1946 г. во время визита в Болгарию патриарха Московского и всея Руси Алексия I произошло его знакомство с о. Всеволодом. Какими-либо подробностями о контактах между ними мы не располагаем, но, по свидетельству Ивана Шпиллера, «патриарх Алексий к 44-летнему папе отнесся с особым интересом, уважением и теплом»¹⁸. По всей вероятности, и сам священник, и его позиция по вопросам церковной политики и связей между Русской и Болгарской церквами произвели на патриарха благоприятное впечатление. Установившийся между ними контакт впоследствии укрепился. Во всяком случае, в 1948 г. именно в Шпиллере видели

в Москве преемника архиепископа Серафима на посту главы русских православных приходов в Болгарии¹⁹.

В эти годы продолжалась активная работа русского священника в качестве негласного советника болгарского правительства по вопросам церковно-государственной политики и связям с Русской церковью. Обстановка в БПЦ была далеко не простой. Власти рассчитывали с помощью церковных реформ ограничить деятельность епископата. При этом они опирались на Союз священников — традиционную церковную структуру, превратившуюся после установления народно-демократической власти в оппонента Св. Синода и стоявшую на позициях церковного «модернизма» в духе русского обновленчества. Не было единства и среди архиереев. Митрополит Варненский Иосиф, «прославившийся» изданием им в 1939 г. брошюры «Я — коммунист»²⁰, еще осенью 1945 г. высказался за реформирование БПЦ, предложив ввести новый церковный календарь, сократить богослужебный чин и «упростить» внешний вид духовенства²¹. Экзарх Болгарский Стефан жаловался в связи с этим патриарху Алексию, что владыка Иосиф превзошел по своей активности российских «живоцерковников»²². Судя по доступным ныне документам российских архивов, о. Всеволод внимательно отслеживал обстановку в болгарских церковных кругах. Избегая однозначных оценок, он признавал, например, что среди болгарских обновленцев встречаются истинные радетели церковных реформ на благо БПЦ, но, таковых, по его мнению, было немного. Большинство же, по его словам, представляло собой «обритое, уже снявшее рясы или снимающее их духовенство, вполне оторвавшееся от верующей массы, и с ним много морально-опороченных элементов». Не укрылось от Шпиллера и то обстоятельство, что многие священники-«демократы» являлись членами компартии, которым не велено было это афишировать²³. О руководителе Союза священников Георгии Богданове Шпиллер писал, что тот «ухитрялся выступать с атеистической агитацией, а на другой день служить в местной церкви обедню»²⁴. Против модернизма, второбрачия священников и приижения роли Св. Синода неоднократно выступал архиепископ Серафим, который, по оценке современного болгарского духовенства, помог остановить разгоравшуюся в Болгарии «обновленческую смуту»²⁵. Понятно, что он стал объектом резкой критики со стороны Союза священников. Обычай Русской церкви, защищавшиеся владыкой Серафимом, публично расценивались его оппонентами как необязательный для БПЦ «анахронизм». При этом подчеркивалось, что ранее он находился под омофором «белогвардейской» РПЦЗ. Не менее неприязненное отношение вызывала у части болгарского духовенства и деятельность о. Всеволода. В информации поверенного в делах СССР в Болгарии К. Д. Левычкина в МИД СССР от 7 мая 1948 г. о положении в Болгарской церкви сообщалось о имевшем место случае на собрании духовенства Софийской митрополии, по ходу которого один из участников — священник Г. Георгиев резко критиковал «атеистическую» Русскую церковь и демонстративно удалил с собрания Шпиллера. При этом, как писал Левычкин, о. Всеволоду было нанесено личное оскорблечение: Георгиев назвал его «изменником Христа, продавшимся дьяволу», «чужеродным пришельцем» и пр²⁶. Поскольку инцидент получил огласку, экзарх Стефан был вынужден обратиться к Левычкину со специальным письмом, разъяснявшим обстановку в БПЦ. Положение осложнялось еще и тем, что противостояние с болгарскими обновленцами не входило в планы

советского руководства, от имени которого действовал правительственный орган — Совет по делам РПЦ²⁷. Этим объяснялось и заметное охлаждение Совета, а под его нажимом и Московской патриархии, к архиепископу Серафиму. Готовился его отзыв с поста руководителя русских приходов в Болгарии. Вместе с тем советская сторона использовала «случай со Шпиллером» для того, чтобы оказать давление на экзарха Стефана в ходе формирования нужного Москве состава болгарской делегации на готовившемся в советской столице Всеправославном совещании 1948 г. и блокировать возможность его выступления в поддержку экуменического движения²⁸. «По желанию патриарха Алексия» (здесь и далее курсив мой. — Т.В.) в состав делегации был включен и протоиерей Всеялод Шпиллер²⁹. И он оправдал возлагавшиеся на него надежды — на Всеправославном совещании в Москве о. Всеялод, как говорилось выше, критически охарактеризовал влияние экуменизма на духовную жизнь Болгарской церкви, внеся тем самым свой вклад в принятые постановление «Экуменическое движение и Православная церковь». Оно, наряду с другими принципиальными документами совещания, легло в основу создававшегося регионально-ограниченного восточноевропейского блока православных церквей под руководством РПЦ³⁰. Иными словами, позиция Шпиллера объективно содействовала решению важной стратегической задачи советского руководства в регионе.

Оказавшись на Родине в июле 1948 г., спустя 29 лет после отъезда, о. Всеялод находит в Москве мать и сестер, получает приглашение патриарха Алексия вернуться в Россию. Однако тому возникли неожиданные преграды.

Сохраняемые в Государственном архиве РФ (фонд Совета по делам РПЦ) аналитические записки Шпиллера — результат тщательного изучения им церковной обстановки в Болгарии, положения в руководстве Болгарской церкви и ее зарубежных контактов, деятельности и характеристик болгарских архиереев. Частично опубликованные, эти документы представляют безусловный интерес для изучения внутрицерковной жизни, развития связей между Поместными православными церквами, прежде всего, между Болгарской и Русской, формирования и реализации вероисповедной политики в Болгарии. О том, насколько важны были эти материалы для советского руководства, активно использовавшего церковные каналы для укрепления советского влияния в Восточной Европе, и в частности в Болгарии, свидетельствует тот факт, что Совет по делам РПЦ противился возвращению Шпиллера в СССР, несмотря на его настойчивые просьбы. В одном из рабочих документов Совета от 20 апреля 1949 г. говорилось: «За время пребывания в Болгарии Шпиллер был аккуратным поставщиком Московской патриархии информации о положении в Болгарской церкви. Его информация носила обстоятельный характер, писалась с большим умом, знанием обстановки, умением разбираться в людях и искренней приверженностью интересам Русской православной церкви. С отъездом Шпиллер[а] в СССР теряется возможность получения нужной информации по Болгарской православной церкви, положение которой требует непрестанного внимания и наблюдения. ...При этом положении разрешать выезд Шпиллеру В.Д. из Болгарии в СССР на постоянное жительство в данное время нецелесообразно. Это можно будет сделать позже, когда определится расстановка сил внутри епископата Болгарской церкви в пользу твердого курса на Московскую патриархию»³¹.

Позиция Совета была принята во внимание: правительство СССР разрешило о. Всеволоду выезд на родину спустя полгода, 20 ноября 1949 г. В отпускной грамоте Св. Синода БПЦ, подписанной митрополитом Врачанским Паисием, содержались перечень заслуг о. Всеволода перед Болгарской православной церковью и пожелание «преизобильного Божия благословения на новом месте служения — в великой его Родине, православной России, на все дни жизни его». «Иные берега» русский священник покидал, удостоившись высшего в БПЦ церковного сана для белого духовенства — священноикона, со вторым награждением палицей.

Благословляя о. Всеволода на отъезд в Россию, архиепископ Серафим напутствовал его: «Тебе там придется с разными людьми общаться, и смотри, не отталкивай никого, даже самого "махрового гэпэушника"»³².

В феврале 1950 г. завершилась болгарская эпопея русского священника — семью Шпиллеров встретила родная земля. На прощении священника о трудоустройстве патриарх Алексий написал: «Протоиерей Всеволод Шпиллер с любовью приемляется в клир Православной Русской Церкви и назначается настоятелем Ильинской церкви г. Загорска». Предвидя неизбежные трудности в процессе адаптации нового настоятеля на родине, митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич) распорядился заранее перевести в Ильинский храм незадолго до этого рукоположенного священника о. Тихона (Пелиха) с просьбой оказать содействие и помочь Шпиллеру. Так началась дружба этих людей, выдержавшая все испытания и продолжавшаяся до их последних дней.

Первые месяцы на Родине оказались для о. Всеволода очень тяжелыми. Привыкать к советской жизни было не просто, да и не во всем хотелось. По свидетельству близких ему людей, в первый год после возвращения он часто бывал печален. В августе 1951 г. в «памятной книжке» (маленькой тетрадке), подаренной жене, о. Всеволод пишет: «Никакое, ни душевное, ни духовное делание невозможно среди хаоса внешнего устроения жизни. Это устроение — то есть какой-то (ритмичный притом) порядок является необходимейшим условием "жительства" и "жития", на которое мы с тобой перешли, расставшись с жизнью»³³. Вот так, не больше и не меньше, как расставание с настоящей жизнью, оценивал о. Всеволод переезд на родину.

Настроение «заграничного батюшки» не могло укрыться от окружающих. «Не раз, — отмечает дочь о. Тихона Е. Т. Кречетова, — наблюдал его мой отец в горьких слезах на коленях молящегося у престола». К счастью, в лице о. Тихона Шпиллер нашел единомышленника, с которым можно было поделиться наболевшим. «Сколько раз, — пишет Кречетова, — мне приходилось быть свидетельницей их скорбных раздумий вслух о непонимании, о "ненавистной розни мира сего", проникшей и в среду духовенства»³⁴. Важную для себя эмоциональную опору о. Всеволод искал в воспоминаниях о Болгарии, которыми «в минуту радости и покоя» охотно делился с близким окружением. «Вспоминая, он весь оживлялся и порой так весело смеялся, что невольно [если дело происходило на улице] привлекал внимание прохожих». Интересно описывал он жизнь и быт болгар, рассказывал о церковной жизни, своем служении в Болгарской церкви, о владыке Серафиме³⁵.

Свой священнический опыт о. Всеволод сразу же попытался применить в Ильинском храме. С его появлением постепенно начала меняться жизнь прихода и, хотя и с большим трудом, сознание части прихожан. Первым шагом явилось

непривычное для тогдашней российской церковной практики введение исповедей и причастия по воскресеньям и в праздники, что вызвало неприязнь и отторжение со стороны большинства священнослужителей и профессуры духовных учебных заведений. Некоторые оппоненты о. Всеволода усмотрели в его действиях выступление против «истинного православия», а кое-кто даже и «новую ересь»³⁶. Последнее обстоятельство уже вскоре отразилось на дальнейшей карьере священника. Помимо должности настоятеля, он почти сразу же приступил к преподавательской работе в Московской духовной академии и семинарии, а спустя некоторое время был утвержден в звании доцента и исполняющего обязанности инспектора этих учебных заведений. На преподавательской работе о. Всеволод находился до 1951 г.: его «нововведения», о чем говорилось выше, и другие проявления свободы суждений и независимости (сказались долгие годы заграничной жизни) явились причиной перевода Шпиллера в Успенскую академическую церковь в Новодевичьем монастыре. Покидая Загорск, он ходатайствовал перед патриархом о назначении настоятелем Ильинского храма о. Тихона, и это ходатайство было удовлетворено. Но и на новом месте о. Всеволод долго не задержался: уже в сентябре 1951 г. последовало очередное назначение — настоятелем Николо-Кузнецкого храма в Москве. Здесь на территории полузастроенного прихода в районе Павелецкого вокзала, в помещении церковной колокольни и поселилась семья Шпиллеров. Сам о. Всеволод в одном из писем патриарху Болгарскому Кириллу сообщал: «Довольно спокойно сижу на своей невысокой колоколенке, с которой виден не весь мир, но кое-что все же видно...»³⁷. Непростой подтекст этой констатации очевиден.

Сложное психологическое состояние о. Всеволода в это время отмечали в его окружении — «то печален, молчалив, то веселый и в шутливом настроении...»³⁸. Характерно его признание в письме о. Тихону от 16 ноября 1953 г.: «Боюсь ехать к Вам. Не скрою — по слабости боюсь. Мне как-то тяжело бывать в Загорске. Приложишься к святым мощам, постоишь около них, и это так отдохновительно. Но и пока дойдешь до собора, и по выходе из него столько набегает впечатлений, с такими тяжелыми ассоциациями, что просто боишься за самое примитивное, простецкое душевное свое равновесие»³⁹. «Расшифровать» это состояние помогают письма к жене с юга, где Шпиллер регулярно бывал из-за обострявшейся астмы: «Я просто задыхаюсь в этом стаде, лучше сказать, в этих стадах, шатающихся по асфальту, под разными пальмами, эвкалиптами и пр.»; «Среди нашей массы "отдыхающих трудящихся" я не видел ни одного интеллигентного лица...»; «Публика все же невыносима! ... Все гнетет такой беспросветной вульгарностью, такой страшной — именно страшной, жуткой (!) пошлостью»; «Пароход так плебеизирован, что даже убежденнейших плебеев воротит от этого»; «Стада, составленные из части этого [человеческого] месива, бродят по пароходу, по палубе, все наполняют совершенно невыносимым духом вполне достигнутых "идеалов"», и пр⁴⁰. Как не вспомнить об Иване Бунине, покинувшем Россию в 1918 г., по его словам, «не будучи в силах — в буквальном смысле слова — выносить большевистскую атмосферу, даже просто того подбора лиц, что образовался на улицах»⁴¹. Принципиальная разница лишь в том, что Бунин вырвался из этой атмосферы, а Шпиллер добровольно окунулся в нее.

Но реалии советской жизни, ее атмосфера, так остро воспринимавшаяся священником, формировали и четкое понимание своего назначения: «Нет,

когда-нибудь и в этих стадах проснется же настоящее человеческое сознание и вместе с ним отвращение от этих утилитарных целей жизни, превращенных в высшие и даже абсолютные ценности»⁴². Отсюда главная задача пастырского служения — способствовать всеми силами этому пробуждению.

Воспоминания об о. Всеволоде, появившиеся в последние годы, а также его обширная переписка, частично опубликованная, прежде всего, стараниями сына, Ивана Всеволодовича, вводят читателя в круг повседневных забот священника: его профессиональной деятельности, служебных контактов и личных привязанностей, бытовых проблем, радостей и огорчений маленькой, но дружной семьи Шпиллеров.

Среди православного духовенства, о. Всеволод, по утверждению архиепископа Василия (Кривошеина), «был непопулярен, и его считали гордым, аристократом и эстетом»⁴³. Недовольство вызывали и попытки о. Всеволода преодолеть некоторые негативные стороны приходской жизни, и резкие, откровенные их оценки. Так, злобных старух, делавших грубые замечания молодым посетителям храма и, по сути, вытеснявших оттуда молодежь (таких, кстати, немало и сегодня), Шпиллер называл «православными ведьмами», считал недопустимым «православное высокомерие», согласно которому верующие являлись якобы людьми первого сорта, а остальные — второ- и даже третьесортными. Преодоление рутины приходской жизни, приведение ее в соответствие с собственными представлениями о православном богослужении постоянно заботило о. Всеволода. «Снова погружен в повседневную суету настоятельских будней — будем надеяться — не бесполезных и для души, хотя иногда кажущихся бесполезными, — писал он о. Тихону в Загорск в 1953 г. — ...Но Вы сами знаете, как трудно бывает что-нибудь преобразовывать в церкви»⁴⁴.

Одной из важных сторон деятельности о. Всеволода являлось проповедничество, принесшее ему огромную популярность. Заниматься публичной проповеднической деятельностью в то время в Советском Союзе было запрещено. Тем не менее, по воспоминаниям протоиерея Владимира Воробьевса, Шпиллер проповедовал на каждой литургии, обычно на евангельские темы, на темы духовной жизни вообще, много говорил о покаянии, любви, жизни с Богом, часто цитировал русских богословов и философов — о. Сергея Булгакова, Н. Бердяева, Н. Лосского и др. Услышав непонятные слова — «имманентно», «эссенциальный» и пр., стаrushки-прихожанки испуганно крестились, а более подготовленная публика из верующих интеллектуалов в восторге замирала. Постепенно о. Всеволод превратился, по оценке современников, в «выразителя мнения церковной интелигенции». В храм потянулась и молодежь. Священнику А. Меню запомнилось, как многочисленная толпа внимательно вслушивалась в каждое слово пастыря. Именно за глубину проповедей позднее за о. Всеволодом закрепилась характеристика московского Златоуста. Художник Сергей Харlamов отмечал, что проповеди многое дали для формирования его мировоззрения, а сам о. Всеволод был «воплощением подлинной православной культуры». Производила впечатление на верующих и внешность священника — «красивого, высокого, седобородого старца», в котором чувствовались осанка и стать бывшего офицера. Со временем проповеди Шпиллера в магнитофонных записях начали расходиться по всей стране. Чутко реагировавший на настроения паствы о. Всеволод стремился, чтобы его слово находило отклик и среди менее образованной и интеллектуально подготовленной части верующих:

проповеди, по воспоминаниям современников, постепенно становились более простыми и доходчивыми.

Деятельность о. Всеволода в эти годы поражает своей интенсивностью и разноплановостью: он входит в состав редколлегии «Журнала Московской Патриархии», активно участвует в работе Отдела внешних церковных связей Патриархии, неоднократно выезжает за рубеж на международные церковные встречи, ведет оживленную переписку с главами Поместных православных церквей и иерархами РПЦ, русскими богословами и философами-эмигрантами, простыми верующими, желавшими услышать обращенное именно к ним слово пастыря, работает над богословскими сочинениями. В одном из писем жене он признавался: «Ко мне какое-то странное отношение — никто не верит, что я только приходской священник. Называют профессором и считают, что, например, сегодняшний анализ их работы открывает какие-то “новые перспективы для богословских исследований” в области “Церковь и общество”»⁴⁵.

Сильным потрясением для Шпиллера, как и для других свяценнослужителей, стало начавшееся в 1958 г. ужесточение государственной политики в отношении РПЦ⁴⁶ и знаковое для РПЦ событие времен Н. С. Хрущева — «церковная реформа» 1961 г. Суть «реформы» заключалась в изменении Положения об управлении Русской православной церкви, в частности, раздела IV «Приходы». По навязанному властями решению Архиерейский собор, заседавший 18 июля 1961 г. в Троице-Сергиевой лавре, согласился на передачу всей власти в приходе приходскому совету («двадцатке») — «исполнительному органу» из мирян. Настоятель и другие клирики храма в этот орган не допускались. «Исполком», в свою очередь, избирал исполнительную «тройку» в составе старосты, его помощника и казначея. На практике же нередки были случаи, когда старосты назначались по указанию райисполкома, причем среди них подчас встречались люди, далекие от церкви и с сомнительными моральными качествами. «Тройка» решала все экономические и финансовые вопросы, включая учет добровольных взносов верующих на разные церковные нужды, например, на поддержание семинарий, и пр. Таким путем, наряду с действовавшей жесткой системой налогообложения свяценнослужителей, власти реализовывали как бы негласную хрущевскую установку о том, что «попов надо брать не за глотку, а за брюхо». Священник, согласно новому Положению, превращался фактически в «наемного работника», отвечавшего, однако, не только «за духовное руководство прихожанами, за благоговейное служение и удовлетворение религиозных потребностей прихожан», но и за моральный облик служащих в церкви, при том, что нанять на работу служащего не имел права. Этим занималась «тройка». Поскольку для проведения собраний приходского совета требовалось разрешение местных светских властей (райсоветов), то последние широко использовали свое право отменять собрания на неопределенный срок, фактически парализуя организационную жизнь прихода. В полной мере это коснулось и Николо-Кузнецкого храма, настоятель которого испытал на себе жесткий контроль и всевластие «спущенных сверху» контролеров. Как отмечал архиепископ Василий, они «открыто хамили, нарушили ход богослужения, интриговали..., дело дошло до полного тупика»⁴⁷.

Звучит парадоксально, но часть епископата считала благом отстранение настоятелей храмов от финансовой деятельности. В условиях, когда по лживым

обвинениям в финансовых злоупотреблениях несколько епископов и многие священники оказались в тюремном заключении, архиереи надеялись, что новое Положение оградит их от этого.

О. Всеволод публично протестовал против положений «церковной реформы». Понимая, что она разрушала традиционное управление церкви и расчленяла юридически ее организации, он обращался в Совет по делам религий, к митрополиту Никодиму (Ротову). В ответ церковный отдел КГБ развернул против священника настоящую травлю, используя руководителя «двадцатки» и оказывая нажим на ближайших помощников.

Некоторое послабление принесло в церковную жизнь снятие Хрущева — прекратились грубые демарши атеистических руководителей, приуменьшился контроль за совершением обрядов, резко возросло число треб и пр. В январе 1965 г. свет увидело постановление Президиума Верховного Совета СССР «О некоторых фактах нарушения социалистической законности в отношении верующих», результатом которого стали впоследствии освобождение и реабилитация ранее осужденных священников и мирян, остановка антирелигиозных изданий — «Проблем истории религии и атеизма» и «Ежегодника Музея истории религии и атеизма». Оживились робкие надежды на улучшение государственно-церковных отношений и вместе с тем на способность руководства РПЦ возвысить голос в защиту церкви. 21 ноября 1965 г. московские священники Николай Эшлиман и Глеб Якунин обратились к патриарху Алексию I с открытым письмом. Указав на многочисленные репрессивные меры в отношении церкви и отсутствие даже слабого сопротивления со стороны ее руководителей, они просили принять срочные меры и «прекратить беззаконие». Второе открытое письмо — от 15 декабря 1965 г. — они адресовали председателю Президиума Верховного Совета СССР Н. В. Подгорному, требуя привести деятельность Совета по делам религий в строгое соответствие с законодательством о религии и церкви, вернуть РПЦ все храмы, монастыри и духовные школы, незаконно закрытые в 1961—1964 г.⁴⁸ Ответом патриарха стало запрещение священников в служении, хотя и без лишения их сана.

В современной литературе недвусмысленно говорится о том, что подготовка указанного письма не являлась тайной. Мало того, что, как вспоминал священник Георгий Эдельштейн, идея обращения к патриарху «буквально носилась в воздухе»⁴⁹, целесообразность этого шага обсуждалась среди священнослужителей. Архиепископ Ермоген (Голубев), как, впрочем, и о. Всеволод, считали, что подобное письмо имело смысл при Хрущеве. После же его снятия, полагали они, появилась возможность некоторой стабилизации обстановки, и в этих условиях письмо «несвоевременно». Тем не менее, Шпиллер поддержал опальных священников — причащал их в своем храме, а Николая Эшлимана часто приглашал к себе «на колоколенку» для откровенных бесед. Эти контакты не остались незамеченными: когда о. Всеволод наложил прещение* на старосту храма, его оппоненты назвали этот акт «эшлимановщиной». В марте 1966 г. митрополит Пимен (Извеков), обсуждая в Совете по делам религий мотивы, побудившие Эшлимана и Якунина написать

* Прещение — традиционный для Русской православной церкви общий термин, означающий дисциплинарное наказание в соответствии с церковным правом РПЦ.

письмо патриарху, ответил: «Деньги... Я думаю, главным побуждением было стремление [властей] изъять церковные суммы из рук духовенства, лишить их возможности неограниченных доходов. Шпиллер — подобный пример... Патриарх Тихон... говорил, что деньги портят московское духовенство, а если у них их отнять, то они поднимут бунт»⁵⁰.

Необъективность подобной оценки очевидна. Однако свою роль она, по всей вероятности, сыграла. В 1966 г. указом патриарха о. Всеялод был смешен с поста настоятеля храма. Его место предстояло занять бывшему обновленческому деятелю протоиерею Константину Мещерскому. Но неожиданная смерть последнего 19 августа 1966 г. по дороге к новому месту служения обрела в глазах верующих и, видимо, руководства Московской патриархии некий мистический смысл. Уже через несколько дней Шпиллера вернули на прежнее место. В этот непростой момент важную моральную поддержку оказали своему настоятелю прихожане.

«Церковная реформа» фактически расколола духовенство. Часть высшей иерархии РПЦ по тем или иным причинам заняла охранительную позицию, солидаризируясь с политическим руководством и осуждая тех священнослужителей, которые разными способами выражали свой протест. Так, по сообщению в Совет по делам религий управляющего делами Московской патриархии архиепископа Алексия (Редигера), архиепископ Ермоген (Голубев) в одной из бесед «дошел до того, что сказал, что на здании, где находится Патриархия, можно было бы укрепить вывеску “Совет по делам религий (филиал)”, и только якобы получив отповедь Алексия, заявил: «Извините, я переборщил»⁵¹. Существует немало свидетельств остро критического отношения и о. Всеялода к непротивленческой позиции руководства Московской патриархии в отношении «церковной реформы». В письме митрополиту Никодиму (Ротову) в 1966 г. он, выразив резкое несогласие с решениями Архиерейского собора 1961 г., подчеркнул: «В устройстве и управлении Церкви не может быть ничего противоречащего законам страны, это само собой разумеется. Но гражданский закон не может быть каноническим основанием церковного устройства, да еще в стране, где по конституции церковь отделена от государства. Это тоже не менее ясно. Между тем Синод объявляет гражданский, государственный закон основанием радикальнейшей канонической перестройки»⁵². Принципиальная позиция Шпиллера раздражала некоторых его коллег. В феврале 1967 г. архиепископ Алексий в беседе с заместителем председателя Совета по делам религий В. Г. Фуровым счел необходимым сообщить о том, что Шпиллер, «как видно, распоясался, распространяет среди духовенства свое письмо, адресованное патриарху, с жалобой на исполнительный орган и якобы вмешательство местных властей в дела церкви. Это письмо, по указанию Шпиллера, раздают московским священникам... На прошлой неделе... в церкви, в присутствии [митрополита] Пимена Шпиллер отругал диакона за то, что тот провозгласил “многие лета” в том числе и старосте церкви. Шпиллер набросился на него со словами: “Это безбожник, я отлучил его от церкви. Как ты смел поступать так?” Пимену как архиерею следовало указать Шпиллеру на это, но он промолчал»⁵³. Показательны оценки о. Всеялодом состояния РПЦ в письме известному американскому христианскому деятелю Полу Андерсону. В апреле 1968 г. Шпиллер фактически сравнивает положение Русской церкви с периодом водворения Григория Каппадокийца на Александрийскую

кафедру в 340 г. и цитирует Окружное послание св. Афанасия Александрийского епископам (339 г.) о «лютости гонений... поругании целой церкви, оскорблении святыни и, что еще важнее, благочестии, гонимом нечестием»⁵⁴.

Переписка о. Всеволода в те годы указывает на осознание им трагической трансформации церковного сознания, переставшего, по его словам, «видеть границу между Церковью и государством» вследствие его [сознания] «психологического внутреннего “огосударствления”». Причину он усматривал в некой «порче внутренней», поразившей «советских» епископов. В процитированном письме Андерсону он подчеркивал: «Я знаю, что им просто неоткуда было выучиться видеть эту границу. Поэтому я не смею вменять им всем в вину это неумение. Но оно от этого не перестает быть фактом, увы, определяющим очень много дурного в состоянии дел в нашей Церкви. Я имею в виду неумение “церковного руководства” видеть границу, отделяющую Церковь как общество от государства, разумеется, при безусловном признании безоговорочно превалирующего положения государственного правопорядка в его соотношении с правопорядком церковным»⁵⁵. Это признание, был убежден о. Всеволод, тем не менее, «отнюдь не обязывает ни епископа, ни священника стоять навытяжку перед представителем светской власти, какое бы положение ни занимал он в государственной администрации. ...Представитель светской власти совсем не должен... из уст епископа слышать одно только угодливое “слушаюсь”»⁵⁶. Несомненно, о. Всеволод глядел очень далеко, понимая, что от преодоления указанного «неумения» во многом зависит судьба РПЦ. Незадолго до кончины он говорил некоторым своим духовным чадам: «Скоро советская власть рухнет, и в Церковь придет молодежь. А встретить ее у нас в Церкви некому. Мы должны сейчас думать об этом»⁵⁷.

В 1970 г. в жизни о. Всеволода появляется знаковая для него фигура — иеромонах Павел, ставший духовником Шпиллера, а для всей семьи — тем же, кем был в Болгарии владыка Серафим. Знакомство было заочным: о иеромонахе о. Всеволод узнал от своей прихожанки и духовной дочери иеромонаха Агриппины Истнююк, взявшей на себя ведение хозяйства в доме Шпиллеров. Она же стала постоянным посредником в контактах между двумя священнослужителями.

Иеромонах Павел (в миру Петр Троицкий) известен в современном православном мире как монах-исповедник, обладавший феноменальным провидческим даром и оказавший глубокое влияние на многих священников и архиереев Русской церкви. Неоднократно арестовывавшийся советскими властями за «контрреволюционную деятельность», он провел пять лет на лесоповале в Ивдельлаге под Свердловском, откуда был освобожден в 1944 г. при невыясненных обстоятельствах. Известно только, что его освобождения настойчиво добивалась сестра Елена. По одной из версий, тяжело больного священника лагерные власти выпустили под чужими документами, оформив, очевидно, не бесплатно, свидетельство о смерти. С этого времени начинается наиболее таинственный период его жизни⁵⁸. Иеромонах избрал отшельническую жизнь, поселившись в Тверской области и не желая выходить из затвора. О его местонахождении поначалу знали несколько духовных чад, в том числе и Агриппина Истнююк. Они и обеспечивали связь Павла с внешним миром.

Став духовным сыном иеромонаха, о. Всеволод ни разу не встречался с ним. Более того, опубликованная переписка между ними имеет, к сожалению,

односторонний характер: Иван Шпиллер, готовя к изданию эпистолярное наследие о. Всеволода, обратился к иеромонаху Павлу за разрешением опубликовать адресованные старцу письма отца, но получил отказ. Иеромонах сообщил, что с его собственными письмами Иван Всеволодович волен поступать, как угодно, но письма о. Всеволода он намерен, почувствовав приближение смерти, уничтожить.

Первое впечатление от знакомства с перепиской: письма иеромонаха — свидетельство уважения и любви к своему духовному воспитаннику, при этом не лишенной строгойзыскательности. «У Вас очень широкий кругозор. Вы находитите общий язык и с католиками, и с протестантами» (письмо от июня 1972 г.), или «Вы — большой корабль, Вам и плавание большое....Слышал Вашу проповедь о мытаре и фарisee. Я ее слушал много раз, и каждый раз — все новое и новое. Нельзя выразить словами благодарность за то, что Вы всем нам даете, такое глубоко духовное» (декабрь 1975 г.). И тут же: «Мне показалось, у Вас как-то подчеркнуто о загранице, о классах. Там, мол, все хорошо в сравнении с нами, а мы — что? Может быть, я не прав? Вы рассуждаете: вот эта умная, та — ученая, этот — аристократ, а тот — плебей и т.д. Не сердитесь на мои слова. Я с Вами разговариваю и мелю все, что думаю». «Спасибо Вам за прекрасные, доходчивые до простой христианской души проповеди». — Это из письма от 28 февраля 1976 г. Или вот еще: «Вы очень увлекаетесь всем новым. И вот эта семья, Бог весть какая ученая: муж — член-корреспондент, получил Ленинскую премию и т.д., и тому подобное. Все это нужно для суеты. ...Кем Вы увлечены, в том находите верх ума и все только хорошее. Не согласен с Вами» (16 мая 1977 г.)⁵⁹.

Но, пожалуй, наибольший интерес представляет содержащаяся в письмах иеромонаха Павла информация, хотя и обрывочная, о тех вопросах внутри- и внешнечерковной жизни, которые, судя по всему, поднимал в переписке о. Всеволод. Диапазон этих вопросов весьма широк и свидетельствует о ясном видении им «болевых точек» церковной жизни. Так, в ответ на одно из писем Шпиллера иеромонах Павел пишет 14 октября 1971 г.: «Ваш взгляд на патриархию вполне разделяю. Патриарх — в золотой клетке. Он все понял, но, увы, уже поздно»⁶⁰. К июню 1972 г. относится еще одна яркая констатация иеромонаха. Обращаясь к Шпиллеру, он пишет: «Вам могут предложить уйти на покой — нужно, по возможности, со-противляться. Наша патриархия — канцелярия Куроедова*, не больше. Куроедов расправляется с духовенством, как ему угодно. Патриарх все подписывает, никакого сопротивления»⁶¹. В унисон утверждению иеромонаха Павла звучит прогноз о. Всеволода относительно перспектив созываемого в 1971 г. Поместного собора, на котором предстояло избрать нового патриарха (Алексий I скончался в 1970 г.): «Я думаю, что трудностей можно ожидать также и от того, что наша Церковь на протяжении столетий, в сущности, не имела опыта неклерикально-бюрократического соборования. Это не облегчит реализацию функций высшей законодательной, административной и судебной церковной власти, без чего Собор не будет Собором». В беседе с архиепископом Василием Шпиллером констатировал: «Какие бы внешние формы он (Собор. — Т.В.) ни принял и какие бы кандидаты в патриархи

* В. А. Куроедов — бывший партийный работник; возглавлял в 1960—1965 гг. Совет по делам РПЦ, а после его реорганизации в 1965—1984 гг. руководил Советом по делам религий при Совете министров СССР.

ни выдвигались, все равно все заранее будет решено советской властью, так что сам Собор будет профанацей. ... Вот увидите сами, что на Соборе все, и вы в том числе, будете вынуждены говорить, что будет предписано!»⁶². Здесь, как говорится, не убавить, не прибавить.

Вместе с тем обращают на себя внимание содержащиеся в письмах иеромонаха Павла некоторые четкие, как бы «установочные», оценки ситуации в РПЦ. Из письма от 14 октября 1971 г.: «Недавно мне попалось выступление покойного патриарха Алексия, где говорится, что церковь отделена от государства. Это очень хорошо, что она, т. е. церковь, свободна (! — Т.В.). Я выписал эти строчки для Вас дословно»⁶³. В феврале 1976 г. Павел пишет: «Я не могу согласиться, что в церквях надо многое изменить. При патриархе Сергии (Вы об этом помните, хотя и были в это время за границей) обновленцы все испортили и надолго. Снова будут непоминающие*, снова будет скорбь. И теперь я знаю, как многие страдают, ищут непоминающих и, увы, попадают в ловушку, или уходят в секту»⁶⁴. Еще более определенно звучит предостережение Павла о «страшных, темных силах», окружающих о. Всеволода: «От них бежать надо, а не сближаться с ними, и упаси Бог ходить к ним в их семьи. А Вас “любят”, стараются проникнуть к Вам в дом, завязать знакомство и т.д. ...Бойтесь таких знакомств, хотя они и интересны» (письмо от 19 декабря 1973 г.)⁶⁵. Критически отзыается иеромонах Павел о московском священнике Димитрии Дудко, первым решившемся в своих проповедях и субботних беседах в храме в виде вопросов и ответов об основах христианской веры говорить о негативных, всем известных сторонах советской действительности, которые другие затрагивать боялись⁶⁶. Иеромонах не поддержал эту деятельность священника. В письме Шпиллеру от 11 апреля 1974 г. он не без иронии пишет: «Слышал о подвигах о. Димитрия Дудко. Я не имею никакого права его осуждать. Но по моему невежеству мыслю так: он как пастырь добрый сделает больше полезного духовно, чем ответы на вопросы...». А в одном из писем 1975 г. тональность уже иная: «О. Димитрий сошел с ума. Много глупостей он творит... Сам себе голова, он уверен в своей правоте. Жаль его!». Неприятие позиции Дудко сохраняется и после того, как в 1976 г. он в числе 27 христиан подписал Открытое письмо в Президиум Верховного Совета СССР в ответ на статью Куроедова в газете «Известия» о том, что в СССР нет гонений за веру. «Об о. Д. Дудко я не спрашиваю, оно мне ясно», — пишет Павел 28 марта 1977 г.; «Дудко о. Дмитрий все еще продолжает быть мучеником? Терпят его?» (письмо от 8 декабря 1977 г.)⁶⁷ и пр. Для прошедшего «круги» ГУЛАГа священника эти констатации, как и их тональность, выглядят, пожалуй, несколько странными и нелогичными.

Загадочной представляется осведомленность иеромонаха Павла, неоднократно подчеркивавшего свою отшельническую жизнь в тверских лесах («Живем тихо, мирно, далеко в лесу», «Живя в лесу, я одичал и посерел», и др.), о мирских делах, в частности, о событиях в дальнем Зарубежье: «До меня дошли слухи из Нью-Йорка...», «Слушаю радио: Би-би-си, Америку...», «Слышал, что во Всемирном Совете церквей вместо Блейка генеральным секретарем стал другой, близкий Лоуренсу»,

* «Непоминающие» — не признающие официальную церковную иерархию; то же, что и члены «катакомбной церкви». Их появление связано с декларацией митрополита Сергия о лояльности советской власти (1927 г.) с ключевой фразой «Ваши радости — наши радости».

и т. д.⁶⁸ На определенные размышления наводят и встречающиеся в переписке «свидетельства» его мистического присутствия в храме во время богослужений (описания отдельных характерных деталей, внешнего вида и даже голоса о. Всеволода) или точное воспроизведение фрагментов некоторых бесед иерархов Московской патриархии с иностранными гостями⁶⁹.

Многое становится понятным, если принять во внимание недавно появившуюся в сети информацию священника Якова Кротова, как и другие аналогичные свидетельства, о том, что катакомбный священник Петр Троицкий умер в лагере в 1944 г., а на свободу вышел под его именем кто-то другой. Кротов убежден, что о. Всеволод и многие другие заочные собеседники «иеромонаха Павла» явились объектом оперативной разработки и контроля со стороны советских силовых структур⁷⁰. Видимо, не случайной в окружении Шпиллера была и фигура Агриппины Истнюк, к которой, кстати, он не испытывал особо теплых чувств. Иеромонах Павел постоянно был вынужден в своих письмах брать ее под защиту, систематически «напоминал» о. Всеволоду о преданности Агриппины семье Шпиллеров и о том, что «есть воля Божия Агриппине быть у Вас»⁷¹. Не смог изменить эту «волю» и неблаговидный поступок Истнюк: как следует из переписки, она, «как вор и разбойник» (это, вероятнее всего, определение о. Всеволода), рылась в ящике письменно-го стола Ивана Шпиллера. (В письме от 15 апреля 1977 г. Павел просил простить ей этот «великий "грех"»)⁷². И, наконец, еще один важный факт. Его сообщил в своих воспоминаниях, хотя и не сделал при этом, казалось бы, вполне логичного вывода, И. В. Шпиллер: на склоне лет Агриппина страдала прогрессирующей амнезией. Слабеющая память, однако, сохранила и вынесла «на поверхность» из прошлого, надо полагать, истинную информацию. Так, на вопросы об о. Павле (скончался в ноябре 1991 г.) Истнюк упорно отвечала, что его расстреляли во время войны. И «с этой версии Агриппину Николаевну "сдвинуть" не удавалось никакими доводами», — пишет И. В. Шпиллер⁷³. Внимания заслуживает, на наш взгляд, и утверждение Агриппины, также прозвучавшее в период болезни, что иеромонаха Павла «научил воле Божией» (! — Т.В.) ссылочный рязанский архимандрит Арсений, и было это в Акмолинске⁷⁴.

С учетом указанной информации ясны некоторые «наставления» иеромонаха, отражавшие, по мнению Кротова, осуждение (аккуратно-дозированное, добавим мы) церковного инакомыслия и намерение удержать о. Всеволода от публичной критики официального курса Московской патриархии. Кротов полагает, что над письмами «иеромонаха Павла» трудились опытные специалисты из соответствующего силового ведомства, и этот вывод представляется заслуживающим внимания, если соотнести сравнительно высокий аналитический и информационный уровень документов и возможную реальную осведомленность сидевшего «в глухи» священника. Заметим, что если версия Я. Кротова верна, то она объясняет и отказ «иеромонаха Павла» передать письма к нему Шпиллера для публикации: вполне вероятно, что писем у него уже не было, и сохранялись они там, где на них готовились ответы.

Внимание советской госбезопасности к о. Всеволоду подтверждают и другие сведения. Владыка Василий (Кривошеин) вспоминал о появлении в Николо-Кузнецком храме нового старосты — некой Нины Георгиевны, «интеллигентной,

образованной, скорее элегантной и несколько артистически-богемного типа. Было в ней что-то “декадентское”. Французская фамилия*, происхождение («из французских эмигрантов»), необычная судьба (было известно, что к о. Всеволоду староста попала непосредственно из «иностранных» отдела Московской патриархии, где, в свою очередь, оказалась после трех лет ареста и содержания на Лубянке) объясняют недоверчивое отношение к ней настоятеля храма, хотя, по свидетельству владыки Василия, Нина Георгиевна держалась строго в соответствии с церковными предписаниями. Утвердившаяся за ней репутация «агента КГБ», очевидно, имела под собой веские основания. Во всяком случае, Шпиллер избегал вести при ней какие-либо разговоры, выходившие за рамки официальных, и предупреждал об осторожности своих собеседников⁷⁵. Находясь в тисках «особого внимания» спецслужб, Шпиллер, волей-неволей, следовал наставлению архиепископа Серафима (Соболева): не отталкивать от себя «даже самого “махрового гэпушника”».

Несмотря на во многом критическое восприятие обстановки, сложившейся в Русской православной церкви и ее руководстве, о. Всеволод занимал в клире РПЦ своего рода примиренческие позиции между двумя лагерями: «государственниками», представленными митрополитом Никодимом (Ротовым) и его сторонниками, и «левыми» в лице Эшлимана и Якунина⁷⁶, и уж, конечно, он не может быть отнесен к «альтернативным мыслителям» — церковным диссидентам, как считают некоторые исследователи⁷⁷. Кстати, сам он вполне определенно высказался на этот счет в уже упоминавшемся письме П. Андерсону: «Вы согласитесь со мной, что чтобы искать урегулирования и ликвидации существующих в церковной нашей действительности вопиющих аномалий, ...вовсе не нужно быть никаким "нон-конформистом". Особенno в том одиозном смысле, с плохим политическим привкусом, который часто подмешивают к этому слову»⁷⁸. Преодоление указанных аномалий о. Всеволод полагал возможным на основе принципа икономии⁷⁹, т. е. с позиции практической пользы, снисхождения и удобства при церковном строительстве, отказавшись от строгой ортодоксии, воплощенной в принципе церковной акривии. В воспоминаниях об о. Всеволоде отмечено, что он нередко демонстрировал «крайний субъективизм и переменчивость в ...суждениях и оценках»⁸⁰. Так, отвергая оправдание митрополитом Никодимом Октябрьской революции как якобы «соответствующей евангельским идеалам» (Шпиллер называл его никодимовским «октябрьским богословием»), о. Всеволод, как и многие московские православные интеллигенты-либералы, был настроен, скорее, «проникодимовски», считал его «сильным» и «деятельным» пастырем. Однако при обсуждении вопроса о преемнике патриарха Алексия I он явно отдавал предпочтение кандидатуре митрополита Пимена: «...С Пименом можно быть более спокойным, от него не будет никаких сюрпризов, а Никодим, как он ни старается сейчас ладить с властями, как только станет патриархом, может оказаться более независимым. ... Вообще, многие замечают, что против Никодима какое-то недовольство в правительственные сферах...»⁸¹.

* В письме патриарху Болгарскому Кириллу от 17 января 1970 г. о. Всеволод сообщил о новом старосте «с фамилией, пишущейся с приставкой “де”, и не без иронии заметил: «Как хорошо, что моя пишется без приставки “фон”» (о. Всеволод Шпиллер. Указ. соч. С. 361).

На первый взгляд, еще большей внутренней противоречивостью отличалось отношение Шпиллера к А. И. Солженицыну. С писателем он был хорошо знаком, прежде всего, как с прихожанином Николо-Кузнецкого храма, читал «большую часть его сочинений» и отдавал ему должное как художнику, наделенному «оригинальным писательским талантом», осмелившемуся обнажить язвы советского режима. Прочитав, например, «Матренин двор», о. Всеволод в письме П. Стайному (25 октября 1966 г.) не удержался от весьма показательного сопоставления его с «двором церковным», «в котором также происходит много разных перемен и вокруг которого тоже много движения разных сил и разных ветров. К сожалению, — констатировал о. Всеволод, — внутри его не так много праведников, подобных Матрене... В этом наше несчастье»⁸². Однако по-иному обернулось дело, когда писатель выступил с оценками религиозной жизни в ССР.

17 марта 1972 г. в Великий Пост Солженицын обратился с открытым письмом к предстоятелю РПЦ патриарху Пимену. Поводом обращения явилось традиционное патриаршее рождественское послание, ничем не отличавшееся от прежних официальных церковных текстов советского времени с их неизбежными компромиссными формулировками. Тем не менее, руководимый принципом «жить не по лжи», писатель резко обвинил руководство Московской патриархии в замалчивании многих проблем церковной жизни, в невыполнении церковью своего призыва, в отказе от собственного свободного, независимого голоса, в соглашательстве с властями, сервилизме. Резко выступив против основного, по его мнению, принципа действия руководителей РПЦ — сохранения церкви «ложью», Солженицын вопрошал: «Но после лжи — какими руками совершать евхаристию?». В качестве примера иного, достойного подражания, отношения церкви к своим обязанностям писатель назвал польский костел, голос которого слышит народ. По его мнению, существовал лишь один путь для преодоления разрушающей церковное тело лжи — «жертва». К этой жертве, ценой которой, полагал Солженицын, в наши дни является лишь материальное благополучие священнослужителей, он и призывал в своем письме. Лучшим выходом, считал писатель, явилось бы возвращение к довоенному состоянию РПЦ⁸³.

Сразу же опубликованное на Западе «великопостное письмо» с сочувствием было принято русской эмиграцией, полагавшей, что объяснимое в сталинские времена раболепие церкви перед государством ныне, в 1970-е гг., уже не имеет под собой оправдания⁸⁴.

Иным, более сложным, было восприятие письма Солженицына в церковных кругах Советского Союза. Это сейчас в РПЦ Солженицына многие считают пророком и исповедником России⁸⁵, а в 1970-е гг. критические высказывания писателя в адрес церковного руководства вызывали отнюдь не однозначную оценку. В возникшую полемику вокруг солженицынского «великопостного письма» оказался втянутым и о. Всеволод. Более того, среди наиболее известных откликов самый «развернутый» и последовательно-негативный принадлежал именно ему.

В феврале 1974 г., спустя несколько дней после высылки Солженицына из страны, Агентство печати «Новости» взяло интервью у о. Всеволода по поводу «великопостного письма». Сам по себе этот факт весьма показателен, поскольку с момента обращения писателя к патриарху прошло два года. Кроме того, АПН

ориентировалось в своей деятельности в основном на распространение информационных материалов за рубежом. В связи с этим понятно, что интервью было призвано решить некую важную для советского руководства задачу. Какую же? И почему для ее решения был выбран о. Всеволод? Попробуем разобраться.

Итак, 13 февраля 1974 г. Солженицын был выслан из СССР. Традиционно советская пресса помещала «единодушные отклики трудящихся» на этот политический акт власти. В продолжавшей кампании против писателя принял участие и митрополит Крутицкий и Коломенский Серафим (Никитин): на страницах «Советской России» он назвал высылку «единственно правильной мерой», а в статье, помещенной в лондонской «Таймс», обвинил писателя в «поддержке кругов, враждебных нашей родине, нашему народу». В защиту Солженицына возвысили свой голос такие авторитетные представители православия, как патриарший экзарх Западной Европы архиепископ Сурожский Антоний (Блум) и архиепископ Брюссельский Василий (Кривошеин). В этих условиях и появилось ставшее для либеральной интеллигенции печально знаменитым интервью о. Всеволода Шпиллера⁸⁶.

Отправная посылка Шпиллера заключалась в утверждении, что Солженицын не является «религиозным писателем», как думают на Западе. Иными словами, считать писателя выразителем настроений православных верующих было бы, по мнению Шпиллера, неправильным. Суть оценки Шпиллера — правдолюбие Солженицына есть искажение христианского понимания правды, которая в христианстве неотделима от любви. Отсюда основной упрек писателю — в отсутствии любви, в злости и раздражении, якобы характерных не только для «великопостного письма», но и для всей его деятельности. Упрекая писателя в «манiacальной уверенности в своей правоте во всем», Шпиллер указал на игнорирование им «самого дорогого и существенного для церковных людей: молитвенной жизни Церкви», сведению христианства к социальной и политической активности, т. е. к тому, что характерно для обыкновенных, принадлежащих миру сему («профанных») организаций. «Солженицын не понял, что любая политическая материализация религиозных энергий, которыми живет Церковь, убивает ее, что, поддавшись такой их материализации, Церковь перестает быть Церковью», — утверждал о. Всеволод. Отвечая на упреки писателя руководству РПЦ в намерениях «эгоистического сохранения в трудных внешних условиях жизни», Шпиллер подчеркнул: «Как мы ищем — и чего нам это стоит — ту черту, которая отделяет "подлинное и праведное охранение Церкви от соблазнительного самосохранения", здесь говорить неуместно. Но здесь должно сказать, что, может быть, более всего с отысканием этой черты было связано все, столь трудно переживавшееся нашей Церковью из десятилетия в десятилетие и вошедшее в единственный в своем роде духовный опыт нашей Церкви». Еще более резко Шпиллер сформулировал свои подозрения в намерении писателя «внести в Церковь разъединение, раскол», «создать внутри Церкви опорный пункт действенной "христианской" альтернативы всему советскому обществу во всем» и фактически на этом основании высказал сомнение в «церковности» Солженицына.

До сих пор в православном мире даются разные толкования этого интервью. Особенно подчеркивается непривычная для священника резкость отдельных формулировок, как и неудачный момент для публичной критики Солженицына: хотел

того о. Всеволод или нет, но его интервью явилось частью антисолженицынской кампании, причем, в тот момент, когда ее «объект» оказался за пределами СССР и мог, считали власти, беспрепятственно вести «антисоветскую кампанию». Характерно, что первоначально интервью было опубликовано на английском языке в сильно искаженном виде, что выдавало намерение властей использовать высказывание Шпиллера, в первую очередь, для «внешнего потребления». Этому должны были способствовать, по нашему мнению, популярность и авторитет о. Всеволода за границей, его широкие контакты в экуменическом мире. Что касается тональности интервью, то она отчасти отразила извечную болезнь русской полемики — бескомпромиссность и жесткость. Впрочем, этот упрек может быть адресован обеим сторонам.

Надо сказать, что Шпиллер в критике Солженицына был не одинок. Священник о. Сергий Желудков, формируя свой упрек писателю, руководствовался не церковным подтекстом, а простым человеческим подходом: «Вы написали весь мир облетевшее обвинение человеку, который заведомо лишен всякой возможности Вам отвечать». (Д. Матвеев образно сравнил упрек Желудкова с детским «так нечестно». «Нечестно подначивать того, у кого вывернуты руки: "а дай-ка ты сдачи!"», — пишет он). Решительно возражал Желудков и против солженицинского призыва к жертвенности: «Никакого приневоливания к жертве и мученичеству не должно быть в Церкви Христовой»⁸⁷. В «скольжении по поверхности», отсутствии проникновения в глубину вещей и отрыве от реальности упрекал Солженицина и московский священник архимандрит Сергий (Савельев). (По некоторым сведениям, патриарх Пимен, прочитав «великопостное письмо», грустно заметил, что не худо бы писателю «побыть денька два на его месте»⁸⁸.) Характерно, тем не менее, что ни высказывания Желудкова, ни критика архимандрита Сергия не получили такого резонанса, как интервью Шпиллера. И, на наш взгляд, прежде всего, именно из-за его изначальной, по замыслу интервьюеров, адресованности «внешнему» миру.

Некоторые современники событий оценили интервью о. Всеволода как «трагическую ошибку». Размышляя над ее истоками, М. Агурский пришел к убеждению, что в основе лежал конфликт между двумя типами веры. Если Солженицын являлся выразителем жертвенного, активно включавшегося в жизнь типа, то Шпиллер, считал Агурский, тяготел к другому типу — чисто медиативному, требовавшему удаления от окружающей жизни⁸⁹. Думаю, нет оснований подозревать Шпиллера в неком двойном стандарте поведения, в неискренности. По всей вероятности, он не счел возможным уклониться от интервью, а пойдя на него, — не выразить своего отношения к позиции опального писателя. Видимо, уместно вспомнить здесь о феномене «разномыслия» в церковной жизни как свободного пространства богословования, лежавшего за пределами канонизированных институтов и богословских положений, обеспечивающих церковное единство⁹⁰. Принципиальный сторонник «разномыслия» о. Александр Мень, завершая одну из своих бесед, подчеркнул: «...Если бы на моем месте был о. Дмитрий Дудко, он говорил бы о другом; если бы здесь был о. Всеволод Шпиллер, он тоже говорил бы иначе... и так далее. Каждый говорил бы свое. Значит ли это, что я не хочу считать справедливыми их слова, а они — мои? Нет, не значит»⁹¹. Иными словами, позиция Шпиллера

вполне имела право на существование, однако трагизм ситуации для него заключался в том, что о. Всеволод «рассыпал бисер» своих размышлений именно перед теми самыми «профанными» организациями, которые неоднократно проявляли свой антагонизм по отношению к церкви. Крайне неудачным оказался и момент для этого — разгар антисолженицынских преследований.

В наши дни вопрос о причинах появления интервью Шпиллера остается, по оценке российского исследователя истории церкви С. Бычкова, «еще не до конца проясненным». Немалую роль, полагает этот автор, сыграло и личное негативное отношение священника к созданию писателем новой семьи в тот момент, когда о. Всеволод готовил к крещению первую жену Солженицына — Наталью Решетовскую⁹². Но это утверждение все же из разряда предположений.

Последние годы жизни о. Всеволода омрачились тяжелыми болезнями. Он перенес инсульт, постепенно из-за прогрессирующей глаукомы терял зрение. Серьезно пострадало и любимое детище Шпиллера — храм в Кузнецах. Еще утром в праздник особо чтимой в храме иконы «Утоли мои печали» литургию совершил патриарх Пимен, а вечером того же дня по его указу на новое место служения были переведены священники Александр Куликов и Николай Кречетов — ближайшее окружение о. Всеволода. Это стало для него тяжелым ударом. Как вспоминают духовные чада Шпиллера, он долго пытался понять причины, приведшие фактически к разорению храма, но ни к какому разумному объяснению так и не пришел⁹³.

Практически до последних дней жизни о. Всеволод продолжал службу. На его неоднократные просьбы об отставке патриарх Пимен отвечал неизменным отказом и настойчивым пожеланием видеть его настоятелем. 19 декабря 1983 г. о. Всеволод в последний раз отслужил в храме Божественную литургию, а 8 января 1984 г. закончил свой земной путь, полгода не дожив до 82-х лет. Похоронен он на Кузминском кладбище в Москве, в некрополе Шпиллеров — Кнушевицких — Кравцовых.

В мае 1992 г. Первая богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института прошла под названием «Чтения памяти о. Всеволода Шпиллера». С тех пор одно из заседаний проводимой ежегодно конференции этого института (ныне университета) посвящается протоиерею Шпиллеру. Последний по счету традиционный вечер памяти о. Всеволода состоялся 23 января 2012 г. В январе 2009 г. 25-летие со дня кончины Шпиллера отметили в Свято-Филаретовском православно-христианском институте в Москве.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например: *Косик В. И. Русское церковное Зарубежье. XX век в биографиях духовенства от Америки до Японии*. М., 2008; *Он же. Софии русский уголок. Очерки со стихами о русских, покинувших Россию после Октябрьской революции 1917 года и последовавшей за ней Гражданской войны*. М., 2008; *Шкаровский М. В. Русская церковная эмиграция в Болгарии после 1920 года // Русское Зарубежье в Болгарии: История и современность*. София, 2009; *Он же. Русские приходские общины в Болгарии // Вестник ПСТГУ. II: История. История РПЦ*. 2008. Вып. II (27) и др.

² о. Всеволод Шпиллер. Страницы жизни в сохранившихся письмах / Сост. и comment. И. В. Шпиллера /. В книге также: *Иван Шпиллер. Воспоминания об отце*. М., 2004. С. 19.

³ Волокитина Т. В. Болгарская эпопея русского священника (Деятельность В. Д. Шпиллера в Болгарии) // *Les relations de la Russie avec les Roumains et avec le Sud-Est Europe du XVIII-e au XX siècle*. Bucureşti, 2011.

⁴ Подробнее см.: Историческая записка о Паstryрско-богословском училище при монастыре Св. Кирика в Болгарии. София, 1932.

⁵ Цанков С. Българската православна църква от Освобождението до настояще време. София, 1939. С. 191.

⁶ о. Всеволод Шпиллер. Указ. соч. С. 29.

⁷ Там же. С. 29–30.

⁸ Цит. по: Алексей Варламов. Алексей Толстой. Биография. М., 2009. С. 333.

⁹ о. Всеволод Шпиллер. Указ. соч. С. 86–87.

¹⁰ Акты Святейшего Тихона, патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин/. М., 1994. С. 149–151.

¹¹ Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953. Документы российских архивов. / Отв. ред. Т. В. Волокитина /. Т.1. 1944–1948. М., 2009. С. 120.

¹² Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов ХХ века. М., 2008. С. 152.

¹³ Выступление митр. Кирилла на зимней сессии Ежегодной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета 20.01.2009 г. —<http://www.tvspas.ru/video/detail.php?ID=10202>

¹⁴ Ильяшенко А. О патриотизме истинном и ложном / Электронный ресурс / Режим доступа — <http://world-war.ru/o/patriotizme-istinnom-i-losznom/>; о. Всеволод Шпиллер. Указ. соч. С. 28–29.

¹⁵ о. Всеволод Шпиллер. Указ. соч. С. 30, 32.

¹⁶ Там же. С. 39.

¹⁷ Шпиллер Всеволод, протоиерей. Из доклада министру иностранных дел и вероисповеданий Болгарии по вопросу об отделении Церкви от государства (август 1945 г.). Доклад Комиссии по отделению Церкви от государства по вопросу гражданского брака. К вопросу о брачно-правовой реформе // Богословский сборник. Вып. 1. М., 1997.

¹⁸ о. Всеволод Шпиллер. Указ. соч. С. 39.

¹⁹ Косик В. И. Русская церковь в Болгарии (1940–1950-е гг.) // Славяноведение. 2003. № 6. С. 87.

²⁰ В современной историографии этот факт считается показателем «морального самоуничтожения» БПЦ в предвоенные годы. См.: Елдъров С. Духовна мобилизация на Българската православна църква (1939–1944) // Религия и църква в България. Социални и културни измерения в православието и неговата специфика в българските земи. София, 1999. С. 251.

²¹ Государственный архив Российской Федерации (далее — ГА РФ). Ф. 6991. Оп.1. Д. 132. Л. 156.

²² Там же. Л. 64

²³ Там же. Л. 156.

²⁴ Там же. Д. 731. Л. 41.

²⁵ П. С. Архимандрит Серафим (Алексиев) — верен син и пазител на духовните завети на светител Серафим (Соболев) // Православно слово. 2003. № 1. С. 8.

²⁶ Власть и церковь в Восточной Европе... Т. 1. С. 688–689.

²⁷ Подробнее см.: Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. Указ. соч. С.179–180; 186–187.

²⁸ Власть и церковь в Восточной Европе... Т. 1. С.690–691.

²⁹ Там же. С. 700.

³⁰ Волокитина Т.В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. Указ. соч. С.103, 147.

³¹ Власть и церковь в Восточной Европе.... Т.2. М., 2009. 1949–1953. С. 103–104.

³² Цит. по: Диакон Дмитрий Пономаренко. Епископ Стефан (Никитин). Жизнеописание, документы, воспоминания. М., 2010. С. 721.

³³ о. Всеволод Шпиллер. Указ. соч. С. 43.

³⁴ Кречетова Е. Т. «Всей своей жизнью батюшка проповедовал любовь». Воспоминания о протоиереев Всея Всеволоде Шпиллере // Православие и мир. Ежедневное интернет-СМИ. 21.Х. 2008 г. — <http://www.pravmir.ru>

³⁵ Там же.

³⁶ Тапириани И. Протоиерей Всея Всеволод Шпиллер: «Дерзайте, я с вами» // Церковь. Журнал, посвященный жизни христианских церквей в России и в мире. Русская православная церковь. Православие, католицизм, протестантизм. Церковные новости. Богословие. 16. 07. 2007 г. / Электронный ресурс/ Режим доступа —<http://church/presscom.org/5328.html>

³⁷ Цит. по: Майстренко Валентина. «Нужно жить так, чтобы душа радовалась» // Енисейский благовест. Май 2002 г.

³⁸ Кречетова Е. Т. Указ. соч.

³⁹ о. Всея Всеволод Шпиллер. Указ. соч. С. 137.

⁴⁰ Там же. С.137, 138, 143, 144, 145, 157.

⁴¹ Цит. по: Алексей Варламов. Указ. соч. С. 222.

⁴² о. Всея Всеволод Шпиллер. Указ. соч. С.157.

⁴³ Всея. [Василий] Кривошеин. Поместный собор Русской православной церкви в Троице-Сергиевой лавре и избрание патриарха Пимена / Электронный ресурс/ Режим доступа — [readr.ru >vsevolod-krivoshein-pomestniy-sobor-russkoy-pravoslavnoy-cerkvi-v-troice-sergiyevoj-lavre-i-izbranie-patriarha-pimena.html?page=2](http://vsevolod-krivoshein-pomestniy-sobor-russkoy-pravoslavnoy-cerkvi-v-troice-sergiyevoj-lavre-i-izbranie-patriarha-pimena.html?page=2)

⁴⁴ о. Всея Всеволод Шпиллер. Указ. соч. С. 137.

⁴⁵ Там же. С. 61.

⁴⁶ Подробнее см.: Шкаровский М. В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М., 1999. С. 359–378.

⁴⁷ Всея. [Василий] Кривошеин. Указ. соч.

⁴⁸ Эллис Джейн. Русская Православная Церковь. Согласие и инакомыслие. (Перевод с англ.). Лондон, 1990. С. 16,17.

⁴⁹ См.: К 40-летию Открытого письма священников Николая Эшлимана и Глеба Якунина патриарху Алексию (Симанскому) / Электронный ресурс/ Режим доступа — <http://www.evangelie.ru/forum/t20614.html>

⁵⁰ Цит. по: Эллис Джейн. Указ. соч. С. 18.

⁵¹ Цит. по: Бычков С. Освобождение от иллюзий. Исповедник архиепископ Ермоген (Голубев). Жизнь и подвиг /Электронный ресурс/ Режим доступа — <http://apocaliptism.ru>

⁵² о. Всея Всеволод Шпиллер. Указ. соч. С. 256.

⁵³ Подборка документов «КГБ, Московская патриархия и положение Русской православной церкви» // Гласность. Независимый общественно-политический журнал. 1988. № 13 / Электронный ресурс / Режим доступа — <http://grigoryants.ru/zhurnal-glasnost/glasnost-13>

⁵⁴ о. Всея Всеволод Шпиллер. Указ. соч. С. 335–336.

⁵⁵ о. Всея Всеволод Шпиллер. Указ. соч. С. 336. Близкие взгляды Шпиллера развивал и в беседах с патриархом экзархом Западной Европы архиепископом Антонием (Блумом), сопровождая его в 1966 г. в поездке по стране. Присутствовавший священник Анатолий Казновецкий немедленно информировал о содержании бесед Отдел внешних церковных связей Московской патриархии и Совет по делам религий, обвинив при этом Шпиллера в антисоветских измышлениях. «Объяснительное» письмо Шпиллера на имя руководителя ОВЦС митрополита Никодима (Ротова), датированное марта-апрелем 1966 г., в котором он еще глубже обосновал свою позицию, опубликовано (Там же. С. 243–272).

⁵⁶ Там же. С. 250, 251.

⁵⁷ *Протоиерей Владимир Воробьев*. К 100-летию со дня рождения протоиерея Всеволода Шпиллера // Журнал Московской Патриархии. Июль 2002 г. /Электронный ресурс / Режим доступа —<http://wwwjmp.ru/jmp/02/07-02/07.htm>

⁵⁸ Иеромонах Павел Троицкий. Жизнеописание / Сост. протоиерей Владимир Воробьев/ М., 2003/ Эл ресурс/ Режим доступа —pstbi.ru/bin/nkws.exe/no_dbpath/ans/nm?

⁵⁹ о. *Всеволод Шпиллер*. Указ. соч. С. 419, 469, 472, 498–499.

⁶⁰ Там же. С. 401.

⁶¹ о. *Всеволод Шпиллер*. Указ. соч. С. 418.

⁶² *Всев. [Василий]Кривошеин*. Указ. соч.

⁶³ о. *Всеволод Шпиллер*. Указ. соч. С. 401.

⁶⁴ Там же. С. 473.

⁶⁵ Там же. С.433.

⁶⁶ *Эллис Джейн*. Указ. соч. С. 44–54.

⁶⁷ о. *Всеволод Шпиллер*. Указ. соч. С. 442, 469, 496, 509.

⁶⁸ Там же. С. 425, 440, 452, 495.

⁶⁹ Там же. С. 442, 448, 460, 472, 485, 489, 491 и др.

⁷⁰ *Свящ. Яков Кротов*. Операция «Агриппина» —<http://messia.ru/r2/2/325.htm>

⁷¹ о. *Всеволод Шпиллер*. Указ. соч. С. 418, 429, 435, 499.

⁷² Там же. С. 497.

⁷³ Там же. С. 68.

⁷⁴ Там же. С. 69.

⁷⁵ *Всев.[Василий] Кривошеин*. Указ. соч.

⁷⁶ *Бычков С.* Указ. соч.

⁷⁷ См., например: *Шкаровский М. В.* Указ. соч. С. 277.

⁷⁸ о. *Всеволод Шпиллер*. Указ. соч. С. 333.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ *Всев.[Василий] Кривошеин*. Указ. соч.

⁸¹ Там же.

⁸² о. *Всеволод Шпиллер*. Указ. соч. С. 278–279.

⁸³ *Александр Солженицын*. «Великопостное письмо» патриарху Пимену /Электронный ресурс/ Режим доступа —<http://www.vehi.net/politika/pismo.html>

⁸⁴ *Струве Н. А.* Православие и культура. М., 2000. С. 30–31.

⁸⁵ Радонеж. 4 августа 2008 г. / Электронный ресурс/ Режим доступа —<http://radonezh.ru/news.66833.html>

⁸⁶ о. *Всеволод Шпиллер*. Указ. соч. С. 436–440.

⁸⁷ *Матвеев Димитрий*. Великопостное письмо А. И. Солженицына патриарху Пимену: ожившая тема пророчества в церкви —<http://www.memo.ru/history/diss/chr/chr25.htm>

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ *Эллис Джейн*. Указ. соч. С.67.

⁹⁰ *Матвеев Димитрий*. Указ. соч.

⁹¹ Цит. по: *Матвеев Димитрий*. Указ соч.

⁹² *Бычков С.* Указ. соч.

⁹³ *Кречетова Е. Т.* Указ. соч.

V

ЦЕРКОВЬ,

ВЛАСТЬ И ОБЩЕСТВО

Г. П. Мурашко, А. Ф. Носкова

РОЛЬ ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В ФОРМИРОВАНИИ УКРАИНСКОГО СЕПАРАТИЗМА В ГОДЫ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Греко-католическая церковь как один из конфессиоанльных институтов присутствует более трех веков в качестве активного фактора в общественной жизни ряда стран Восточной Европы. Появление ее здесь в XVI–XVII вв. было результатом многовекового противостояния православия и католицизма на востоке европейского континента, которое завершилось переходом значительной части православных церковных организаций под контроль Ватикана. Основой этого перехода стало принятие католического вероучения при сохранении некоторых православных обрядов, в первую очередь, проведения богослужений на церковно-славянском или национальном языке. Подчинение Ватикану было оформлено путем заключения уний: в 1596 г. — Брестской, а в 1646 г. — Ужгородской, в соответствии с которыми Киевская православная митрополия и Мукачевская епархия перешли под юрисдикцию Ватикана. Указанные унии положили начало возникновению греко-католической церкви в юго-восточных и восточных районах тогдашнего польского государства, а также на территории восточной Словакии и северо-восточной части Венгрии, входивших в состав Габсбургской империи¹.

В первой половине XX в. наиболее крупные группы греко-католиков (униатов) проживали в Польше. По переписи 1931 г. здесь насчитывалось 3,38 млн. униатов на 31,2 млн. населения, что составляло 10,5–11 % всех верующих². В других странах удельный вес этой конфессии был существенно ниже. Так, в Словакии в 30-е гг. униатов насчитывалось 213 тыс. чел., или 6,42 % от общего числа верующих в этой части Чехословакии. В Венгрии, по данным 1938 г., их насчитывалось более 230 тыс. на 9,3 млн. населения страны, или 2,7 %. В Югославии эта конфессия была представлена весьма небольшим числом верующих — 48 тыс. чел³.

В Румынии, где униатская церковь появилась на рубеже XVII–XVIII вв., греко-католики составляли значительную группу населения. В 30-е гг. их насчитывалось до 1,4 млн., или 7,9 % всех верующих. Причем, наиболее многочисленная группа униатов (более 1 млн. чел.) заселяла Трансильванию — область, где налицо было не только конфессиональное, но и национальное многообразие⁴. Кроме того, в Румынии униаты проживали на границах с Болгарией (Добруджа), СССР (Буковина) и Югославией (Банат). Важно отметить, что подавляющее большинство униатов Трансильвании были румынами, т. е. относились к титульной нации, но жили в окружении венгров (католиков) и немцев (протестантов).

Похожая ситуация имела место и в Чехословакии. Здесь, как свидетельствует статистика, к 1948 г. насчитывалось 306 тыс. греко-католиков. Большая часть из них проживала в Словакии (более 250 тыс.)⁵.

В Венгрии униатами были тоже представители титульной нации — венгры⁶.

Среди униатов, не принадлежавших к титульной нации, абсолютное большинство составляли украинцы, заселявшие в основном пограничные с СССР территории Польши (до войны Галицию, Волынь и ряд юго-восточных районов Малой Польши), Чехословакии (до войны — Подкарпатская Русь, восточные районы Словакии). В Венгрии украинцы (русины*)-униаты, как заметная группа населения, проживали только в 1938—1945 гг. — после присоединения к ней части территории Словакии и Подкарпатской Руси или Закарпатья, Румынии (Северная Трансильвания) и части Югославии. Униатов здесь насчитывалось свыше 400 тыс., и районом их компактного проживания было, главным образом, Закарпатье⁷. После войны, в связи с включением Закарпатья в состав советского государства, подавляющая часть униатов оказалась в границах СССР. Лишь 85 тыс. их остались на территории Словакии⁸.

По итогам Второй мировой войны и в результате депатриации украинцев из Польши в СССР численность униатов в юго-восточных районах Польши сократилась до 200 тыс. чел⁹.

В Румынии украинцы после войны составляли значительную группу среди униатского населения страны. Их насчитывалось более 270 тыс. чел. Основная масса (221 тыс.) сосредоточивалась в Добрудже, Банате и на границе с советской Буковиной. В Трансильвании же украинцы-униаты составляли незначительное меньшинство (37 тыс.) среди более чем миллионного населения униатов-румын. Тем не менее именно здесь, в г. Баня-Море, располагался украинский викариат, подчинявшийся непосредственно Ватикану¹⁰.

Украинским было и большинство греко-католической общины в Югославии (40 из 48 тыс. чел.)¹¹.

Для проживавших на смежных приграничных территориях Польши, Чехословакии, Венгрии, Румынии, Югославии национальных, прежде всего украинских, меньшинств общее вероисповедание — греко-католицизм — выступало как один из главных факторов, определявших их этническую идентичность и целостность, а также обосновленность существования среди титульных наций, относившихся к католической (Польша, Чехословакия, Венгрия, Югославия) или православной (Румыния, Болгария, Югославия) конфессиям.

Возникает вопрос, почему судьба этой относительно немногочисленной «ветви» униатского вероисповедания превратилась в ходе Второй мировой войны в одну из острых политических проблем регионального плана, став предметом особого внимания советской стороны?

* Русины, а также лемки, — особые этнические группы украинского населения, проживавшие в рассматриваемые годы главным образом на приграничных территориях Польши, Чехословакии, Венгрии и СССР, что признается в настоящее время в украинской и польской историографии. Часть из них считают себя украинцами, часть — русинами. В Югославии русины-униаты проживают на территории Воеводины (сербская православная общность).

Думается, что вряд ли будет правильным сводить ответ на этот весьма непростой вопрос только к гегемонистским устремлениям советского руководства, как это нередко делается в современной национальной историографии ряда стран. На самом же деле, как показывает развитие событий в регионе в межвоенный период и особенно накануне и во время Второй мировой войны, за этим вопросом стояли серьезные национальные противоречия, прямо угрожавшие территориальной целостности ряда государств региона. Опасность украинского сепаратизма нависала и над Советским Союзом, но в первую очередь над Польшей, где борьба украинцев за «независимую соборную Украину» приняла в XX в. наиболее острые формы. В 20–30-е гг. это был национально-территориальный конфликт на этнически украинских, но со смешанным населением землях юго-востока Польши. Во многом он был связан с великодержавной политикой польских правящих элит в отношении более чем трехмиллионного украинского населения, возможности национального, социально-экономического и политического развития которого предельно ограничивались ионациональной властью.

В таких условиях вызревали массовые национально-сепаратистские настроения и движения с центром в Галиции. Его руководящие структуры оформлялись на Западе, в основном в Германии. Движение было представлено различными политическими течениями: от либерально-соглашательского, сторонники которого считали своей целью достижение широкой национальной автономии украинцев в рамках польского государства, до радикального, откровенно профашистского, тяготевшего идеино и политически в 30-е гг. к гитлеровской Германии. Организационно это течение оформилось еще в 1929 г., когда в Берлине была создана Организация украинских националистов (ОУН). Ее лидеры — А. Мельник и С. Бандера — уже тогда были связаны с митрополитом Галицким и Киевским, архиепископом Львовским и епископом Каменец-Подольским Андреем Шептицким. Организация выступала за создание независимого украинского государства «только для украинцев» на всех территориях, где они составляли большинство населения. Как для Польши, так и для других стран это была прямая угроза их территориальной целостности¹². Сформулированная таким образом цель означала определение польского и советского государств как главных политических врагов украинского народа. Претензии распространялись и на населенные украинцами территории Чехословакии, Румынии и Югославии. Причем, например, в Подкарпатской Руси распространение получила формула «От Попрада до Тисы кто греко-католик, тот русин»¹³. В ней был заложен не только план украинизации (русинизации) словацких униатов, но и более общий принцип этого движения — идентификация национальности по вероисповеданию.

Ставка руководством ОУН в достижении своих целей была сделана на Германию, устремления которой в 20–30-е гг., казалось, давали шанс на реализацию идеи создания «независимой соборной Украины»¹⁴. Германия вовсе не разделяла планы лидеров ОУН, но, исходя из собственных агрессивных намерений на востоке Европы, активно использовала украинских сепаратистов как внутреннюю «пятую колонну» и поддерживала среди них иллюзии о создании независимого украинского государства.

Важно подчеркнуть, что германское руководство, по сути дела, ничего конкретного украинским сепаратистам не обещало, сохраняя за собой «свободу рук»,

что подтверждается двукратным крахом попыток ОУН приступить к объединению украинских земель, используя ситуацию, созданную военными действиями Германии. Так было при расчленении Чехословакии и Польши (1938–1939 гг.), так было и при оккупации советской Украины (лето 1941 г.).

Первая попытка создания украинского государства была сделана накануне Мюнхенского соглашения Англии и Франции с Германией о судьбе Чехословакии. Тогда по прямому указанию руководства ОУН и при тактическом попустительстве Гитлера была провозглашена признанная Прагой автономия Подкарпатской Руси и сформировано правительство во главе с униатским священником А. Волошиным¹⁵. Тем самым миру было продемонстрировано нежелание украинского меньшинства находиться в составе Чехословакии, с одной стороны, а с другой — доказывалась нежизнеспособность ЧСР как государственного образования, в чем была крайне заинтересована именно Германия.

В ходе дальнейшего развития событий Волошин, «предположительно уведомленный о решении (Германии. — Авт.) аннексировать Чехию и опубликовать манифест о независимости Словакии»¹⁶, 14 марта проинформировал МИД Германии о намерении провозгласить независимое новое государство — Подкарпатскую Русь. Он просил при этом Германию взять его под свой патронат.

Как показал на допросе в НКВД СССР 1 августа 1944 г. греко-католический священник М. Д. Стэнаняк — человек, близкий к центральному руководству ОУН, последнее рассматривало Подкарпатскую Русь как плацдарм для расширения своего влияния на территорию всей Украины¹⁷. Но создание «независимой Подкарпатской Руси» вовсе не входило в планы Третьего рейха. Ее территорией Гитлер расплатился с Венгрией за вступление последней в антикоминтерновский пакт и прочно привязал ее к фашистскому блоку. К 18 марта 1939 г. венгерские войска заняли Подкарпатскую Русь, не встретив никакого сопротивления украинцев. «Государство Волошина» прекратило свое существование¹⁸. Первая попытка практически приступить к созданию украинского государства провалилась*.

Государственная принадлежность греко-католического населения Словакии изменилась. Оно оказалось расчлененным новыми государственными границами между Словакией и Венгрией.

В годы войны отношения Пряшевского греко-католического епископа П. Гойдича с правительством Й. Тисо и католическими иерархами Словакии не были конфликтными, хотя среди словацких униатов имело место определенное недовольство его политикой опоры на русинское духовенство и верующих. Однако это недовольство не находило сколько-нибудь реальной поддержки в Братиславе, поскольку угроза украинского сепаратизма в Словакии была минимизирована тем, что после 18 марта 1939 г. основная часть украинского униатского населения оказалась в пределах венгерского государства.

Ставка украинских сепаратистов на Германию подвела их, и в августе-сентябре 1939 г., когда согласно советско-германским договорам территория Польши

* А. Волошин был интернирован в Прагу, где находился до мая 1945 г., затем был передан советской стороне, заключен в тюрьму, где вскоре умер (*Tomeš J. Slovník k politickým dějinám Československa. 1918–1992. Praha, 1997. S.217*).

была расчленена, земли, населенные украинцами и белорусами, были присоединены к УССР и БССР.

Возникает закономерный вопрос — почему в условиях развала Польши руководство ОУН не решилось продекларировать независимость украинских земель? Действия ОУН, безусловно, контролировались Германией. Достигнутые же советско-германские договоренности вряд ли могли оставить какие-либо шансы на успех «украинской акции», поскольку одним из важнейших побудительных мотивов этих договоренностей был именно «украинский вопрос»¹⁹. Передачей Советскому Союзу территории Галиции, которая являлась центром украинского сепаратизма, Гитлер временно избавлялся от беспокойного украинского партнера, политически не нужного ему на этапе подготовки войны на Западе. Москва же реализовывала свои устремления объединить в пределах одного государства — СССР подавляющую часть земель, населенных украинцами, и тем самым ликвидировать столь серьезную опасность для советской Украины, как национальный сепаратизм. Положение «третьего лишнего» парализовало действия руководства ОУН.

В этом же направлении влияло и стремительное вступление Красной Армии на территорию Западной Украины, добровольная сдача поляками Львова советскому командованию, а также позитивное поначалу отношение значительной части украинского населения к установлению советской власти. Это была реакция на устранение польского господства над украинским населением и переход власти к украинцам. Последовавшие затем репрессии органов НКВД против классовых и политических врагов новой власти парализовали польские и украинские антисоветские силы, включая подполье. Но одновременно эти репрессии изменили отношение западно-украинских масс к советской власти и обусловили усиление сепаратистских настроений среди них.

Что касается позиции униатского духовенства осенью 1939 г., то митрополит А. Шептицкий попытался в совершенно новой для себя ситуации найти некие позитивы для церкви: «Кажется, все эти земли становятся местом проведения пасторской работы». Более того, он поспешил назначить четырех апостольских экзархов для всей территории СССР²⁰. Но митрополит глубоко заблуждался. Судьба греко-католической церкви Западной Украины теперь была в руках советского руководства, которое еще с 20–30-х гг. было хорошо осведомлено о связях униатского духовенства с украинским национально-сепаратистским движением как внутри страны, так и за рубежом. В советском руководстве и, в частности в НКВД, в течение 1940 г. прорабатывался план мероприятий по подрыву влияния униатской церкви в западно-украинском обществе. 11 января 1941 г. Л. П. Берия информировал И. В. Сталина и В. М. Молотова о комплексе конкретных мер «в целях разложения униатской церкви». Предполагалось организовать раскол «между сторонниками западного и восточного обрядов», используя существующие между ними противоречия; дискредитировать руководителей этой церкви «путем обнародования фактов их бытового разложения».

Следует обратить внимание на наличие в предложенном плане трех пунктов, принципиально важных для последующего понимания советской политики в отношении греко-католической церкви. Предлагалось, во-первых, организовать среди униатов течение «за отрыв от Ватикана и создание "независимой" униатской

церкви». Во-вторых, ставилась задача добиться изоляции Шептицкого от паствы, что рассматривалось как предпосылка присоединения униатов к православной церкви. И, наконец, в-третьих, речь шла о необходимости установить контроль органов НКВД за униатской церковью путем постепенной замены нынешних ее руководителей «надежными агентами»²¹.

Таким образом, советским руководством была задумана широкомасштабная акция, по сути дела, направленная на ликвидацию греко-католической церкви. Последовавшие в 1945–1946 гг. события показали всю серьезность намерений советской стороны. Но тогда, в 1941 г., времени на их реализацию не оставалось. Нападение Германии на СССР 22 июня 1941 г. сделало эти планы неактуальными.

Воспользоваться новой ситуацией рассчитывало руководство ОУН. Оно предприняло вторую попытку создать «независимую соборную Украину», объявив в Кракове в день нападения на СССР о намерении сформировать во Львове украинское правительство. Это было сделано 30 июня 1941 г., после взятия Львова немецкими войсками.

Развитие ситуации на советско-германском фронте летом 1941 г., казалось, давало шанс украинским сепаратистам: части вермахта стремительно наступали, и украинские земли оказались под контролем Германии, которую лидеры ОУН продолжали рассматривать как ближайшего союзника. Верили в возможность благоприятного развития событий и украинские греко-католические иерархи во главе с митрополитом Шептицким. Поэтому не удивительно, что он приветствовал приход немецкой армии. В послании к пастве 1 июля 1941 г. Шептицкий писал: «...Победоносную немецкую армию приветствуем как освободительницу от врага. Установленной власти отдадим должное послушание». Осенью 1941 г. митрополит направил поздравление Гитлеру по поводу «овладения столицей Украины, златоглавым городом на Днепре — Киевом!»²².

Такая прогерманская позиция отнюдь не была только личной ориентацией митрополита. Есть документальные материалы, свидетельствующие о том, что в первые же дни пребывания немцев во Львове в немецких газетах было опубликовано обращение украинской интеллигенции к нации, в котором, в частности, говорилось: «...Все творческие силы украинского народа объединяются в один общий фронт за создание собственной государственной жизни..., консолидация сил проведена по инициативе ОУН под руководством Степана Бандery и под руководством... Гитлера, который несет украинскому народу освобождение от большевистского ига и дает возможность отстроить независимое украинское государство»²³. Среди подписавших этот документ были греко-католики — епископ Й. Слипый, священники Дзерович, Костельник, Коштанюк и Беляк.

Греко-католические иерархи во главе с митрополитом Шептицким благословили создание украинского «правительства» во Львове. Однако 11 июля 1941 г. по приказу Гитлера члены его были арестованы, что свидетельствовало об абсолютном несовпадении намерений ОУН и лидеров рейха. Гитлер разделил советскую Украину в соответствии со своими представлениями о судьбе славянских народов. На территории довоенной (до 1939 г.) Украины был создан «Рейхскомиссариат Украина», где вскоре был установлен жесточайший оккупационный режим. Вместо создания «независимого украинского государства» с центром во Львове Гитлер

присоединил территорию советской Западной Украины к оккупированной части Польши в качестве административной единицы. 1 августа 1941 г. был создан «дистрикт Галиция», а Львов объявлен немецким городом Лемберг.

Осенью 1941 г. было проведено интернирование актива и руководства ОУН во главе с Бандерой, прошли массовые аресты украинских сепаратистов не только в генерал-губернаторстве, но и в «Рейхскомиссариате Украина», а также в самой Германии, Румынии и Независимом государстве Хорватия. 80 % руководства ОУН оказалось в немецких концлагерях или было уничтожено²⁴.

Не допустив конституирования украинской государственности, изолировав руководство ОУН, нацисты стремились парализовать и украинские сепаратистские настроения. Они поставили украинское население в «дистрикте Галиция» в привилегированное положение, по сравнению, прежде всего, с поляками, а также с населением «Рейхскомиссариата Украина». В дистрикте украинцы считались гражданами «Великой Германии», имели свои органы местного самоуправления, украинскую полицию, национальную прессу, а также систему начального и среднего образования. Если в 1939 г. на территории генерал-губернаторства насчитывалось 2510 украинских школ, то в 1942–1943 гг. — 4173²⁵.

В создавшейся ситуации греко-католическая церковь, сохранившая относительную свободу и вертикаль управления, оказалась главной организующей духовной силой, отражавшей устремления украинского народа к собственной государственности. Шептицкий, обеспокоенный репрессивными действиями германской стороны в отношении членов украинского правительства, 22 июля 1941 г. обратился напрямую к Гитлеру, Гиммлеру и Риббентропу. Он писал: «Украинская нация с 1918 года ведет кровавую борьбу против польской и советской власти ради своего идеала — объединенной и свободной Украины, что является необходимым и очевидным. Уничтожение этого идеала государственности подорвет подлинную симпатию и доверие к немецкому порядку и негативно повлияет на жизненные интересы украинского народа и особенно на новый справедливый порядок в Восточной Европе»²⁶. Митрополит пытался, таким образом, убедить руководителей рейха в том, что создание «независимой Украины» соответствует интересам самой Германии.

Можно предположить, что в понимании Шептицкого создание «независимой Украины» было не только реализацией национальной идеи, но и рассматривалось как фундамент для наступления униатства на Восток. Опираясь на поддержку Ватикана, он попытался распространить деятельность униатских миссионеров на все оккупированные гитлеровцами территории Советского Союза. Однако эти намерения были пресечены Берлином уже в сентябре 1941 г., о чем Шептицкий уведомил папу Пия XII. Запретив униатским священникам миссионерскую деятельность, Гитлер дал понять, что он отнюдь не собирается попустительствовать национально-политической активности греко-католической церкви. Согласно распоряжениям Берлина и оккупационных властей, священнослужители всех конфессий могли выполнять только свои религиозные обязанности. Более того, в соответствии с директивой Главного управления имперской безопасности Германии от 31 октября 1941 г., автором которой был рейхскомиссар Украины А. Розенберг, предполагалось «возможно скорее создать новый класс проповедников, который будет в состоянии... толковать народу свободную от еврейского влияния религию»²⁷.

Материалы допросов униатских священников, арестованных НКВД в 1944–1945 гг., свидетельствуют, что низовое греко-католическое духовенство уже в 1941 г. стало подвергаться арестам со стороны оккупантов за распространение среди населения призывов к борьбе за «самостийную» Украину, что повлекло за собой их массовый уход в подполье и в «лес» — в вооруженные отряды Украинской повстанческой армии (УПА), созданной в конце 1942 г.²⁸

По мере того, как исчезали иллюзии о возможности решения «украинского вопроса», опираясь на Германию, а сам украинский народ все больше становился объектом террора оккупационных властей, отношение Шептицкого к гитлеровской Германии и насаждавшемуся ею «новому порядку» претерпевало существенные изменения. Если в августе 1941 г. митрополит писал папе Пию XII: «... Мы будем поддерживать немецкую армию, освободившую нас от большевистского режима, вплоть до победного завершения ею войны...», то через год его оценки фашистского оккупационного порядка были принципиально иными. Шептицкий теперь сообщал в Ватикан о «системе лжи, обмана, несправедливости, грабежа и попрания всех идей цивилизации... События развиваются так, как будто бы на несчастный (украинский. — Авт.) народ набросилась банда сумасшедших или стая диких волков»²⁹. Как глава украинских греко-католиков митрополит неоднократно в 1942–1943 гг. обращался с письмами к Гитлеру, Гиммлеру и другим нацистским чиновникам высокого ранга с протестами против превращения украинцев в соучастников репрессий и террора, опасаясь, что «сегодня убивают евреев, а завтра это будут делать с христианами»³⁰. Он имел в виду, прежде всего, активное участие украинской полиции в уничтожении еврейского населения Польши и в выселении поляков из района Замостья.

Обращаясь к собственной пастве, Шептицкий осуждал и этнические чистки, которая осуществляла активно поддерживавшаяся украинским населением УПА. В 1943–1944 гг. ею на территории Волыни, Полесья и Галиции были уничтожены от 80 до 100 тыс. поляков. Это, в свою очередь, неизбежно вызывало ответную вооруженную реакцию польского населения, отрядов Армии Крайовой (АК) и Батальонов хлопских (БХ), а также советских партизан, в рядах которых сражались и просоветски настроенные украинцы³¹.

Характеризуя ситуацию на украинских землях, где фактически шла война «всех против всех», Шептицкий писал в Ватикан в мае 1943 г.: «Вся Волынь и частично Галиция заполнены бандами (речь идет о партизанских отрядах. — Авт.), которые имеют совершенно определенный политический характер. Есть банды, которые состоят из поляков, другие из украинцев, третьи — из коммунистов. Наряду с ними, есть настоящие бандиты, среди которых люди разных национальностей — немцы, евреи, украинцы, поляки и русские»³².

К весне 1944 г. руководство украинской греко-католической церкви оказалось перед трудноразрешимыми проблемами. С одной стороны, митрополит и иерархи оставались приверженцами «независимой соборной Украины». Они не принимали расчленения украинских земель, произведенного гитлеровцами, отстаивали права украинцев на самостоятельность. С другой стороны, становилось все более очевидным, что призывы Шептицкого к соблюдению принципов христианской морали не достигали цели, а церковь не могла остановить взаимную резню украинского

и польского населения. Греко-католические иерархи не могли не чувствовать своего бессилия в осуществлении пасторских обязанностей. Это со всей очевидностью прозвучало в письме отнюдь не просоветски настроенного митрополита в Ватикан 23 марта 1944 г., т. е. накануне освобождения Западной Украины Красной Армией: «Приход большевиков, возможно, будет полезным в том смысле, что он положит конец анархии, которая царит теперь на всей земле»³³.

Но такой поворот в позиции Шептицкого — весьма проницательного политика — не коррелировался с антисоветскими настроениями значительной части населения Западной Украины. Он стал причиной отхода низового униатского духовенства, активно поддерживавшего деятельность ОУН и в значительной своей части состоявшего в отрядах УПА³⁴, от иерархов, близких к митрополиту. Достаточно сказать, что в 1944 г. только на территории Польши численность УПА достигла 4–5 тыс. чел. На рубеже 1944–1945 гг. 20 тыс. бойцов УПА воевали «против всех» в отрядах на Волыни, в Полесье, Галиции, в юго-восточных воеводствах Польши. Как считает польский историк Р. Тожецкий, резерв этой армии составлял около 100 тыс. чел.^{*35}.

На рубеже 1942–1943 гг. части вермахта были разгромлены под Сталинградом, Красная Армия перешла в контрнаступление, а после битвы на Курской дуге летом 1943 г. перелом на советско-германском фронте в пользу СССР стал необратимым. На таком фоне произошло заметное изменение политики нацистов в отношении украинского сепаратистского движения. Свидетельством тому было создание ими добровольческой дивизии «СС Галиция» численностью в 11,5 тыс. чел. Среди населения оккупированной Западной Украины инициатива нацистов получила достаточно широкий отклик. К началу июня 1943 г. в ряды дивизии пожелали вступить более 80 тыс. добровольцев³⁶. Создание дивизии было активно поддержано греко-католической церковью: митрополит Шептицкий, осуждавший террор как политический метод, тем не менее направил своих капелланов в эту дивизию. В ее честь во всех униатских церквях были проведены торжественные богослужения.

Продолжительное время «СС Галиция» выполняла карательные функции против советских и польских партизан. Но в июне 1944 г., когда части Красной Армии стали приближаться ко Львову, германское командование направило ее на советско-германский фронт, где дивизия была наголову разбита в первом же боевом столкновении с частями Красной Армии восточнее Львова, под Бродами.

После переформирования дивизия была направлена в Словакию и в сентябре–декабре 1944 г. дислоцировалась в районе Жилины. 11,5 тыс. солдат и офицеров второго состава дивизии приняли участие в подавлении Словацкого национального восстания, пакификации территории Восточной Словакии и обеспечении транспортных коммуникаций для германских воинских частей. В январе 1945 г. «СС

* Дальнейшее развитие событий показало, что отряды и резерв УПА были значительно более многочисленными. По данным Главного управления по борьбе с бандитизмом НКВД СССР, на территории Западной Украины с февраля 1944 г. по январь 1946 г. в результате «оперативно-чекистских операций» были убиты 101624 чел., задержаны 111439 чел., явились с повинной 50054 участника «бандформирований ОУН-УПА». Кроме того, за этот период были арестованы 8634 «бандпособника» (Государственный архив Российской Федерации (далее — ГА РФ). Ф.9478. Оп.1. Д.353. Л.62).

Галиция» через Австрию была перебазирована в районы Словении, населенные украинцами-униатами³⁷, которые принимали участие в борьбе с Народно-освободительной армией Й. Б. Тито^{*38}.

В 1944 г. германское руководство в обстановке жесточайших поражений вермахта на Восточном фронте предприняло попытку вновь использовать украинский сепаратизм и антисоветские настроения значительной части населения «дистрикта Галиция» для развертывания в тылах Красной Армии интенсивного вооруженного сопротивления. Именно с этой целью во второй половине 1944 г. из немецких концлагерей были выпущены арестованные в 1941 г. руководители и актив ОУН во главе с С. Бандерой³⁹.

Кроме того, важно подчеркнуть, что в августе 1944 г. созданным в это время политическим руководством УПА был заключен договор с Германией о сотрудничестве в вооруженном противостоянии СССР. Согласно договору, отряды УПА получили от вермахта вооружение, обмундирование, инструкторов для организации диверсий в тылу Красной Армии⁴⁰. Последнее подтверждается материалами российских архивов, где сохраняются протоколы допросов арестованных органами НКВД членов ОУН-УПА. Этими же архивными материалами подтверждается и соглашение ОУН-УПА о сотрудничестве с немецкой военной разведкой. Так, один из бывших советских военнопленных, завербованных немецкой разведкой, показал на допросе, что в Данциге (Гданьске) была организована гитлеровцами специальная разведшкола, где в 1943 г. обучались 150 украинцев. В школе «изучали вопросы оуновского движения», поскольку предполагалась работа этих диверсантов на территории, где располагались отряды ОУН-УПА, и во взаимодействии с последними. Немецкое командование требовало от ОУН-УПА «активизировать борьбу с советской властью, с частями Красной Армии, задерживать передвижение последних и оказывать всемерную помощь агентам немецкой разведки при переходе ими линии фронта и совершении диверсионных актов..., немецким разведчикам поручен контроль за деятельностью оуновских банд и эффективностью их борьбы с частями Красной Армии...»⁴¹.

Используя поддержку гитлеровской Германии, а именно снабжение отрядов УПА оружием, оставляемым отступавшими частями вермахта, руководители ОУН-УПА смогли развернуть в тылах Красной Армии на советской и польской территории массовые вооруженные действия. Так, на рубеже 1944–1945 гг. органы НКВД и армейские части проводили ежемесячно более полутора тысяч чекистско-войсковых операций с целью ликвидации «оуновцев». 12 марта 1945 г. Л. П. Берия сообщал И. В. Сталину, В. М. Молотову и Г. М. Маленкову о том, что за период с 1 февраля 1944 г. по февраль 1945 г. на территориях, охваченных деятельностью отрядов ОУН-УПА, было проведено против них 9508 «чекистских войсковых операций».

* В апреле 1945 г. остатки этой дивизии возвратились в Австрию, в район Граца, где безуспешно пытались противостоять частям Красной Армии. 10 мая 1945 г. дивизия сдалась английским и американским войскам, была перебазирована в Северную Италию и по ходатайству папы Пия XII не передана советской стороне (*Torzecki R. Kwestia ukraińska w polityce III.Rzeszy. 1933–1945. Warszawa, 1972. S.252; Misja E. Akcja «Wisła». Warszawa, 1993. S.67*).

в ходе которых были убиты 73333, взяты в плен 73965 членов ОУН-УПА. К июню 1945 г. эти цифры возросли соответственно до 91818 и 95565 чел.⁴²

В условиях, когда война завершалась и вопрос о возвращении в состав СССР (или переходе в сферу его влияния) практически всех земель, населенных украинцами, был решен или предрешен, такой размах антисоветского вооруженного сопротивления не мог не беспокоить столь опытного политика, как Шептицкий. Теперь он внушал своему окружению, что «советская власть сильна, и поэтому необходимо с ней сблизиться и всячески ее поддерживать»⁴³.

Столь кардинальный поворот в политической позиции униатского иерарха, еще недавно демонстрировавшего свое отрицательное отношение к советской власти и ее религиозной политике, был поиском возможности сохранить позиции греко-католической церкви в принципиально новых обстоятельствах. В этом состоял и замысел письма Шептицкого Сталину от 10 октября 1944 г. Знакомство с текстом показывает, что, начав письмо с благодарности украинского народа Сталину «за присоединение западно-украинской земли к Великой Украине» и «за осуществление заветных желаний и стремлений украинцев, которые веками считали себя одним народом и хотели быть соединенными в одном государстве», Шептицкий, по сути дела, отмежевывался от руководства ОУН-УПА, продолжавшего рассматривать СССР как одного из двух, наряду с Польшей, своих главных врагов.

За лексическими хитростями в письме скрывалось политическое предложение о компромиссе: в обмен на получение гарантий свободы деятельности греко-католической церкви Шептицкий давал обещание соблюдать государственные законы «в простоте и смирении»⁴⁴. Фактически это было признание советской власти.

Москва к тому времени имела достаточно полную информацию о том, что конкретно хотело бы получить от нее руководство украинской греко-католической церкви. Об этом свидетельствует переписка главы Совета по делам религиозных культов И. В. Полянского с В. М. Молотовым в октябре 1944 г. По письму от 27 октября можно восстановить не только перечень конкретных просьб униатов к советской стороне, но и реакцию Москвы на них. Полянский, предлагая Молотову свой вариант ответа на обращения греко-католиков, писал: «Принимая во внимание большое влияние Шептицкого среди католиков в западных областях УССР, имеющиеся данные об изменении им своей первоначальной прогерманской ориентации на просоветскую..., Совет считает целесообразным, в целях закрепления нынешней ориентации Шептицкого, удовлетворить те потребности, которые могут иметь для нее (греко-католической церкви. — Авт.) существенное значение...».

Речь, в частности, шла о возможности открытия церквей и новых приходов «в случае надобности», гарантировались сохранение действующих монастырей, богословской академии и духовных семинарий, а также издание религиозного журнала.

Возникает вопрос, почему украинская греко-католическая церковь, отмеченная «коричневым пятном» сотрудничества с нацизмом, что было хорошо известно в Москве, все-таки получила права наравне с православной и католической церквями? Ответ на него содержится в вышеуказанном письме Полянского, в котором автор откровенно писал о том, что возникает возможность использовать влияние Шептицкого «в деле разложения антисоветских националистических организаций»⁴⁵.

Тогда, на рубеже 1944–1945 гг., для советского правительства это была политическая сверхзадача на территории Западной Украины. Определившаяся политическая линия в отношении униатов уже осенью 1944 г. вступила в стадию практической реализации. На уровне В. М. Молотова и главы правительства Украины Н. С. Хрущева шла проработка вопросов функционирования греко-католической церкви; на местах началась регистрация униатских общин; в бесплатное и бессрочное пользование передавались культовые сооружения; преемником Шептицкого, умершего 1 ноября 1944 г., был официально признан митрополит Йосиф Слипый⁴⁶. В Москве интенсивно готовились и к приему делегации украинской греко-католической церкви. Она прибыла в советскую столицу 21 декабря 1944 г.

Советское правительство придавало большое значение этому визиту. Ведь не случайно Полянский регулярно направлял информацию о ходе состоявшихся 22–27 декабря переговоров Сталину, Молотову, Берии, а также Хрущеву. Как показывает эта информация и стенографические протоколы переговоров, основной целью советской стороны было добиться вовлечения руководства украинской греко-католической церкви в борьбу против вооруженного подполья ОУН-УПА. Украинские делегаты это понимали. Они ознакомили Совет по делам религиозных культов с содержанием обращения митрополита Слипого «К духовенству и верным» от 23 ноября 1944 г. Митрополит, как сообщал Полянский Сталину 25 декабря 1944 г., призывал бандеровцев к тому, чтобы они «вернулись с неправильного пути»⁴⁷.

Но судя по стенограмме переговоров, советской стороне не удалось добиться от делегации политического заявления с ясным изложением позиции церкви относительно украинского подполья. Член делегации Г. Костельник пытался свести политические сюжеты к следующей констатации: «Сам приезд делегации является демонстрацией того, что греко-католическая церковь входит в соответствующую связь и ориентируется на советское правительство. Этот приезд будет иметь большое значение для молодежи, вовлеченной в бандеровщину, как недвусмысленная демонстрация церкви, с кем она идет и с кем она хочет идти»⁴⁸.

Советскую сторону такая общая постановка проблемы, по-видимому, не удовлетворила, и Костельник был вынужден заявить: «Мы осуждаем это движение (бандеровцев. — Авт.) и на практике. Мы против гитлеризма и националистов, мы за мирное строительство». Но это был ответ рядового каноника. Глава же делегации архимандрит Климент Шептицкий, брат покойного митрополита, ограничивался общими обещаниями проповедей и призывов к народу, поскольку «священник может народ успокоить морализирующим способом». От прямого ответа на вопрос Полянского, в чем будет заключаться роль «самой греко-католической церкви», каковы будут формы и методы «борьбы с бандеровщиной», он неизменно уходил⁴⁹.

Таким образом, главная для Москвы политическая цель — получить твердое обязательство греко-католической церкви принять активное участие в разложении украинского подполья — осталась недостигнутой.

Для униатов итоги встреч в Москве также вряд ли можно было оценить как однозначно позитивные. Безусловно, они услышали важные для них заверения в том, что греко-католическая церковь, наравне с другими конфессиями, будет иметь «свободу действий в области исполнения религиозных обрядов». Но попытки

делегации добиться от советской стороны гарантии обеспечения деятельности церкви за пределами храмов, сохранить в своем подчинении типографии для издания религиозной литературы и т. п. оказались безуспешными. Не было получено положительного ответа и на вопрос о наделении землей униатского духовенства и монастырей⁵⁰.

Что касается оценок итогов переговоров советским руководством, то об этом можно судить по ряду доступных сегодня документов. Так, письмо Полянского Молотову от 28 декабря 1944 г. позволяет высказать некоторые предположения на этот счет. Полянский писал, что Совет считает целесообразным поместить в газете «Известия» краткое сообщение о пребывании в Москве делегации греко-католической церкви, «имея в виду таким путем: 1) закрепить высказанное делегацией желание принять достаточно активное участие в деле разложения антисоветских националистических организаций в западных областях Украины; 2) предать гласности самый факт (исторически беспрецедентный) обращения греко-католической церкви к русскому правительству»⁵¹.

Нетрудно заметить, что предполагаемое сообщение в печати должно было быть выдержано в тональности более выгодной и политически нужной советской стороне. Такое смещение акцентов было, по-видимому, адресовано, с одной стороны, униатской пастве Западной Украины, а с другой, оно связывало в определенной мере и униатское духовенство якобы данными в Москве обязательствами.

Рельефнее позиция советской стороны прослеживается в более поздних материалах, в частности, в специально подготовленной Полянским записке в правительство от 13 марта 1945 г. Констатировав, что «исторически Галицийская униатская церковь всегда олицетворяла политическую борьбу за национальную самобытность украинского народа и практически руководила этой борьбой», он особенно подчеркивал тот факт, что именно униатская церковь в годы войны «была вдохновителем украинского националистического движения, положившего начало бандеровскому (так в тексте. — Авт.) и ОУНовскому бандитизму»⁵².

Было очевидно, что Совет по делам религиозных культов опасался, что в сложившихся условиях униатские иерархи, все еще занимавшие выжидательные позиции, попытаются восстановить разорванные на заключительном этапе войны связи с Ватиканом и лично с папой Пием XII. Советская сторона с тревогой ожидала, что «греко-католическая церковь, особенно ее иерархия во главе с митрополитом Йосифом Слепым (так в тексте. — Авт.), будет предпринимать попытки к полному переходу в католичество и ликвидации последних признаков восточного обряда»⁵³.

Если принять во внимание эти сведения, то становится понятным, почему уже в начале 1945 г. в Москве был взят курс на ликвидацию униатской церкви. По сути, произошло возвращение к тому плану, который в январе 1941 г. был представлен Бериией Сталину и реализация которого была прервана началом войны. Но в 1945 г. на рубеже войны и мира в условиях разгрома фашизма советское руководство располагало весьма серьезными аргументами в пользу жестких мер против украинских униатов. Кончина митрополита Андрея Шептицкого — человека чрезвычайно авторитетного среди униатов, продемонстрировавшего стремление к компромиссу с советской властью, и превращение Й. Слипого, известного своим непосредственным участием в создании дивизии «СС Галиция», в главную фигуру среди

униатских иерархов, также изменили ситуацию в руководстве украинской греко-католической церкви. В Москве, по-видимому, такое изменение расценивали как реальную возможность крайне нежелательной для советской власти консолидации на антисоветской основе иерархов и низового духовенства, активно участвовавшего в деятельности ОУН-УПА. В пользу данного предположения говорит арест Й. Слипого, шести униатских епископов и нескольких десятков рядовых священников органами НКВД в апреле 1945 г.⁵⁴ Аресты были произведены по указанию Сталина Хрущеву. Арестованные обвинялись в причастности к оуновскому антисоветскому подполью, организации дивизии «СС Галиция», а также в «активном пособничестве немецко-фашистским оккупантам»⁵⁵.

Основной комплекс причин, определивших советский курс в отношении греко-католической церкви, следует, по-видимому, искать в той конкретно-исторической ситуации, которая складывалась на заключительном этапе войны в восточноевропейском регионе, переходившем в сферу влияния Советского Союза. На основе соглашений держав-победительниц происходили и передел национально-государственных территорий, и установление новых государственных границ таким образом, чтобы исключить существование достаточно крупных этнических меньшинств, которые могли бы, как показывала история региона в межвоенное и военное время, стать базой для развития столь дестабилизирующего фактора, как национальный сепаратизм.

В таких условиях фактически не оставалось шансов на реализацию планов украинского национального движения. Совершенно очевидно, что идеи «соборной независимой Украины», носителями которой были отряды ОУН-УПА, продолжавшие активно действовать на территории СССР, Польши и Чехословакии и после окончания войны, оказались несовместимыми с национально-государственными и территориальными интересами этих стран.

Был и еще один, весьма важный, фактор, влиявший на отношение как советского руководства, так и правительства ряда стран Восточной Европы, к униатской проблеме. Речь идет о неоформленности дипломатических отношений СССР с Ватиканом при обоюдной нескрываемой враждебности. И по мере того, как курс Москвы на противостояние влиянию Ватикана приобретал отчетливые формы, отношение к униатам в СССР и государствах Восточной Европы, рассматривавшееся как составной элемент этого курса, неизбежно должно было ужесточаться.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Подробнее см.: Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г. Брестская уния 1596 г. и общественная борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI–XVIII в. Часть II. М., 1999; Pešek J., Barnovský M. Státna moc a církvi na Slovensku. 1948–1953. Br. 1997. S. 123–126.

² Jankovský J., Serafínski A. Polska w liczbach. L., 1941. S. 33.

³ Pešek J., Barnovský M. Op. cit. S. 13; Balogh M., Gergely J. Egyházak az ujkori Magyarországon 1790–1992. Brp., 1993. Old. 169; Российский государственный архив социально-политической истории (далее — РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 132. Д. 9. Л. 157.

⁴ Архив внешней политики Российской Федерации (далее — АВП РФ). Ф. 0125. Оп. 37. П. 156. Д. 34. Л. 20. О принятии унии см.: Gillet O. Religion et nationalisme. L'ideologie de l'Eglise orthodoxe Roumaine sous le régime communiste. Bruxelles, 1977. P. 109.

- ⁵ Vnuk F. Dokumenty o postavení katolické cirkvi na Slovensku v rokoch 1945–1948. Br., 1998. S. 179.
- ⁶ Государственный архив Российской Федерации (далее — ГА РФ). Ф. 6991. Оп. 1. Д. 724. Л. 225–227; Оп. 2. Д. 115. Л. 3.
- ⁷ Balogh M., Gergely J. Op. cit. Old. 169.
- ⁸ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 579. Л. 21.
- ⁹ Tomaszewsky J. Rzeczypospolita wielu narodow. W., 1985. S. 270.
- ¹⁰ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 724. Л. 14–15; Д. 452. Л. 256.
- ¹¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 132. Д. 9. Л. 157.
- ¹² Torzecky R. Kwestia ukraińska w polityce III Rzeczy. 1933–1945. Rozd. I. W., 1972; Судоплатов А. Тайная жизнь генерала Судоплатова. Правда и вымысел о моем отце. Т.И. М., 1998. С. 151–152.
- ¹³ Vnuk F. Op.cit. S. 180.
- ¹⁴ Torzecky R. Op. cit. Rozd. II.
- ¹⁵ Zeliczky B. Kárpátalja a cseh és szovjet politika erdektéreben 1920–1945. Br., 1998. Old. 43–46.
- ¹⁶ Torzecky R. Op. cit. S. 168–169.
- ¹⁷ ГА РФ. Ф. 9478. Оп. 1. Д. 136. Л. 27, 133.
- ¹⁸ Пушкин А. И. Внешняя политика Венгрии (январь 1937 — сентябрь 1939). М., 2003. Гл. IV.
- ¹⁹ Ciechanowski J. M. Na tropach tragedii: Powstanie Warszawskie 1944 w nowym świetle. W., 1992. S. 14.
- ²⁰ Максимова Н., Филиппов Б. Ватикан и Вторая мировая война // Наука и религия. 2000. № 5. С. 14.
- ²¹ Архив Президента Российской Федерации (далее — АП РФ). Ф. 3. Оп. 60. Д. 9. Л. 52–59.
- ²² Дмитрук К. Е. Униатские крестоносцы: вчера и сегодня. М., 1988. С. 248; Кравчук А. Християнська соціальна етика під час німецької окупації Галичини, 1941–1944. Митрополит Андрей (Шептицький) про солідарність опір владі та захист святості життя // Ковчег. Львів, 2000. № 2. С. 236.
- ²³ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 16. Л. 45.
- ²⁴ Torzecky R. Op. cit. S. 247, 241.
- ²⁵ Madajczyk Cz. Polityka III Rzeczy w okupowanej Polsce. T. I. W., 1970. S. 464–472.
- ²⁶ Цит. по: Кравчук А. Указ. соч. С. 238.
- ²⁷ Цит. по: Васильева О.Ю. РПЦ в политике советского государства. 1943–1948. М., 1999. С. 89.
- ²⁸ ГА РФ. Ф. 9478. Оп. 1. Д. 133. Л. 129; Д. 135. Л. 149, 118, 119, 121; Д. 136. Л. 4, 27, 31 и др.
- ²⁹ Цит. по: Максимова Н., Филиппов Б. Указ. соч. С. 14.
- ³⁰ Torzecky R. Polacy i ukraińcy. Sprawa ukraińska w czasie II wojny światowej na terenie II Rzeczypospolitej. W., 1993. S. 136.
- ³¹ Ibid. S. 260, 267; Протоиерей Владислав Цыпин. Львовский собор 1946 г. и его последствия // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института (далее- ПСТБИ). Материалы 1998 г. М., 1998. С. 261–267; Григоренко А. Уния в истории Украины — Руси. Краткий исторический очерк. Новосибирск, 1991. С. 80.
- ³² Цит. по: Кравчук А. Указ. соч. С. 231.
- ³³ Там же. С. 240.
- ³⁴ ГА РФ. Ф. 9478. Оп. 1. Д. 133. Л. 36; Д. 135. Л. 109–117об, 118–119, 121; Д. 136. Л. 24, 27, 31, 137.
- ³⁵ Torzecky R. Polacy i ukraińcy... S. 238.

³⁶ Дмитрук К. Е. Указ. соч. С. 254; *Torzecky R. Polacy i ukraińcy... S. 247.*

³⁷ Подробнее см.: *Мизь Р. Переслідування греко-католикого духовенства в Югославії під час другої світової війни та в післявоєнний період // Ковчег. Львів, 2000. № 2. С. 302–307.*

³⁸ *Torzecky R. Polacy i ukraińcy... S. 252; ГА РФ. Ф. 9478. Оп. 1. Д. 135. Л. 123, 123об, 138–138об.*

³⁹ *Torzecky R. Polacy i ukraińcy... S. 315.*

⁴⁰ *Torzecky R. Kwestia ukraińska... S. 328; ГА РФ. Ф. 9478. Оп. 1. Д. 133. Л. 121.*

⁴¹ ГА РФ. Ф. 9478. Оп. 1. Д. 133. Л. 120–122, 126–128.

⁴² Там же. Д. 353. Л. 2; Ф. 9401. Оп.2. Д. 93. Л. 395; Д. 92. Л. 248.

⁴³ АП РФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 5. Л. 68.

⁴⁴ Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953. Документы российских архивов / Отв. ред. Т. В. Волокитина /. Т. I. 1944–1948. М., 2009. С. 72–73.

⁴⁵ Униаты и советская власть (Встреча в Москве). Декабрь 1944 г. // Отечественные архивы / Публ. М. И. Одинцова/. 1994. № 3. С. 59–60, 57.

⁴⁶ Там же. С. 60, 57.

⁴⁷ Власть и церковь в Восточной Европе... С.69–71.

⁴⁸ Униаты и советская власть... С. 64.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Власть и церковь в Восточной Европе... С. 78–81.

⁵¹ Униаты и советская власть... С. 71.

⁵² Власть и церковь в Восточной Европе... С. 107.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же. С. 108; *Винтер Э. Политика Ватикана в отношении СССР. 1917–1968. М., 1977. С. 193.*

⁵⁵ Власть и церковь в Восточной Европе... С. 108; АП РФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 9. Л. 151.

М. В. Шкаровский

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУМЫНСКОЙ ДУХОВНОЙ МИССИИ НА ЮГО-ЗАПАДЕ УКРАИНЫ И В ПРИДНЕСТРОВЬЕ В 1941–1944 ГГ.

В начальный период Великой Отечественной войны, в течение полутора месяцев (к 13 августа 1941 г.), румынские войска оккупировали Приднестровье и юго-западную часть Украины, получившую название «Заднестровье» (рум. — Транснистрия). Согласно германско-румынскому соглашению в Бендерах от 30 августа 1941 г., территория между реками Днестром и Бугом общей площадью 42 тыс. кв. км передавалась Румынии в качестве вознаграждения за ее участие в войне с СССР. В Транснистрию вошли левобережные районы Молдавии (территория существовавшей до 1940 г. Молдавской АССР в составе УССР), Одесская область и часть территории Николаевской и Винницкой областей; из 2,2 млн. жителей подавляющую часть (около 75 %) составляли украинцы и русские. Церковная жизнь в советский период здесь, как и везде в СССР, оказалась почти полностью уничтожена. Из 891 церкви, существовавшей на территории между Бугом и Днестром в 1917 г., к июлю 1941 г. 363 были закрыты, 269 — частично разрушены, 258 — разрушены полностью, и только одна действовала. Для возрождения церковной жизни в Транснистрии имелись гораздо лучшие возможности, чем в немецком рейхскомиссариате «Украина». Организацию религиозной деятельности на территории между Днестром и Бугом взяла на себя румынская церковь, распространявшая на них без согласования с московским Патриархатом свою юрисдикцию, хотя ее Св. Синод и выражал некоторые сомнения в каноничности этой акции.

Уже в первом указе от 19 августа 1941 г., которым румынское правительство маршала И. Антонеску регулировало отношения в Транснистрии, была отмечена необходимость открытия закрытых при коммунистах церквей и «возвращения населения в христианство». Антонеску начал активно поддерживать православную церковь, рассчитывая использовать ее в качестве средства румынизации славянского населения, чтобы в будущем полностью включить новые области в румынское государство. С этой целью румынский язык вводился в качестве официального и обязательного для изучения в школах, вывешивались указатели с румынскими названиями улиц и городов, на занятые земли направлялись переселенцы, а православная церковь Румынии должна была, проповедуя Евангелие, действовать в румынском духе. При этом она рассматривалась как противовес русскому православию, считавшемуся «величайшей панславянской опасностью»¹.

В бухарестских газетах в конце лета — начале осени 1941 г. писали, что румынская церковь должна чувствовать себя призванной снова пробудить православный христианский дух на Востоке и в этой связи имеет большие миссионерские обязанности и ответственность перед историей². В окружении румынского патриарха Никодима (Мунтяну) также существовали честолюбивые замыслы. Как вспоминал 6 апреля 1945 г. сам патриарх в беседе с епископом Кировоградским Сергием (Ларинским), «некоторые лица говорили, надо крестить снова Русь, а я их спрашивал: а где апостолы? надо восстанавливать церковь на Руси, а где исповедники? а где мученики? да и средства надо найти. У нас есть лишь хорошие коммерсанты». По словам патриарха, он, якобы, категорически отказался поехать в Одессу и на месте принять участие в пропаганде «румынского» православия: «Ведь, приехав в Одессу, надо что-нибудь сказать, а что я скажу, кроме того, что Одесса все равно будет русской». Однако, как минимум, в течение первого года оккупации патриарх Никодим явно сочувствовал утопическим планам быстрой «румынизации» православия в Транснистрии.³

Назначенный 19 августа в качестве румынского губернатора провинции профессор Г. Алексяну наградил немецкого капитана, который по своей инициативе открыл собор в Тирасполе (превращенный в 1930-е гг. в склад для хранения зерна), а позднее лично возглавил Пасхальный крестный ход 1942 г. в Одессе (оккупированной 16 октября 1941 г.)⁴. Военное духовенство и офицеры румынской армии также активно способствовали открытию храмов. Так, по свидетельству командира одного румынского горного полка, их полковой священник освятил на Украине около 200 православных храмов (что, вероятно, было преувеличением) и окрестил свыше 4 тыс. детей⁵.

Впрочем, значительная часть церквей в Транснистрии, как и на других украинских землях, была открыта самостоятельно местным населением и уцелевшими от репрессий священниками. Об этом, как и о румынской помощи, в частности говорится в сообщении полиции безопасности и СД от 1 октября 1941 г. В нем идет речь об округе г. Ананьев, где с 1935 г. отсутствовали богослужения: «Непосредственно после вступления германских войск были снова открыты церкви и два имеющихся священника начали в трех сохранившихся храмах свою деятельность... Вскоре откроется четвертая церковь. До настоящего времени оба священника крестили в Ананьевском округе около 600 детей в возрасте до 8 лет... С румынской стороны уже проявлена забота, чтобы церкви в Транснистрии были снабжены необходимым церковным инвентарем из Румынии. Доставка этих предметов была ускоренно проведена по указанию префекта. Правда, общины должны оплачивать предоставленные им вещи»⁶ (всего в Ананьевском округе в период оккупации действовали 44 православные церкви).

В другом подобном сообщении от 14 октября 1941 г. сообщалось, что румыны развернули особенно сильную пропаганду в церковном отношении, преследуя цель произвести впечатление на население, причем в первых богослужениях демонстративно участвовали высшие румынские офицеры. Во многих местах проходившие румынские войска силами военных священников сооружали временные церкви

и совершали богослужения⁷. Жителям областей западнее Буга (то есть уже за границами Транснистрии) было объявлено, что румынская сторона берет на себя заботу об организации Церкви, и в необходимых случаях требуемые священники будут командированы из Бессарабии⁸.

В первые недели оккупации церковные службы в Транснистрии пользовались огромной популярностью: прихожане удовлетворяли «отложенные» при советской власти религиозные потребности — женатые по гражданскому обряду супруги венчались в церкви, отцы и матери активно крестили детей. Однако румынские власти хотели не просто возродить православие в Транснистрии, но и поставить его под свой контроль, ликвидировав религиозное (и, следовательно, политическое) влияние «московского православия». В середине августа 1941 г. немцы зафиксировали случаи насильтственного перекрещивания украинских детей румынскими священниками⁹.

В сентябре 1941 г. Румынская патриархия по решению Св. Синода направила в Транснистрию православную миссию (*Misiunea Ortodoxa Romana*) с центром местопребывания сначала в Тирасполе, а потом в Одессе. Задача миссии, на содержание которой патриарх и румынское правительство выделили крупные субсидии, состояла в жестком контроле и руководстве религиозной деятельностью и назначении священников на вакантные места. Этим обеспечивались руководящие позиции румынского духовенства в церковной жизни края. И. Антонеску лично давал указания, как вести миссионерскую деятельность в Транснистрии и как подбирать кадры миссионеров. Не случайно они рассматривали себя как силу, которая постепенно должна была организовать церковную жизнь по всей России¹⁰.

Первым начальником миссии и администратором (управляющим) Одесской епархии был назначен декан богословского факультета Бухарестского университета архимандрит Юлий (Скрибан). Уже в августе Св. Синод по согласованию с министерством по делам религии поручил ему совместно с Генеральным штабом начать организацию православия на Украине, в первую очередь для румынского населения (под которым имелись в виду молдаване). Деятельность Украинских автономной (связанной с московским Патриархатом) и автокефальной церквей в Транснистрии не допускалась, что нередко вызывало недовольство местных жителей¹¹.

Большинство руководителей миссии приехали из Бухареста. В частности, оттуда прибыли начальник миссии, оба его заместителя — архимандриты Антим (Ника) и Антоний (Харгел), секретарь миссии Василий Паша, секретарь по особым вопросам Григорий Ордеану и диакон миссии Флореа Лавру. Функции инспекторов выполняли священники Феодор Рудиев, Грозу (оба из Кишинева) и Попович (из Балты). Шефом бюро миссии являлся Флореску из Ясс, а вспомогательным миссионером — Максим Путачев из Измаила (в марте 1942 г.)¹². В Одессе также находилась дирекция культуры (*Serviciu Cultelor*) при губернаторе Транснистрии во главе с Траяном Херсени, в ведении которой были и религиозные дела.

Масштабы церковного возрождения в Транснистрии примерно соответствовали тем, которые происходили в соседнем рейхскомиссариате «Украина». Первоначально главной проблемой являлась острая нехватка духовенства. К уцелевшим

местным священнослужителям миссия подходила очень осторожно. Так, к весне 1942 г. из сохранившихся 150 русских и украинских клириков были утверждены лишь 19 священников, 3 диакона и 8 псаломщиков. Значительная часть не могла быть утверждена из-за недостатка образования, принадлежности к обновленцам, так наз. липковскому расколу (самосвятам) или отречения в прошлом от веры. Обновленцев, имевших рукоположение от законных епископов, принимали в общение через покаяние. Вопрос же о принятии «липковцев» и отрекавшихся ранее от веры еще находился на рассмотрении Св. Синода. Учитывая острую нехватку священнослужителей, Синод в середине 1942 г. распорядился рукополагать имеющих необходимое образование русских и украинских мирян. Но славянские священники, которым пришлось служить в Транснистрии, впоследствии свидетельствовали, что члены миссии подозревали их в русофильстве, а получение должности требовало преодоления многочисленных искусственных препятствий¹³.

Прибывшие в Транснистрию из Румынии и Бессарабии священники делились на две части: миссионеры, по определенному плану обезглавившие несколько десятков населенных пунктов, которых весной 1942 г. насчитывалось 89, и назначенные на более продолжительное время настоятели приходов, общим числом около 70. Первоначально в большинстве случаев это были священники, присланные на шестимесячный срок из Кишиневского митрополичьего округа, где значительная часть населения знала русский язык. Управлявший округом владыка Ефрем рекомендовал своим священникам именно полугодовую службу в Транснистрии, лишь холостые и овдовевшие могли служить несколько дольше¹⁴. Это соответствовало церковной политике румынских властей, препятствовавших установлению тесных контактов духовенства с населением юго-западной Украины. Если служивший в храме священник не знал русского, то богослужение нередко проводилось на двух языках — румынском и церковнославянском, а произносившаяся затем по-румынски проповедь переводилась на русский.

Чтобы побудить румынских и молдавских священнослужителей к миссионерской деятельности на Востоке, правительство предоставляло им разнообразные льготы. Согласившимся ехать на Украину выдавали тройное жалование, промтоварный и продовольственный пайки, кроме того за миссионерами сохранялись доходы по их прежним приходам. Служившие в Транснистрии румынские священники в среднем получали по 600 оккупационных марок в месяц, а местные: русские, украинские и молдавские — только 200¹⁵.

Однако лишь молдавским общинам было более или менее легко принять присланных в Транснистрию священников в своих приходах. Помимо языкового барьера и сохранения другой религиозной традиции население Транснистрии, в том числе и молдавское, не имело, в отличие от бессарабских жителей, 20-летнего опыта общения с румынским духовенством. Оно было шокировано даже внешним видом священников из Румынии. «Не те священники», — говорили крестьяне, глядя на лакированные штиблеты и мягкие шляпы¹⁶.

В отчете о деятельности православной миссии в Транснистрии с 1 апреля по 30 июня 1942 г., составленном заместителем начальника миссии архим. Антимом (Никой), отмечались недостаток священников, количество которых следовало увеличить в четыре раза, массовое крещение жителями детей и большое количество

венчаний. Архимандрит выражал сожаление, что, при свободе всех вероисповеданий, в деревнях, где нет священников, развивается сектантство; в то же время миссию осаждали делегации приходов, приезжавшие не только из Транснистрии, но и из-за Буга, с просьбой прислать священников¹⁷.

Признанным центром религиозной жизни Транснистрии стала Одесса. 6 декабря 1941 г. здесь была открыта не действовавшая 24 года церковь Свято-Ильинской обители на Пушкинской ул. Она стала временным кафедральным храмом, который освятил приехавший из Бухареста архиепископ. 1 марта 1942 г. была освящена вновь открытая церковь свт. Пантелейиона Одесского Пантелеймоновского монастыря и т. д.¹⁸

При этом порой оказывалась финансовая поддержка со стороны гражданских властей. Так, например, бургомистр Одессы весной 1943 г. выделил около 5 тыс. марок на восстановление нового кафедрального храма Рождества Христова, а затем снизил расходы на его реставрацию еще на 11 тыс. марок¹⁹. Впрочем, большинство необходимых для ремонта и строительства новых церквей значительных средств собиралось с населения, иногда насильтвенным образом. Кроме того, губернаторство Транснистрии предоставляло прихожанам специальные кредиты с обязательством вернуть их после открытия храмов. Всего в 1941–1943 гг. в Транснистрии были отремонтированы 474 церкви; кроме того, открылись 119 молельных домов. В ремонте 19 храмов участвовали румынские солдаты, одну из православных церквей отремонтировали немецкие солдаты²⁰.

В 1942 г. начались богослужения в нижнем храме Успенского собора на Преображенской улице, в мае 1943 г. возобновились службы в восстановленном соборе Вознесения Господня и т. д.²¹ Весной 1942 г. в Одесском округе уже служили 45 православных священников, три диакона и 11 псаломщиков. В этом году специальная комиссия разделила районы Одессы на приходы. За весь период оккупации в городе было открыто 4 монастыря и более 30 православных церквей, а в Одесском округе — 45 храмов²². В их число входила одна греческая церковь, о которой известно лишь, что 23 марта 1942 г. в ней состоялся духовный концерт в пользу бедных жителей Одессы²³.

С целью пополнить кадры духовенства 30 ноября 1942 г. в Дубоссарах была основана духовная семинария с 80 учащимися под руководством ректора Д. Христеску. На нее возлагалась задача румынизации церковной жизни юго-запада Украины, поэтому занятия проводились на румынском языке. В Одессе в январе 1943 г. начала работу вторая после Дубоссарской духовная семинария (ректор Феодосий Богач), которая уже в июле сделала первый выпуск из 26 человек²⁴.

В некоторых других местах возникали пастырские курсы, во многих селах священники организовали религиозные кружки и общества «Ревнителей Православия». В некоторых округах были устроены курсы религиозного воспитания молодежи или миссионерские курсы, в Тирасполе их работой руководил опытный миссионер М. Пугачев, в Рыбницком округе — священник А. Подгурский; в г. Овидиополе настоятель совместно с городской администрацией организовал при церкви приходскую школу и т. д.²⁵

Во всех 2100 государственных и частных школах Транснистрии было введено изучение Закона Божия (обязательное с первого класса), причем многие миссионеры

сопровождали эти уроки чтением румынской националистической литературы и заучиванием румынских гимнов и стихотворений. В то же время проводилась «чистка» — школьных учителей, занимавшихся ранее активной атеистической пропагандой, постепенно увольняли. Летом 1942 г. в нескольких городах были устроены религиозные курсы для педагогов, в Одессе их посещало 200 человек, в Тирасполе — 150. В связи с нехваткой преподавателей, некоторое количество учителей и профессоров-богословов приехали из Румынии. В 1942 г. министерство по делам религии также стало посыпать из Бухареста студентов, прежде всего богословского факультета, для добровольного проведения «румынской пропаганды» в Транснистрии. Они должны были вести летние курсы румынского языка в деревнях²⁶.

Помимо школы религиозное образование было введено в Одесском университете, получившем при возобновлении его деятельности 7 декабря 1941 г. новое название: «Университет Транснистрии». При этом удалось преодолеть сопротивление немцев, не желавших создания кафедры богословия (христианской морали). Заведующим этой, образованной на факультете биохимии, кафедры стал профессор — румынский архимандрит Антоний (Харгел), кроме него лекции читал начальник миссии архим. Юлий. При кафедре имелась библиотека с религиозной и националистической литературой²⁷.

С 1 марта 1942 г. при университете начали функционировать богословские курсы для студентов всех факультетов, созданные совместно начальником православной миссии и ректором университета профессором Часовниковым, а в будущем планировалось образовать отдельный богословский факультет (он так и не был создан из-за негативной позиции германских ведомств)²⁸. 20 мая 1943 г. при Одесском университете был открыт антисоветский институт, который лично возглавил ректор Часовников²⁹.

Весной 1942 г. из 285 православных клириков Транснистрии 133 имели румынское или молдавское происхождение (115 священников, 5 диаконов и 13 псаломщиков), румынами были и 7 настоятелей монастырей; остальные 88 священников, 10 диаконов и 54 псаломщика являлись украинцами и russkimi. Все молдавские приходы уже имели своих священников, славянские же, по-прежнему, испытывали острый недостаток духовенства, так, например, в районе Веселиново (Березовского уезда) имелся только один священник на 50 деревень. На 30 июня того же года в Транснистрии служили уже 287 священников, 18 диаконов и 106 псаломщиков. Осенью 1942 г. из 461 клириков, окормлявших население территории между Днестром и Бугом, 265 были направлены из Румынии. К началу 1944 г. число священнослужителей в Транснистрии достигло 617 (из них почти 400 имели румынское или молдавское происхождение)³⁰. Правда, в одном из сообщений прессы осенью 1943 г. говорилось о назначении 1100 священников, но в нем речь шла о всех отвоеванных румынскими войсками землях, то есть, вероятно, о Транснистрии, Северной Буковине и Бессарабии³¹.

В Транснистрии было официально введено несколько церковных праздников: Новый Год, Рождество, Крещение, Пасха, Троица, Вознесение и Преображение в качестве «национальных праздников румынского государства», однако в случае срочной работы (например, во время уборки урожая) работникам могли запретить посещать богослужения в воскресные и праздничные дни³².

В Одессе миссия имела довольно крупное издательство, которым руководил главный редактор А. Баляский, и собственную типографию. Здесь миссия издавала газету «Православная жизнь» на русском и журнал «Транснистрия Христина» («Христианская Транснистрия») на румынском языке. Кроме того, с лета 1943 г. для широких слоев населения еженедельно выпускался специальный журнал «Христианский вестник» тиражом в 40 тыс. экземпляров, а в мужском монастыре Беренад дважды в месяц издавалась газета «Воскресенье» с параллельным текстом на русском и румынском языках, также выходили молитвенники и церковные календари³³.

В самом конце своей деятельности миссия начала издавать и «Религиозную библиотеку», в октябре 1943 г. вышел ее первый выпуск «Происхождение мира и человека в изложении Библии и положительных наук», тиражом 10 тыс. экземпляров. Можно упомянуть и выходивший в Кишиневе на румынском языке ежемесячный миссионерский журнал «Миссионарул». Издание подобной литературы нередко финансировали государственные органы.

Большое внимание уделялось и другим сферам культурно-просветительской деятельности: постоянно устраивались духовные концерты, религиозно-просветительные доклады и лекции, при храмах открывались приходские библиотеки, священники в селах стали создавать «кружки культуры» и т. д. В Одессе, Тирасполе, Рыбнице, Балте и ряде других городов были открыты дома христианской культуры — своеобразные церковные клубы, где миссионерами проводились собрания верующих, лекции и вечера с пением румынского гимна. Не осталась без внимания и религиозная пропаганда среди рабочих: на предприятиях устраивались специальные лекции, сопровождаемые чтением стихов, пением, музыкой. Миссионеры использовали в своих целях даже радио, кино и театр³⁴. Такого на оккупированных территориях СССР не было больше нигде.

Проводила миссия и благотворительную работу: при многих приходских храмах возникли бесплатные столовые для бедных, детские сады, амбулатории. В детские приюты были назначены священники. Преследуя политические цели, миссия вместе с Красным Крестом посыпала к Пасхе пакеты с продовольствием на фронт румынским солдатам. Объектами внимания и деятельности миссионеров являлись также тюрьмы, трудовые, концентрационные лагеря и лагеря для военнопленных. Специальные священники обслуживали Тираспольскую центральную тюрьму для политзаключенных и подобную тюрьму в Рыбнице.

Активно шло возрождение монастырей, к лету 1942 г. их было восстановлено уже 9: 7 мужских и 2 женских. В общей сложности в них проживало более 60 насельников. В дальнейшем (к январю 1944 г.) число обителей достигло 12³⁵. Сложнее подсчитать число открытых в Транснистрии храмов. К середине 1942 г. из 1150 довоенных приходов было возрождено около 30 в Одессе и 400 в сельской местности. В дальнейшем общее их количество по советским архивным документам составило примерно 600. Там, где восстановление или строительство церквей было невозможно, открывали молитвенные дома (к началу 1944 г. — 135 таких домов). По данным дирекции культуры при губернаторе Транснистрии, во всех 13 округах к июню 1943 г. было создано 607 приходов, в том числе 173 в левобережной Молдавии: 75 — в Рыбницком округе, 50 — в Тираспольском и 48 — в Дубоссарском³⁶. Именно эта цифра кажется автору близкой к истине.

В церковной печати конца 1943 г. можно встретить утверждение, что «на территории Транснистрии уже освящено более 2000 приходских храмов»³⁷, но это представляется явной ошибкой. Всего за два с половиной года восстановительной работы в условиях войны не мог быть значительно превышен дореволюционный уровень. Вероятно, в указанной публикации речь фактически шла обо всех восточных территориях, отошедших к Румынии. Из архивных документов известно, что в Бессарабии имелось 1100 церквей, в Северной Буковине — 268, и, таким образом, в Транснистрии остается чуть больше 600 православных храмов.

В другой журнальной публикации конца 1943 г. говорилось об открытии снова свыше 900 церквей³⁸, но в ней речь шла обо всех отвоеванных румынскими войсками землях, то есть, вероятно, о Транснистрии, Северной Буковине и Бессарабии. Кроме православных в Транснистрии действовали 56 католических и 14 лютеранских церквей³⁹.

Церковное возрождение осложнялось политическими обстоятельствами, прежде всего, попытками с помощью православной церкви румынизировать Одессу и всю Транснистрию. Радостное чувство от возобновления приходской жизни во многих общинах ослаблялось тем обстоятельством, что богослужения совершали румынские священники. Кроме попыток ввести богослужение на румынском языке, религиозные радиопередачи также начали проводить на румынском. Это вызывало недовольство местного населения, желавшего оставить все церковные обряды, сбереженные в период жестоких преследований, в неприкословенности. В 1942 г. славянское население протестовало, когда для возобновлявших свою деятельность монастырей и храмов привозили утварь из Румынии.

Особенно много возмущения вызывали первоначальные гонения на старый календарный стиль. Уже вскоре после своего назначения начальником миссии архим. Юлий, не затруднив себя даже пропагандистским обеспечением этого решения, перевел богослужение в Транснистрии на новый стиль⁴⁰.

Добиваясь поддержки населением оккупационной политики, руководители миссии и румынская гражданская администрация проводили специальные курсы и совещания, к участию в которых привлекали руководителей сельской администрации, священников и учителей. В храмах миссионеры продавали и раздавали портреты Гитлера, Муссолини и Антонеску. Как праздники отмечались годовщины нападения на СССР, даты захвата крупнейших городов, день рождения Гитлера. В честь погибших на войне румынских солдат проводились торжественные заупокойные панихиды. Духовенству было предложено по воскресеньям устраивать «религиозно-нравственные чтения» с прославлением «освободителей». В Одессе и Тирасполе во всех церквях служили торжественные молебны по случаю дня рождения и дня ангела губернатора Алексяну. Некоторые румынские священнослужители были вынуждены сотрудничать с сигуранцей, по их доносам полицией проводились аресты партизан, подпольщиков и патриотически настроенных прихожан⁴¹.

В своей написанной вскоре после окончания войны рукописи епископ Сергей (Ларин) приводит многочисленные свидетельства одесских священников о неблагочестивом поведении румынских миссионеров. Многие из них занимались спекуляцией, скупали всевозможные ценности, в том числе золотые вещи

и драгоценные камни; нередкими были случаи бессовестного вымогательства денег у верующих за совершение треб. Миссионеры курили на улице, открыто посещали рестораны, кафе и театры⁴². В конце апреля 1943 г., при депортации 3000 украинцев из Рыбницкого уезда, румынский священник Калофетяну, служивший в церквях сел Вада-Турково и Белочи, собрал у жителей, подлежащих «переселению», ковры, одеяла, полотенца, подушки и другие вещи, а также 700 оккупационных марок, пообещав взамен ходатайствовать об отмене приказа об «эвакуации», однако депортация состоялась. В сообщении сигуранцы отмечалось, что «такое поведение Калофетяну произвело удручающее впечатление на местных жителей»⁴³.

Даже министерство по делам религии нередко оказывалось недовольно приезжавшими из Румынии за Днестр священниками. По его документам моральные качества многих миссионеров были сомнительны, и они меньше занимались церковной службой, чем своим обогащением, особенно активно такие миссионеры торговали фруктами и бензином. Кроме того часто священники приезжали в Транснистрию без официального разрешения миссии или с большим опозданием. Чтобы устраниить подобные недостатки и усилить контроль, начальник дирекции культуры Т. Херсени в письме губернатору Г. Алексяну от 5 ноября 1942 г. предложил увеличить число инспекционных поездок инспекторов миссии и разделить территорию Транснистрии на два викариатства: Одесское на юге и Балтское на севере, что в дальнейшем и было сделано⁴⁴.

Между румынским военным командованием, православной миссией, с одной стороны, и германскими органами власти в Одессе, с другой, существовали значительные противоречия, так как миссия активно выполняла политические планы своего министерства по делам религий. Такая имевшая сильный политический подтекст миссионерская деятельность румынской церкви вызывала беспокойство германских ведомств. Начальник религиозной группы рейхсминистерства занятых восточных территорий Карл Розенфельдер в докладе «Церковное положение на Украине» от 1 декабря 1941 г. отмечал: «Православное духовенство румынских войск развивает на Украине активную деятельность. За этим кроется намерение как минимум в Транснистрии подчинить украинцев в церковно-правовом отношении румынскому патриарху и таким образом лишить их украинского влияния со стороны украинской церкви»⁴⁵.

Румынская церковь стремилась распространить свое влияние не только на Транснистрию, но и на другие украинские территории. Так, в конце 1942 г. патриарх Никодим послал специального делегата — протоиерея Димитрия Попеску с целью ознакомиться с положением православной церкви на Украине, который, в частности, четыре дня вел переговоры с местным духовенством в Днепропетровске⁴⁶.

Особенно оживленными были контакты румынского Патриархата с обновленцами, которых другие церкви отвергали. Очень ярко подобные контакты и миссионерская деятельность румын проявились в Крыму, частично занятом румынскими войсками⁴⁷. Сходная ситуация румынской церковной экспансии была на Востоке Украины. В сообщении полиции безопасности и СД от 7 декабря 1942 г. говорилось: «Так как старая православная церковь (тихоновцы) в Ворошиловске принципиально отвергает объединение с так называемой обновленческой церковью,

обновленческая церковь обратилась к патриарху румынских православных в Бухарест с просьбой приступить к посылке епископа и других священнослужителей для сельских округов. Установление связи с бухарестским патриархом произошло через представителей румынского координационного штаба, которые посещали богослужения обновленческой церкви и передавали большие денежные пожертвования. Упомянутый патриарх также посыпал церковные подарки. Обновленческая церковь Ворошиловска стремится оказаться в подчиненном отношении к Бухаресту»⁴⁸.

Подобные контакты существовали даже в районах Дона, Кубани и Северного Кавказа, в связи с чем К. Розенфельдер писал в меморандуме от 31 января 1943 г.: «Снова и снова случается, что православная церковь в районе боевых действий ищет возможности присоединиться к румынскому Патриархату. Так как уже по чисто политическим причинам подобного рода усилия неприемлемы, я считаю необходимым срочно предоставить возможность представителям православной церкви района боевых действий установить связь с церковным управлением в области гражданской администрации»⁴⁹. В целом же германским ведомствам удалось пресечь попытки румынского Патриархата расширить сферу своего влияния на Восток.

С конца 1942 г. в церковной политике Транснистрии начали происходить значительные изменения. Недружественного ко всему русскому архимандрита Юлия (Скрибана), снятого за недостойный образ жизни (по некоторым сведениям за коррупцию), 16 ноября сменил бывший черновицкий митрополит Виссарион (Пую), закончивший Киевскую Духовную академию и бегло говоривший по-русски. Получивший широкую известность благодаря написанному в сентябре 1939 г. открытому письму И. Сталину (в котором протестовал против уничтожения духовенства в СССР) владыка был назначен правящим епископом Одесским и всея Транснистрии и одновременно начальником миссии. В Одессу он прибыл 6 декабря 1942 г. Митрополит Виссарион был знаком с И. Антонеску и нередко использовал право личного обращения к премьер-министру при решении вопросов церковной жизни, что обеспечивало ему определенную независимость как от патриарха Никодима, так и от губернатора Транснистрии Г. Алексяну.

В одном из первых своих писем Антонеску из Одессы от 5 января 1943 г. митрополит отмечал: «Завоевание любого народа начинают оружием, продолжают данной ему администрацией, но оно не может быть завершено иным образом, нежели его духовным завоеванием». Далее владыка Виссарион писал, что нехватка священнослужителей, которых, по его мнению, требовалось не менее 2 тыс., препятствует дальнейшему развертыванию церковной сети. В целях повышения эффективности управления церковными учреждениями и контроля над клиром митрополит разделил Транснистрию на три епархии: Северную — с центром в Тульчине, Центральную — с центром в Балте и Южную — с центром в Одессе. Во главе Северной епархии был поставлен архимандрит Антим (Ника), во главе Центральной — епископ Василий (Стан), в Одессе главой епархии остался сам владыка Виссарион⁵⁰.

Поддерживая в целом политику национальной ассимиляции населения Транснистрии, владыка Виссарион вместе с тем считал политически нецелесообразным применять языковое насилие. 20 мая 1943 г. он писал Антонеску, что в Транснистрии имеется 607 приходов, в том числе 62 с молдавским и 98 — со смешанным населением, и таким образом проводить церковную службу на румынском языке

следует в 160 приходах. Для остальных же 447 приходов — с украинским, русским и болгаро-украинским населением, по мнению митрополита, необходимо было изыскать священников, знающих славянский язык⁵¹.

Митрополит настаивал на тесных контактах с местным населением и совместной работе румынского и местного духовенства. В отличие от большинства других членов миссии он положительно относился к службе на церковно-славянском языке и осуждал навязывание румынских церемоний и обрядов. Владыка Виссарион сам часто проповедовал по-русски, а из местного духовенства поощрял тех, кто принадлежал в советский период к канонической церкви, принимая в состав клира обновленцев и самосвятов только после их перерукоположения.

Этими мерами владыке удалось завоевать определенное доверие русских и украинских верующих. Именно митрополит Виссарион стал той личностью, при которой возрождение церковной жизни в Транснистрии некоторое время (до осени 1943 г.) шло наиболее успешно. Молдаванин по национальности, он еще до революции окончил Киевскую Духовную академию, испытывал симпатию к русской православной церкви и часто сам проповедовал по-русски. В сентябре 1943 г. освобожденный из румынского концлагеря известный апологет старообрядец Ф. Е. Мельников получил приглашение занять пост миссионера в Транснистрии. Он немедленно переехал в Одессу и начал читать лекции, миссия приступила к изданию его апологетических сочинений⁵².

Преследования богослужений по старому стилю прекратились, этот вопрос был предоставлен для решения мирянам и священникам в каждом отдельном приходе; начали проводиться религиозные радиопередачи на русском языке и т. п. А 5 февраля 1943 г. митрополит отправил письма настоятелям двух русских обителей на Афоне (Пантелеимоновской и Свято-Ильинской), предлагая им снова взять в свое ведение подворья этих монастырей в Одессе и отправить туда монахов для их восстановления (этому помешали немецкие власти)⁵³.

Однако доверие верующих к владыке Виссариону не распространялось на румынских миссионеров. Большинство из них не знало ни церковнославянского, ни русского или украинского языков, и прихожане плохо понимали их. Принадлежность к оккупационной администрации и социальное неравенство привели к изоляции миссионеров от местного духовенства и паствы, они чувствовали себя чужаками, и после Сталинградской битвы под разными предлогами настойчиво добивались досрочного возвращения в Румынию. За март-апрель 1943 г. число миссионеров в крае, несмотря на прибытие пополнения, сократилось на треть — до 182 человек.

Возможностей заменить румынских священников местными было немного. Молдаване, плохо понимая румынский язык, учиться в Дубоссарской семинарии не хотели, к осени 1943 г. там по-прежнему обучались всего 82 слушателя. В Одессе руководство миссии не могло найти желающих получить духовное образование на украинском языке, и священников для работы в украинских приходах и школах обучали на русском языке. Поэтому владыке Виссариону приходилось в основном рассчитывать на использование священнослужителей, присыпаемых из-за Днестра. 20 мая он предложил Антонеску мобилизовать в Бессарабии 165, а во внутренней Молдавии — еще 65 знающих славянские языки священников и направить их

в Транснистрию. Это предложение не возымело действия, и 3 июня митрополиту пришлось снова обратиться к маршалу с просьбой «объявить мобилизацию священников в Молдове и Бессарабии», чтобы пополнить кадры клириков⁵⁴.

Под давлением правительства румынская Патриархия все же приняла требуемые меры. С 10 августа по 15 сентября в Транснистрию прибыли и немедленно были назначены на приходы 57 румынских священников. К октябрю 1943 г. число местных священников возросло до 213, а румынских — до 328. Всего же за период оккупации в Транснистрию было направлено из Румынии (включая Бессарабию) 436 представителей белого духовенства и 31 монашествующий⁵⁵. Таким образом, ставка на румынизацию клира оставалась неизменной.

Начальник миссии был не в силах сдержать распад румынской церковной структуры. По мере приближения фронта отток миссионеров в Румынию стал неодолимым. Митрополит чинил им различные препятствия, продолжал настаивать перед духовными и светскими властями на направлении в Транснистрию все новых групп румынских клириков. Однако и сам владыка уже хотел покинуть Транснистрию. В ноябре 1943 г., когда Красная армия освободила Киев, он обратился к Антонеску с просьбой разрешить ему выехать на лечение за границу, но маршал не отреагировал на это прошение.

1 декабря владыка Виссарион направил Антонеску новое письмо, в котором фактически подвел неутешительный итог своей деятельности в Транснистрии. Он признал, что Дубоссарская семинария прекратила существование, поскольку «немногие семинаристы, набранные из старых дьяконов и певчих, из страха большевистского вторжения в Транснистрию разбежались по домам». Румынские священники подавали прошения о предоставлении «отпусков», мотивируя их болезнями родственников. В конце послания владыка писал: «Считаю мой годовой мандат завершенным, дабы не продолжать его в условиях, меня компрометирующих, и дабы не остаться командующим без офицеров, без войск и без оружия, прошу о возвращении меня в мою келью в монастыре Нямц (скит Введения), где я мог бы позаботиться о здоровье и об утешении хотя бы моей души»⁵⁶.

Однако снят со своего поста начальник миссии был не в результате своих просьб, а из-за действий его недоброжелателей в гражданской администрации Транснистрии и в церковных структурах. Меры владыки Виссариона по налаживанию добрых отношений с верующими, особенно использование им русского языка в богослужении и общении с клириками и прихожанами, прежде терпимые церковными и светскими властями как тактические уловки, осенью 1943 г. были истолкованы как нежелание считать первоочередной задачей миссии румынизацию Транснистрии. 14 декабря 1943 г., когда стало очевидным недовольство И. Антонеску итогами деятельности митрополита, он был отозван по подозрению в русофильстве и удалился на покой в Бухарест⁵⁷.

Сам владыка в конце 1946 г. писал московскому патриарху Алексию, что он покинул свой пост, «будучи недоволен временно-административной румынской властью, потому что они не давали мне материальных средств, которые я требовал, чтобы закончить строительство Успенского собора и произвести ремонт монастыря святого Пантелеимона в Одессе и чтобы оказать помощь многочисленным местным филантропическим учреждениям»⁵⁸. Американский исследователь А. Далин

связывает отставку митрополита с интригами губернатора Транснистрии Г. Алексяну (впоследствии казненного за военные преступления), для которого Виссарион олицетворял «прорусское направление», и группы молодого националистически настроенного румынского духовенства во главе с архимандритом Антимом (Ника)⁵⁹.

Наследником владыки Виссариона в качестве начальника миссии и был назначен давний противник митрополита, активный сторонник румынизации архимандрит Антим. Отзыв митрополита Виссариона неблагоприятно отразился на дальнейшем развитии церковной жизни. Теперь передача церковно-славянских богослужений по румынскому радио стала проводиться гораздо реже, появились и другие ограничения для русскоязычного духовенства. После трехмесячной деятельности на посту начальника миссии архимандрит Антим в феврале 1944 г. был хиротонисан в Бухаресте во епископа Измаильского и Транснистрийского⁶⁰.

Вследствие того, что руководство Транснистрииочно находилось в руках миссии, с самого начала удалось избежать церковных расколов, подобных существовавшим в рейхскомиссариате «Украина». Митрополит Виссарион внутренне ориентировался на «тихоновское» направление в русской церкви и литургию на церковно-славянском языке, обновленцев, самосвятов и автокефалистов принимал в клир только после их перерукоположения⁶¹.

На рубеже 1943–1944 гг. в Транснистрии появились представители автокефальной украинской церкви. Шесть автокефальных священников из занятых Красной армией областей приехали в Одессу, установили связь с миссией и намеревались проводить в греческой церкви богослужения на украинском языке. Но румынская духовная миссия не приняла их в свои ряды. Автокефальным священникам пришлось уехать дальше в Болгарию. Тогда же в Одессу прибыл с женой и детьми епископ автокефальной украинской церкви Михаил Хороший, однако миссия не признала его даже священником⁶².

В конце февраля 1944 г. положение на фронте стало критическим, и миссия переехала в Тирасполь, а затем в Измаил. При этом за неделю до эвакуации миссии ее начальник епископ Антим приказал настоятелю кафедрального Свято-Ильинского собора иеромонаху Антиму (Табаку) срочно вывезти из соборной ризницы в г. Аккерман семь архиерейских облачений и другие церковные ценности, привезенные из Херсона архиепископом Антонием (Марценко)⁶³.

Когда с приближением фронта румынские клирики Транснистрии покидали приходы, их места занимали эвакуировавшиеся из Восточной Украины священники украинского и русского происхождения, пользовавшиеся несравненно большим доверием и любовью народа. Часто происходило, что приходы по-настоящему «расцветали» только с новым славянским пастырем в короткий промежуток времени, оставшийся до прихода советских войск. Управление церковной жизнью Транснистрии в это время, после эвакуации миссии (в начале марта), взял на себя настоятель Одесского Свято-Пантелеимоновского монастыря, выходец из Бессарабии игумен Василий (Солтици)⁶⁴. Но он оставался на этом посту недолго. 28 марта Красная армия освободила Николаев, а 10 апреля 1944 г. — Одессу.

Следует отметить, что несмотря на благоприятные внешние условия, развитие церковной жизни на Юго-Западе Украины в годы войны испытывало серьезные

затруднения. Активно проводившаяся миссией румынизация не могла вызвать резонанса в украинском и русском населении Транснистрии. Без этого негативного фактора успехи церковного возрождения были бы еще больше, хотя в целом ситуация в Транснистрии оказалась значительно благоприятнее, чем в немецком рейхскомиссариате «Украина».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Boeckh K. Rumäniisierung und Repression. Zur Kirchenpolitik im Raum Odessa/Transnistrien 1941–1944. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 45 (1997). Heft 1. S. 65–66.

² Politisches Archiv des Auswärtigen Amts Bonn (AA). R 105169. Pol. XII 5.

³ Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1940–1991: Собрание документов в 4 т. / Отв. ред., сост. и авт. предисл. В. Пасат. Т. 1. М., 2009. С. 70–71.

⁴ Heyer F., Weise Ch. Kirchengeschichte der Ukraine. Göttingen, 1997. Handschrift. S. 275; Dallin A. Odessa 1941–1944: A case study of soviet territory under foreign rule. Santa Monica/California, 1957. P. 227–238.

⁵ Синодальный архив Русской Православной Церкви за границей в Нью-Йорке (далее — СА). Д. 18/41. Л. 22.

⁶ Bundesarchiv Berlin (BA). R 58/217. Bl. 467–468.

⁷ Ebd. R 58/218. Bl. 169.

⁸ AA. R 105169. Pol. XII 5.

⁹ См.: Dallin A. Op. cit.

¹⁰ Якунин В. Н. Немецкие оккупационные власти и Русская Православная Церковь в Прибалтике, Белоруссии и на Украине // сайт pusoir.ru.

¹¹ Сообщения и распоряжения Высокопреосвященнейшего Серафима митрополита Берлинского и Германского и Среднеевропейского митрополичьего округа (СР). Сентябрь 1942. С. 9; СА. Д. 18/41. Л. 21–22.

¹² Boeckh K. Op. cit. S. 67.

¹³ Heyer F., Weise Ch. Op. cit. S. 227; СР. Сентябрь 1942. С. 9. Декабрь 1943. С. 3; СА. Д. 18/41. Л. 20.

¹⁴ Raza. 31.10.1943. С. 4, 28.11.1943. Raza. 12.12.1943. С. 4.

¹⁵ Якунин В. Н. Указ. соч.

¹⁶ Православие в Молдавии. С. 71.

¹⁷ Алексеев В. И., Ставру Ф. Г. Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории // Русское Возрождение. 1982. № 18. С. 107–108.

¹⁸ Церковная жизнь в Одессе // Православная Русь. 1942. № 21–22. С. 8; Одесская газета. 1941. 4 декабря. С. 4, 1942. 3 марта. С. 3, 17 марта. С. 4, 19 марта. С. 4.

¹⁹ Молва. Одесса. 1943. 13 апреля. С. 3.

²⁰ Шорников П. М. Православная Церковь «Заднестровья» в годы румынской оккупации. 1941–1944 годы // Радонеж. 2007. 20 ноября. № 8 (184).

²¹ СР. Февраль 1943. С. 3; Церковный вестник. 1943. 14 мая.

²² Boeckh K. Op. cit. S. 66, 68.

²³ Одесская газета. 1942. 19 марта. С. 4.

²⁴ Преосвященный Феодор (Рафальский) архиепископ Сиднейский и Австралийско-Новозеландский, 1895–1955 и его эпоха. Сост. М. Протопопов. Мельбурн, 1999. С. 119.

²⁵ Церковное обозрение. 1942. № 11–12. С. 9.

²⁶ Православная Русь. 1942. № 17–18. С. 8, 1943. № 9–10. С. 16; Boeckh K. Op. cit. S. 71.

²⁷ Одесская газета. 1941. 13 декабря. С. 3; Spuler B. Die orthodoxen Kirchen. Internationale kirchliche Zeitschrift 33 (1943). Heft 1/2. S. 167.

- ²⁸ Церковная жизнь в Одессе. С. 8.
- ²⁹ Церковное обозрение. 1943. № 9. С. 5.
- ³⁰ Церковная жизнь под румынской оккупацией // Церковная жизнь. 1942. № 9. С. 138; СР. Сентябрь 1942. С. 9; Поступовский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 218; Heyer F., Weise Ch. Op. cit. S. 227.
- ³¹ Deutsche Allgemeine Zeitung. 7.09.1943. S. 2.
- ³² Boeckh K. Op. cit. S. 78.
- ³³ Новое слово. 1944. 12 января. С. 3.
- ³⁴ СА. Д. 18/41. Л. 20; СР. Октябрь 1943. С. 3. Декабрь 1943. С. 3; Церковная жизнь в Одессе. С. 8; Православная Русь. 1942. № 11–12. С. 5–6.
- ³⁵ Новое слово. 1944. 12 января. С. 3; Boeckh K. Op. cit. S. 68–69; СА. Д. 18/41. Л. 21.
- ³⁶ Boeckh K. Op. cit. S. 66.
- ³⁷ СР. Декабрь 1943. С. 3.
- ³⁸ Spuler B. Op. cit. Heft 3/4. S. 166.
- ³⁹ Boeckh K. Op. cit. S. 66.
- ⁴⁰ ВА. R 58/217. Bl. 468.
- ⁴¹ См.: Епископ Сергий (Ларин). Православие и гитлеризм. Одесса, 1947. Рукопись.
- ⁴² Там же.
- ⁴³ Молдавская ССР в Великой Отечественной войне Советского Союза 1941–1945 гг. Т. 2. Кишинев, 1976. С. 150.
- ⁴⁴ Boeckh K. Op. cit. S. 70.
- ⁴⁵ ВА. NS 43/22. Bl. 203.
- ⁴⁶ Жизнь Церкви. Ладомирова. Вып. 2. 1943. С. 39.
- ⁴⁷ Архив Свято-Троицкой Духовной семинарии РПЦЗ в Джорданвилле. Ф. В. И. Алексеева. Папка 3.
- ⁴⁸ ВА. R 6/302. Bl. 78.
- ⁴⁹ Ebd. R 6/178. Bl. 56.
- ⁵⁰ Шорников П. М. Указ. соч.
- ⁵¹ Там же.
- ⁵² Православная Русь. 1944. № 5–6. С. 16.
- ⁵³ ВА. R 901/69684. Bl. 1–14; СР. Декабрь 1942. С. 6.
- ⁵⁴ Шорников П. М. Указ. соч.
- ⁵⁵ Православие в Молдавии. С. 203.
- ⁵⁶ Шорников П. М. Указ. соч.
- ⁵⁷ Новое слово. 1944. 12 января. С. 3; Raza. 25.12.1943. S. 4; Dallin A. Op. cit. P. 230–232.
- ⁵⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 133. Л. 14–18.
- ⁵⁹ Dallin A. Op. cit. P. 230–232.
- ⁶⁰ Heyer F., Weise Ch. Op. cit. S. 276; Поступовский Д. В. Указ. соч. С. 217–218.
- ⁶¹ СА.Д. 42/44.
- ⁶² Там же.
- ⁶³ Там же.
- ⁶⁴ Heyer F., Weise Ch. Op. cit. S. 277–278.

B. I. Косик

ОЧЕРК ИСТОРИИ ХОРВАТСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (1942–1945)

Будущий глава Хорватской православной церкви владыка Гермоген (Григорий Иванович Максимов) родился 10 января 1861 г. в священнической семье в донской станице Нагавской. По окончании местной школы продолжил учебу в Ново-черкасской духовной семинарии. Потом была Киевская духовная академия, которую он окончил в 1886 г. В следующем году Григорий Максимов был рукоположен в священнический сан. Первым местом назначения стала для него Новочеркасская епархия. С 1902 г. о. Григорий стал настоятелем кафедрального собора во Владикавказе. В 1906 г. был назначен ректором Саратовской духовной семинарии. В начале 1910 г., после смерти жены, он принял монашеский сан. 9 мая 1910 г. Гермоген был возведен в сан епископа Аксайского, стал викарием Донской епархии и архиепископом Всевеликого войска Донского. После революции и последовавшей «пременеи мест» владыка обосновался в Королевстве сербов, хорватов и словенцев.

Местом жительства для него стали югославские монастыри. С 1941 г. Гермоген обретался в Хоповском женском монастыре, расположенному на территории созданного после развода королевской Югославии Независимого государства Хорватия (НГХ).

Власти нового государства (образованного 10 апреля 1941 г.), возглавляемого Анте Павеличем, пошли на ликвидацию всего, что соединяло сербский народ в Хорватии с Сербией.

Тому было множество причин. Назову несколько. Разность культуры, прежде всего веры, в которой взрастали сербский и хорватский народы. Можно говорить о восточном (сербы) и западном (хорваты) мирах, каждый из которых веками жил и развивался сообразно своим историческим реалиям, в корне отличным от своего соседа. Вражду между этими народами «подогревали» и религиозная нетерпимость, и национализм. Немалую роль сыграла и Первая мировая война, в которой сербы и хорваты сражались в разных лагерях, и последующее подчинение Хорватии сербскому Белграду, ставшему столицей нового Королевства с сербской династией Карагеоргиевичей. В этих условиях подчинение хорватов «диким» сербам могло восприниматься как временное. Общественно-политическую жизнь в межвоенной Хорватии пронизывало стремление добиться самостоятельности от Белграда, и разгром Германией королевской Югославии в 1941 г. воспринимался в Хорватии как знак высвобождения из-под ненавистной сербской власти.

Одной из первых мер, принятых в Загребе, стало запрещение деятельности Сербской православной церкви и ее служителей на территории НГХ, сопровождавшееся нередко арестами духовенства, закрытием храмов и конфискацией всего церковного имущества. Случались и страшные дела. В стране действовал жуткий лагерь Ясеновац, где было замучено множество сербов.

Гибли и на местах.

Княжев Иван Т. (5. 1. 1878 — декабрь 1941), священник в зворничко-тузланской епархии в зовичском приходе. Убит на втором километре от Зовика из винтовки усташом Рашидом Ужичанином¹.

Готовский Михаил С. (8. 11. 1881—7. 1. 1942), священник в Требинье. Осенью 1941 г. убежал в Сербию, потом вернулся. Арестован 6 января 1942 г., а 7 января — расстрелян².

Семилуцкий Андрей М. (26. 10. 1876, Россия — 12. 12. 1942, Кукуньевац), священник. Во время большой облавы в Кукуньевце были схвачены почти все жители и закрыты в церкви, где им всем по приказанию усташских властей о. Андрей отслужил панихиду. Из церкви потом людей отводили группами и убивали деревянными молотками и резали ножами. Последним был убит о. Андрей. В могиле лежат 700 сербов из Кукуньевца со священником Андреем Семилуцким. Это зверство стало последствием сопротивления принудительному переводу в католики, точнее отказу православных стать таковыми³.

Хорватия не хотела, чтобы на ее территории действовала какая-либо институция, подчинявшаяся Белграду, Сербии. В данном случае, Сербской патриархии.

В такой обстановке отмечались переходы сербского населения в католичество, точнеешло насильтвенное перекрещивание. Только один пример: 19 июня 1942 г. в официальной переписке сообщалось, что бывшие православные церкви в Вуковаре, Трпини, Борову селу, Бршадину и Боботи еще в 1941 г. были переданы католической церкви для богослужений, так как в тех местах 90 % православных жителей заявило о переходе в католическую веру, и в этих церквях ведется католическое богослужение⁴.

Однако не все хорваты молчали. Бывало, когда они защищали своих соседей-сербов от нападений усташей. Об одном из таких эпизодов мне рассказывал мой хорватский коллега, отец которого пригрозил собственноручной расправой рьяному усташу и спас тем самым своего приятеля. После массовых убийств и власть спешила показать, что она стоит на стороне закона. Так, в 1943 г. был расстрелян усташ из Загреба за то, что убил серба⁵. По сути, это была показная акция для успокоения сербов.

В целом, обстановка была мрачная.

Она могла стать гораздо хуже, если бы не «условности» цивилизации. При этом хорваты не могли проигнорировать «советы» своих хозяев-немцев, которые, исходя из давнего принципа «разделяй и властвуй», нередко выступали защитниками сербов.

Именно тогда и была реанимирована старая идея о создании Хорватской православной церкви (ХПЦ), которая пульсировала в хорватских умах еще в XIX в. Да и в начале XX столетия мысль о формировании отдельной православной церкви для Хорватии продолжала жить⁶. Однако начавшаяся Первая мировая война

и последующее образование Королевства сербов, хорватов и словенцев, возглавляемого сербской династией Карагеоргиевичей, надолго заморозили появление подобных проектов.

Хорватский историк Юре Кришто в своей книге «Столкновение символов» перечисляет несколько причин создания Хорватской православной церкви. Здесь, в частности, «антикатолические побуждения» поглавника (вождя) Анте Павелича, стремившегося учреждением ХПЦ «смягчить» главу Хорватской католической церкви кардинала А. Степинца. Тут и свидетельство о том, что сам А. Степинец предлагал основание ХПЦ. Имеются сведения, что на ее формирование повлияла католическая церковь внутри Хорватии и за ее границами. Упоминается даже и германская разведслужба. В «отцах-основателях» числятся и итальянцы, и даже сама Сербская Православная церковь. По свидетельству двух активных деятелей ХПЦ, Милоша Оберкнежевича и Петра Лазича, Сербская церковь видела в ее создании временное решение для спасения сербства⁷.

Оберкнежевич далее утверждал, что через митрополита Скопльского Иосифа (Цвийовича) сербский «патриарх им поручил в новой ситуации сделать все, чтобы уладить и нормализовать дело православия в новом хорватском государстве»⁸.

Хотя, надо сказать, эта информация, как подчеркивает Ю. Кришто, подвергается сомнению сербским историком Церкви Дж. Слепчевичем. Пожалуй, самое простое объяснение возникновения ХПЦ дал Петр Лазич. Он утверждал, что переименование церкви в НГХ связано не с национальностью, как это было с православной церковью в Королевстве Югославии, а только с названием государства⁹.

По мнению Ю. Кришто, политика репрессий и преследований православных сербов не принесла особых результатов, Павеличу требовались «свежие мысли» для решения «сербского вопроса». Такой и посчитали идею об основании автокефальной православной церкви в Хорватии¹⁰.

3 апреля 1942 г. после обсуждений во властных структурах и подключения к делу новооснованного комитета православных представителей Павелич издал распоряжение, имевшее силу закона, об учреждении Хорватской православной церкви, имевшей статус патриархии с центром в Загребе. Теперь оставалось найти кандидата, который бы дал согласие возглавить новую церковь.

О том, чтобы назначить серба во главе церкви в Хорватии, не могло идти и речи, поэтому было решено привлечь русских иерархов, возраст которых позволял надеяться, что с ними не будет больших проблем.

Первым кандидатом стал архиепископ Гермоген. На допросе от 26 мая 1945 г. Гермоген показал: «В начале весны 1942 г. ко мне в монастырь Хопово приехал Милош Оберкнежевич с предложением от Павелича, чтобы я и епископ Феофан (Гаврилов — В. К.) учредили и организовали новую православную хорватскую церковь. Он тогда сказал, что в Хорватии имеется два миллиона православных, но нет священников, поэтому было бы нужным самим заняться организацией церкви и назначением священников, так как без священников нет ни крещения детей, ни венчания, ни похорон. Мы двое согласились принять сделанное предложение. После нашего согласия Милош Оберкнежевич отбыл в Загреб докладывать Павеличу. В мае того же года он вновь вернулся в Хопово и предложил мне стать во главе

всей Хорватской православной церкви с титулом митрополита. Епископу Феофану было предложено принять пост сараевского епископа, но он отказался от этого предложения из-за того, что рефлектировал, что я буду глава православной церкви в Хорватии... После прибытия в Загреб меня принял Павелич. Он мне сказал, что я назначен главой Хорватской православной церкви, и чтобы я как можно скорее занялся ее организацией... 7 июня произошло мое торжественное поставление в митрополиты, которое происходило в Преображенской церкви. Там присутствовали священники, участвовавшие в богослужении: Евгений Ержемский, иеромонах Платон, Серафим Купчевский, иеромонах Вениамин Романов, Йоцо Цвијанович, Васо Шурлан, из Земуна был приглашен протодиакон Алексей Борисов. На чине поставления присутствовали Павелич и министры. Перед богослужением мне был прочитан декрет..., которым я ставился митрополитом Хорватской православной церкви¹¹. Гермоген подчеркивал на следствии, что если бы он не согласился, то Павелич поставил бы епископа из Болгарии или Румынии, добавляя, что епископ молдавский Виссарион соглашался стать патриархом православной церкви в НГХ¹².

По уставу ХПЦ Гермогену полагался сан патриарха. Этого хотел и сам Павелич. Тем не менее, владыка на допросе от 20 июня 1945 г. отметил, что решил отказаться от сделанного предложения, так как по церковным канонам для этого нужно было согласие Вселенского патриарха в Царьграде, связи с которым не было в Загребе¹³.

Тем не менее, много позднее, 6 мая 1945 г., Гермоген был поставлен хорватскими властями патриархом¹⁴. Расценивать это «действо» после взятия Берлина можно только помня известную поговорку — «после нас хоть потоп». Да и сам владыка здесь ничего не мог сделать и пойти против власти.

Замечу, что само положение новой церкви и ее главы с канонической точки зрения не выглядело законным.

Сам владыка на допросе утверждал следующее: «как входящий в Русскую церковь я не запросил благословения сербской церкви, а благословение русской церкви не мог запрашивать, формально из-за войны. Но я не обошел мои церковные власти, я попросил благословения русского московского патриарха Сергия через русского священника из окрестностей Вены Михаила Виноградова, близкого знакомого московского патриарха Сергия, который меня известил, что мне этот патриарх дает свое согласие и могу... принять место митрополита хорватского, а русская заграничная церковь мне не могла дать благословение»¹⁵.

В своих дальнейших показаниях, в частности от 20 июня 1945 г., Гермоген говорил несколько иначе: «Русский патриарший синод запретил священнодействие председателю синода русской православной церкви в эмиграции архиепископу Анастасию, и поэтому я не хотел признавать его власть надо мною, а равно и власть русского эмигрантского синода... Поэтому я, как только представился случай, оставил русскую эмигрантскую церковь и перешел в хорватскую православную церковь»¹⁶.

Разумеется, иерархи РПЦЗ, много лет пользовавшиеся гостеприимством Сербской церкви, не могли дать своего благословения митрополиту Гермогену. Соседние церкви-сестры — болгарская и румынская — также не предоставили прямых официальных бумаг, свидетельствующих о признании ХПЦ.

Сам владыка на допросе заметил, что он направил через посольство Румынии в НГХ письмо-оповещение о своем поставлении главой ХПЦ патриарху Румынской Православной церкви, который признал его митрополитом ХПЦ¹⁷.

Однако Гермогену здесь, видимо, изменила память. Румынский патриарх Никодим не признал ХПЦ, подчеркнув, что такое право имеет только Вселенский патриарх. Правда, 4 августа 1944 г., по утверждению Ю. Кришто, из Румынии было получено письмо, в котором румынский представитель от имени синода косвенно признал ХПЦ¹⁸.

Более четко пишет об этом исследователь П. Пожар. Он считает, что командированием своего митрополита Висариона для епископской хиротонии Спиридона Мифки Румынская церковь признала ХПЦ¹⁹. Позиция Ю. Кришто представляется более взвешенной, так как в письме румынского патриарха не было ни слова о признании ХПЦ.

Иначе обстояло дело с Софией. Владыка несколько путано показывал на допросе, что болгарский синод его признал, но вследствие ведения войны не желал входить в большие разногласия с Вселенским патриархом²⁰.

Относительно позиции Белграда имеется информация о том, что патриарх Гаврила, находившийся в заточении, дал свое согласие на выбор Гермогена, но был настроен против провозглашения его патриархом²¹.

Есть сведения о том, что Гермоген хотел получить признание ХПЦ и от синода СПЦ и даже был готов ехать в Белград для исходатайствования желаемого, но поездка не удалась. Не увенчались успехом и старания активного деятеля в ХПЦ М. Оберкнежевича в этом направлении²².

Здесь добавлю, что вопрос о патриаршестве Гермоген решил отложить до мирных времен²³. Да и само письмо владыки в Стамбул, в Патриархию, осталось без ответа²⁴. Там сочли за лучшее оставить извещение Гермогена без внимания.

Возвращаясь к информации о московском благословении, можно предположить, что владыка либо вводил в заблуждение следствие о получении благословения из Москвы, либо таковое было действительно получено. Однако более вероятным представляется первое, уже потому, что о нем нет ни слова в показаниях на следствии ближайших сотрудников Гермогена.

Однако вопрос о каноничности мало беспокоил хорватские власти, да и самого Гермогена, повторяю, находившегося под контролем государства. Сам глава ХПЦ подчеркивал на следствии, что все распоряжения властей НГХ он выполнял и приказывал подчиненным проводить их в жизнь. Равно как и «хорватская православная церковь во всем покорялась приказам и пожеланиям власти»²⁵. В частности, владыка под угрозой лагеря должен был подписать от имени священства и верующих уже подготовленный в печать протест против выбора московского патриарха Алексия²⁶.

Началось строительство церкви. Митрополитом были разосланы приглашения всем православным священникам на территории НГХ переходить в Хорватскую православную церковь. Примерно за год поступило около 80 прошений, на основании которых Гермоген производил назначения на запрашиваемые приходы²⁷, но с «созволения» министерства правосудия и вероисповедания, которое также обладало этим правом. Добавлю, что эта властная институция обладала самым

главным — правом контроля над ХПЦ и широкими правами, зафиксированными в уставе самой церкви.

В частности, там утверждалось, что ни одно назначение невозможно без согласия министерства; приходы и их территории определяются по предложению Комитета министерства; число священников на приходе определяет министерство; все оклады, прибавки и их увеличение, как и чрезвычайная помощь, определяет министерство без согласования с митрополитом.

Из всего этого видна зависимость от министерства, но в вопросы богослужения оно не вмешивалось, кроме тех случаев, когда поступали доносы о том, что священник не возносит во время службы имя главы государства и митрополита Гермогена. Такое обвинение обычно направлялось в митрополию с приказом известить, что сделано²⁸.

Добавлю, что министерство в конце 1943 г. планировало привлечь к обустройству ХПЦ и хорватских граждан православного вероисповедания, в основном русских, служивших в высших структурах государственной власти, в частности, в министерстве сельского хозяйства и продовольствия. В связи с этим оно отослало соответствующее письмо от 23 ноября 1943 г. в указанное министерство, прося «сообщить ему о служащих настоящего министерства православного вероисповедания, которые бы могли представлять интерес для сотрудничества при решении определенных вопросов в связи с созданием Хорватской православной церкви». Были высланы данные на 11 человек, из которых большинство считало себя русскими²⁹. Однако каких-либо конкретных сведений о результатах нет. Но одно то, что министерство пыталось активизировать работу по обустройству ХПЦ, заслуживает внимания.

Структура новой церкви включала в себя, кроме Загребской митрополии, епархии Сараевскую, Бродскую и Петровачкую, некоторые приходы, пять архиерейских наместничеств. Загребское возглавлял священник Серафим Купчевский; Сараевское — архимандрит Николай Руженцов; Зеническое — священник Анатолий Парадиев; Земунское — священник Васо Шурлан; Шидское — священник Василий Юрченко. В первое время в ХПЦ насчитывалось 53 прихода. Священников действующих было вначале несколько больше — 60, свыше 20 из них являлись русскими по национальности. Сама работа священнослужителей зависела от усташских и местных властей. В такой ситуации нельзя говорить о некоей особенной работе священства в церкви и в народе, равно как и церковного общинского комитета, когда он постоянно находился под наблюдением полицейских и усташских властей.

Епархиальный церковный суд был создан только 16 апреля 1945 г. Членами этого суда за неимением специалистов назначались в качестве «временнообязанных» священники Мирон Федерер и Серафим Купчевский, прокурором — протодиакон Алексей Борисов, секретарем — Йоцо Цвиянович, а также числился при суде Александр Космаенко.

Всего состоялось пять заседаний, посвященных рассмотрению бракоразводных дел, со времени образования митрополии, но по ним не выносилось ни одного решения. Поэтому, как утверждали на допросе Йоцо Цвиянович и Алексей Борисов, можно считать, что «этот суд официально и не существовал»³⁰.

Деятельность самого митрополита заключалась в принятии решений о назначении священников с согласия министерства правосудия и вероисповедания да в ходатайствах о своих пасомых перед властями. Владыка делал все, чтобы помочь православным, как русским, жившим в НГХ, так и сербам, спасая их от преследований, тюремы и даже гибели³¹. С осени 1942 г. священники начали преподавать Закон Божий в ряде хорватских школ. С апреля 1944 г. был наложен выпуск газеты «Глас православия». Шло восстановление закрытых и порушенных частично церквей³².

Если говорить об отношении священства к самому Гермогену, то одна его часть была предана своему главе, другая — настроена против него, как русского по национальности³³.

Одним из наиболее ревностных приверженцев Гермогена являлся священник Васо Шурлан. Адресованное в канцелярию Павелича свое прошение от 17 июня 1941 г. он завершал словами: «Прошу предоставить священнического места или какой другой службы в Хорватии, где бы мог лучше послужить новому европейскому порядку»³⁴.

В другом документе от 19 ноября того же года он писал усташам примечательные строки следующего содержания: «Подписанный готов организовать Православную церковь Независимого государства Хорватии, которая не будет следовать директивам белградских масонов, а направлению боевого усташского Независимого государства Хорватии»³⁵.

Все это дает основания считать Васо Шурлана одним из инициаторов в организации ХПЦ.

Добавлю, что Васо Шурлан, этот ярый ненавистник «белградских сербов», ставший первым настоятелем кафедрального храма в Загребе, делал все, что мог для новой церкви. В частности, он активно занимался решением проблемы, связанной с сбириением отобранного у Сербской православной церкви церковного имущества. Так, Шурлан обращался с письмом от 15 ноября 1944 г. к хорватским властям о том, чтобы хорватская православная митрополия получила право присмотра, надзора над переданными ранее в музеи книгами, облачениями, богослужебными предметами, собранными властями в православных церквях. Точнее, чтобы находившиеся в музеях предметы передавались для употребления в кафедральный храм и в остальные церкви хорватского православного священства для богослужений вне места жительства или вне границы НГХ³⁶.

Нельзя сказать, что хорватские власти положили это письмо «под сукно». Реакция была положительная, но сама ситуация с возвратом считалась достаточно сложной по ряду причин. Так, Хорватская народная и университетская библиотека сообщала, что вследствие недостатка сотрудников нет возможности найти упомянутые книги, спрятанные от воздушных бомбардировок в особых хранилищах. В такой же ситуации находились книги и в Музее искусства и ремесла. Откликнулось и министерство государственной казны, которое сообщало в министерство правосудия и вероисповедания, что оно свободно может передать митрополии все богослужебные предметы, которые находятся у него на складе. Однако представитель митрополии священник Петр Лазич после проведенного осмотра не вернулся больше туда³⁷. Возможно, такая странность может быть объяснена неразберихой и сумятицей, наступившими в 1945 г. в Хорватии.

Довольно прохладное отношение наблюдалось и у хорватских православных пастырей к своим собратьям русским. Характерным примером может послужить история с назначением архимандрита Николая (Руженцова), бывшего ранее настоятелем в монастыре Дужи, на должность архиерейского наместника в Сараевскую, Босанскую и Герцеговинскую области.

В связи с этим назначением правительственный уполномоченный в Сараево в письме от 14 февраля 1943 г. писал начальству: «Кажется, что это назначение не было встречено одобрительно священниками Хорватской православной церкви в Боснии и Герцеговине..., так как православные священники, русские по национальности, не пользуются симпатиями православных верующих в Боснии и Герцеговине... На это место нужно поставить кого-либо из местных, хорошо знающего условия жизни края, который знает, может и захочет отдать все силы работе за интересы Независимого государства Хорватии»³⁸.

Вышесказанное быстро нашло свое подтверждение в протесте хорватского православного прихода в Горажде, пересланного 23 марта 1943 г. в министерство правосудия и вероисповедания. В письме были следующие строки: «От имени хорватского православного населения и церковных общин и районов чайничского, рогатичского и вишеградского... самым энергичным образом протестуем против поступка митрополита Загребского и всей Хорватской православной церкви его высокопреосвященства господина Гермогена, который назначил архиерейским наместником Сараевским и за Боснию и Герцеговину господина архимандрита Николая. Он не имеет квалификации, необходимой для обычного священника, так как прежде всего не имеет соответствующей подготовки... Второе, он не знает хорватского языка, не говорит, не пишет. Третье, он не является гражданином Независимого государства Хорватии. В то время как в Сараево есть священник Хорватской православной церкви, который министерством правосудия и вероисповедания назначен настоятелем церкви в Сараево. Он имеет соответствующее образование, трудится на упорядочивании деятельности Хорват[ской] православной церкви в этих краях и т. д. Это ... г. Богдан Попович.

Просим отстранить архимандрита Николая с его должности, так как того требует народ и церковная польза Хорват[ской] православ[ной] церкви»³⁹.

Было принято компромиссное решение: рекомендовать Николаю Руженцову подать прошение о выходе на пенсию⁴⁰.

Особняком в ХПЦ была личность епископа Спиридона Мифки, человека с богатой биографией. В сжатом виде она такова: родился 9 апреля 1902 г. в Самоборе. В 1924 г. начал изучать теологию в Сремских Карловцах, в 1925 г. перешел в православную веру. В 1927 г. году был рукоположен в дьякона, в 1928 г. — в священника, служил до 1935 г. на приходах. Три раза подвергался церковным судом наказаниям, вплоть до лишения священства за самовольное оставление прихода. Потом была работа в страховом обществе. В 1936 г. его принял владыка Николай Велимирович в монастырь св. Николая, где он принял монашеский сан. Потом Мифка был перемещен в монастырь Студеницу, откуда самовольно уехал в Охридско-Битольскую епархию, так как «не мог согласиться с методами работы жичских монахов, которые дурачили народ». В сентябре 1939 г. его принял епископ Платон, вернувший Мифке священнический сан. Потом последовало назначение в монастырь

Св. Наума близ Охрида, где его застал крах Югославии. Затем стоял во главе монастыря Вета (Успения Пресвятой Богородицы, близ Ниша). В конце 1941 г. был освобожден от настоятельства. В июне следующего года приехал в Белград, где жил на положении штатского лица. Потом добровольно на полгода уехал на работы в Германию, в Дортмунд. По возвращении в Белград сразу уехал в Загреб, где попросил митрополита Гермогена дать ему приход в ХПЦ. По разрешению министерства правосудия и вероисповедания получил место приходского священника в Горажде, где служил с 1 февраля по сентябрь 1943 г. Причем, первое время совершал обезды прихода только в сопровождении жандармского патруля. Затем последовало его перемещение на приход в Высоко. 15 августа 1944 г. Мифка был введен в кафедральной церкви в сан епископа Сараевского митрополитом Гермогеном и митрополитом Висарионом, не поставив их в известность, что некогда был лишен священнического сана. Перед входом частей Югославской народной армии в Сараево он бежал в Загреб, где находился до своего ареста 22 мая текущего года. Сам он, позднее, на следствии признавал себя виновным в принятии епископства, но оправдывался тем, что его принудили власти. Причем хиротония должна была совершиться в Болгарии, однако по неизвестным причинам, скорее всего из-за нежелания Софии принимать участие в хиротонии епископа непризнанной церкви, она там не состоялась. Как известно, на помощь пришла Румынская церковь.

С приходом на Сараевскую кафедру Мифка учредил церковный суд по разбору бракоразводных дел и дисциплинарных проступков. Открыл в Сараево семинарию, в которой было более сотни учащихся.

О своем отношении к властям НГХ он лаконично сказал на следствии следующее: «Мое отношение к властям НГХ было покорным: когда от меня потребовали выступить с речью на радио, я выступил; когда потребовали стать епископом, то согласился, я понял, что я орудие в их руках, которое они употребляют в своих пропагандистских целях... Я всегда покорялся властям НДХ, кроме одного, когда они хотели, чтобы семинаристов посыпали в войска, в СС части, и в этом я проявил упорство». Мифка, как и Гермоген, ходатайствовал перед высшим руководством страны о помиловании православных боснийцев и освобождении их из лагерей, что было крайне трудно. Так, когда Павелич в ответ на его просьбу распорядился, чтобы министр Сава Бесарович (православного вероисповедания, вошел в правительство в 1943 г. как министр без портфеля — В.К.) посетил Ясеновац и после обследования освободил православных боснийцев, то этот функционер отговорился тем, что «у него больные глаза, и поэтому он не может прибыть в Ясеновац»⁴¹.

Сложность ситуации с пастырями обусловливалась не только национальностью главы ХПЦ и его ближайшего окружения, но и рядом других причин. Они весьма подробно изложены в письме начальника службы безопасности в Хорватии Ханса Хелма, от 10 марта 1943 г., о разговорах с Гермогеном, посланном на имя рейхсфюрера СС, а также начальнику немецкой полиции, в Главное управление госбезопасности. В нем, в частности, обращалось внимание на то, что многие священники, обладающие сильным национальным сознанием, ушли в партизаны, другие из-за страха репрессий не вернулись к местам службы. Хорватские власти в провинции тормозят строительство ХПЦ. В центре, в Загребе, власть сформировала в церкви

исполнительный комитет, задача которого состоит в том, чтобы проводить в практику те указы, которые хорватское правительство издает в виде законных постановлений о ХПЦ. Комитет состоит из 4 специалистов, двое из них католики⁴².

Этот новый орган сам митрополит признавал «неспособным и бездеятельным», так как он смог принять только временное положение о способе выборов в церковный общинский комитет. В основном его сотрудники занимались тем, что собирали данные о приходах, территории, числе домов, количестве верующих. Полученная информация использовалась для решения об основании приходов⁴³.

Если говорить об отношении православного населения к ХПЦ и ее главе, то оно было, я бы сказал, индифферентным, даже опасливым, уже по той причине, что развернувшееся в стране партизанское движение (и сторонники Йосипа Тито, и сторонники Драже Михайловича) считало новую церковь своим неприятелем, поддерживавшим усташский режим. Й. Цвиянович и А. Борисов, ближайшие сотрудники митрополита, утверждали на допросе, что народ «признавал ее только тогда, когда это нужно, а в церковь вообще не ходил»⁴⁴.

Сама Церковь, писал Хелм, не может, по мнению Гермогена, укрепиться по трем причинам. Первая — непризнание его со стороны Сербского патриарха. Вторая — отношение сербов в Хорватии к его поставлению. Гермоген русский, а сербы хотели и желают видеть митрополитом серба. Многие священники не хотят сотрудничать с ним, выполнять его распоряжения. Третья — это католическая церковь⁴⁵.

К этому добавлю, что партизаны в Боснии и Герцеговине в своем письме к владыке обещали ему еще в 1943 г., как «изменнику и предателю сербов», народный суд, когда они придут в Загреб⁴⁶.

8 мая Загреб был взят частями Югославской народной армии, а сам Гермоген был арестован. Но владыке нельзя отказать в храбости. На допросе 26 мая 1945 г. он показал, что мог бы покинуть Загреб: ему предоставлялась машина, которая должна была доставить его к поезду. Однако он «решился остаться, так как не чувствовал себя виноватым»⁴⁷.

Но для новых освободителей владыка был виновен. Отделение защиты народа — ОЗНА — 25 июня 1945 г. обратилось в Военный суд в Загребе с требованием о проведении суда над Максимовым Гермогеном и рядом деятелей ХПЦ — Мифкой Спиридоном, Цвияновичем Йоцо, Мрихиным Димитрием, Купчевским Серафимом, Борисовым Алексеем, Лазичем Петром, которые, как говорилось в обвинении, «несут ответственность за всю антинародную деятельность усташской православной церкви и за все услуги, которые та церковь оказывала усташскому движению»⁴⁸.

29 июня 1945 г. военный суд Загреба в составе капитана Владо Равногаца, (председатель), майора Любодрага Рапаича и Йована Бороваца (члены суда), под № 290/45 вынесли приговор 58 обвиняемым, из которых 43 были приговорены к расстрелу, 6 — к повешению, 9 — к различным срокам заключения. Весь приговор занимал неполных 18 страниц. Там были, в основном, священнослужители: Гермоген (Максимов), патриарх ХПЦ; Исмет эфенди Муфтич, загребский муфтий; др. Попп Филипп, епископ Евангелической церкви; дон Керубин Шегвич

(ученый — В. К.) и др.⁴⁹ Другими были Мифка Спиридон, Цвиянович Йоцо, Мрихин Дмитрий, Купчевский Серафим, Борисов Алексей, Лазич Петр, которые вместе с главой Хорватской православной церкви были приговорены к высшей мере наказания.

Сейчас ХПЦ вновь возрождается.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Spomenica pravoslavnih sveštenika 1941–1945. Beograd, 1960. S. 86.

² Ibid. S. 59.

³ Ibid. S. 130.

⁴ Управитель Великой жупы Вука в Римокатолическую жупскую канцелярию в Вуковаре от 19 июня 1942 г. // Документ из коллекции, переданной автору Т. В. Рыбиной.

⁵ Хорватский государственный архив (Далее — HDA). F. 1561. Kutija 002. №. 7. L. 109.

⁶ Krišto J. Sukob simbola. Politika vjere i ideologije u Nezavisnoj Državi Hrvatskoj. Zagreb, 2001. S. 247.

⁷ Ibid. S. 248–249.

⁸ Цит. по: Krišto J. Sukob simbola. S. 249.

⁹ Ibid. S. 250.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ HDA. F. 1561. Kutija 002. №. 7. L. 39.

¹² Ibid. L. 42.

¹³ Ibid. L. 45–46.

¹⁴ Ibid. L. 70.

¹⁵ Ibid. L. 29.

¹⁶ Ibid. L. 46.

¹⁷ Ibid. L. 45–46.

¹⁸ Krišto J. Sukob simbola. S. 257–258.

¹⁹ Požar P. Hrvatska Pravoslavna crkva u prošlosti i budućnosti. Zagreb, 1996. S. 199.

²⁰ HDA. L. 45–46.

²¹ Krišto J. Sukob simbola. S. 254.

²² Ibid. S. 258

²³ Ibid. S. 254.

²⁴ Ibid. S. 255.

²⁵ HDA. L. 42.

²⁶ Ibid. L. 44.

²⁷ Ibid. L. 40.

²⁸ Протокол допроса Йоцо Цвияновича и Алексея Борисова от 8. 06. 1945 г. // Документ из коллекции, переданной автору Т. В. Рыбиной.

²⁹ Письмо из министерства сельского хозяйства и продовольствия в министерство правосудия и богословия // Документ из коллекции, переданной автору Н. К. Григоровым, отец которого был указан в этом списке.

³⁰ Протокол допроса Йоцо Цвияновича и Алексея Борисова от 8. 06. 1945 г.

³¹ Шкаровский М. В. К истории Православной церкви в Хорватии (комментарий в свете веры) // www.sedmitza.ru/text/413678.html.

³² Там же.

³³ HDA. F. 1561. Kutija 002. №. 7. L. 96.

³⁴ HDA-218, 250-B от 19.08. 1941. Kutija 4.

³⁵ Ibid. (одно из приложений)

³⁶ HDA-218, B-715–7. 2. 1945. Kutija 130 (с многочисленными приложениями).

³⁷ Ibidem.

³⁸ Письмо правительенного уполномоченного в Сараево от 14. 02. 1943 г. в Президиум правительства в Загребе // Документ из коллекции, переданной автору Т. В. Рыбкиной.

³⁹ Заместитель Великого Жупана Великой Жупы Врхбосна в Министерство правосудия и вероисповедания от 23. 03. 1943 // Документ из коллекции, переданной автору Т. В. Рыбкиной.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Протокол допроса Спиридона Мифки от 23 июня 1945 г. // Документ из коллекции, переданной автору Т. В. Рыбкиной.

⁴² HDA. F. 1561. Kutija 002. №. 7. L. 102.

⁴³ HDA-1561, Kutija 9/002/7/

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ HDA. F. 1561. Kutija 002. №. 7. L. 103, 104.

⁴⁶ Ibid. L. 114.

⁴⁷ Ibid. L. 43.

⁴⁸ Ibid. L. 51.

⁴⁹ *Glavina F. Vlado Ravnogaec zaslužan za Dinamo, poguban za pravedno sudstvo* // <http://www.Hkz.hr/Hrvatsko slovo/2003/411/t11.htm>

Н. С. Пилько

СЛОВЕНСКАЯ КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ В ГОДЫ ОККУПАЦИИ (1941–1945 гг.)

До нападения стран оси¹ на Королевство Югославия в апреле 1941 г. в Дравской бановине² существовало два епископства: Люблянское и Лавантинское с центром в Мариборе. Оккупация Словении и раздел ее между тремя государствами: Италией, Германией и Венгрией — нанесли удар по целостности католической церкви. Новые границы отделили от Лавантинского епископства Прекомурье и Межишскую долину, а от Люблянского — Верхнюю Крайну и северо-западную часть Нижней Крайны. Таким образом, после раздела территории Люблянское епископство включало в себя оставшуюся часть Нижней Крайны и Внутренней Крайны, а Лавантинское епископство — словенскую Штирию.

В немецкой оккупационной зоне репрессии были направлены против церкви как института, что само собой подразумевало гонения против ее служителей. Оккупационные власти полагали, что священники, как наиболее влиятельная прослойка общества, могли стать идеологами освободительной борьбы. В результате проводившейся политики в Лавантинском епископстве из 240 священнослужителей осталось только 90. Как правило, служить позволяли только пожилым священникам, которые, по мнению властей, были чужды идеям сопротивления. Ситуация в Верхней Крайне была еще более тяжелой: там из 141 прихода осталось всего 15. В школах запретили преподавание Закона Божьего, отменялось ведение метрических книг, венчание разрешалось только после заключения гражданского брака. Причем, богослужения должны были вестись на немецком языке. Епископ Лавантинского епископства Томажич был взят под домашний арест, но даже в таком положении оккупанты не могли заставить его по добной воле запретить ведение служб на словенском языке. Нацисты сделали это сами в 1942 г. Имущество церквей было конфисковано. Земельные владения и недвижимость планировалось использовать для улучшения жизни немецких крестьян.

Иным было отношение оккупантов к протестантской немецкой церкви, которую они не считали враждебной, поскольку рассматривали ее как носительницу немецкой мысли. Ее возглавлял глава Швабско-немецкого культурного союза Ганс Барон.

Предложенная Гиммлером политика по выселению 220–260 тыс. словенцев с оккупированных немцами территорий предусматривала и изгнание словенских священников. Часть из них была выслана в Италию или Хорватию. Однако

большинство было помещено в тюрьмы и лагеря Шентвид и Райхенбург. На конференции, состоявшейся 4 июня 1941 г. в Загребе, усташские власти согласились принять словенских католических священников, поскольку сами изгнали значительное количество сербских священнослужителей в Сербию. Планировалось, что священники из Словении будут размещены в опустевших православных монастырях. 5 июля 1941 г. из Райхенбурга был отправлен первый эшелон с депортируемыми, из них 217 были священнослужителями. Согласно инструкциям священнослужители были разделены на три группы. Первую группу составляли монахи, которые были отправлены в монастыри своих орденов. Во вторую группу входили каноники и священники младших санов. Их оставили в Загребе и разместили в закрытой школе для римско-католических студентов. Далее планировалось расселить их по хорватским приходам. Третья группа, самая многочисленная, состоявшая из священников высших санов, была направлена в Славонско Пожего, где их разместили в архиепископской школе. Предполагалось, что после отдыха они выучат хорватский язык и будут распределены по приходам. Родственников священнослужителей направили в лагерь для перемещенных лиц.

Томажич вместе с люблянским епископом Григорием Рожманом ходатайствовали перед Ватиканом об изгнанных священниках. Информация поступала через немецкого священника А. Хегенкёттера, посланного апостольским нунцием в Берлине в Словению. В 1943 г. он побывал в Мариборе, где тайно встретился с епископом Томажичем, который предоставил ему точные сведения о положении церкви и священства. По прибытии в Берлин А. Хегенкёттер составил подробный отчет о своей поездке берлинскому нунцию, который в свою очередь отправил его в Ватikan.

В итальянской оккупационной зоне положение католической церкви было иным. Словенское духовенство не подвергалось гонениям и репрессиям. В первые дни оккупации церковь заняла выжидательную позицию. Население Словении было довольно религиозным, поэтому в деле идеологического воспитания оккупационные власти прибегли к помощи духовенства. После опубликования декрета о присоединении Люблянской провинции к Италии епископ Любляны обнародовал позицию словенской церкви: «Итальянская армия мирно заняла наши земли, сохранила порядок и дала свободу народу. Мы принимаем новую власть и будем с ней сотрудничать во благо словенского народа, поскольку для нас, католиков, основополагающим является Божье слово, которое гласит: каждый человек должен быть покорным власти, так как любая власть от Бога, а те, кто у власти, ставленники Божьи. Исходя из этого, мы признаем тех, кто над нами». «Благополучное» завершение военных операций итальянской армии было отмечено торжественной мессой, которую отслужил сам епископ.

По словам секретаря Рожмана С. Ленича, в Люблянском епископстве не было ни одного священника, который хотел бы оккупации, и оккупация однозначно воспринималась как великое зло³. Скорее всего, так оно и было. Но церковный клир смирился с положением вещей, чему в немалой степени способствовали так наз. «терпимость и уважение» итальянских властей. Поэтому вскоре в Люблянской провинции не осталось ни одной колокольни, которая не была бы украшена итальянскими флагами. В мае 1941 г. епископ Рожман написал открытое письмо

к Муссолини. Оно было опубликовано в газете «Словенец». В нем говорилось следующее: «Дуче! Мы с великой радостью узнали, что словенские земли были присоединены к Италии. Просим Вас принять благодарность от имени всего духовенства епископства за заботу, которую вы дарите словенскому народу»⁴. Секретарь Рожмана впоследствии утверждал, что это обращение к дуче было сильно искажено и напечатано не в том виде, в котором оно было написано епископом. Возможно и так, но текст, который он приводит как изначальный, по смыслу и настроению мало отличается от вышеупомянутого.

Особенно тесными отношения между церковью и оккупантами стали в конце марта 1942 г., когда епископ Любляны Г. Рожман выступил с осуждением деятельности Освободительного фронта (ОФ). Борьба словенского народа против оккупантов была названа братоубийственной войной, смертным грехом. Каждый истинный словенец должен был понимать это и молиться о спасении душ великих грешников⁵.

Епископ почувствовал себя готовым к политической борьбе, которая не ограничивалась только проповедями и публичным осуждением и преданием анафеме всех тех, кто встал на сторону освободительного движения. В сентябре 1942 г. он направил командующему XI армейского корпуса генералу Роботти меморандум, который впоследствии получил название «Меморандум 12 сентября». В этом документе Рожман проявил себя больше как дальновидный политик, чем пастырь. В меморандуме он отметил, что большая часть словенцев выразила готовность сотрудничать с итальянскими властями, для поддержания этого баланса он предложил организовать во всех областях вооруженные службы безопасности под командованием освобожденных из концентрационных лагерей некоторых молодых и надежных офицеров⁶. В этом документе Рожман фактически предлагал начать гражданскую войну. «Как большая часть словенцев, которая выразила готовность сотрудничать с итальянскими властями, для восстановления мира и порядка мы предлагаем следующее: позвольте нам организовать во всех областях вооруженные службы безопасности под командованием словенцев. Имена членов и их руководителей будут известны военным властям. Руководителей мы выберем из тех, кто готов употребить оружие только против мятежных элементов, которые еще угрожают нашей земле. После создания служб безопасности через несколько недель будет установлен мир и порядок...»⁷.

26 сентября 1942 г. епископ Рожман написал очередное послание под названием «Pro memoria». В нем он попытался обрисовать итальянским властям ситуацию, в которой оказались словенцы. Он отмечал, что словенцы это народ, который самоутверженно переносит свое самое большое национальное несчастье, спокоен и лоялен по отношению к властям, совершенно чужд революционного духа и знает, как правильно оценить сложившуюся ситуацию.

В тексте документа содержалась слабая критика оккупационного режима, были показаны чувства оккупированного и разобщенного народа, и автор скорее не покорялся, а смирялся со сложившимся положением вещей, подводя под это свою логику, и пытался найти пути существования в новой реальности. Он осуждал и отторгал коммунизм, что являлось естественным для священнослужителя, предпочитая, однако, сотрудничество с так наз. «легальной властью», лишний раз ссылаясь

на библейскую мудрость: «Богу — Богово, кесарю — кесарево»⁸. Думал ли Рожман о возможности сопротивления? Скорее всего, да. Об этом свидетельствует его участие в деятельности всесловенской организации «Словенский союз народного освобождения». Он был образован в апреле 1942 г. на базе партий и организаций, входивших в самом начале оккупации в Национальный совет. «Союз» нашел поддержку в лице майора К. Новака, легитимного командующего словенского четнического движения (подчинявшегося правительству в Лондоне). Цель создания подобной организации заключалась в стремлении объединить все политические силы, которые не хотели сотрудничать с оккупантами. Предполагалось, что будет разработана тактика по борьбе с захватчиками, как только из Лондона придет указание начать борьбу.

После капитуляции Италии Люблянскую провинцию оккупировала Германия. Провинция, которая сохранила за собой прежнее название, и словенское Приморье вошли в состав так наз. Оперативной зоны Адриатического побережья. К тому времени освободительное движение на этих территориях стало организованным. Партизанские части контролировали большую часть оккупированных территорий, в то время как немецкие власти ощущали нехватку сил для осуществления контроля над захваченными землями. Поэтому возникла идея создания военизированной организации из местного населения. Большую заинтересованность в ее образовании проявлял епископ Любляны Г. Рожман. Такая организация была вскоре создана и получила название Мловенской домобранской лиги. Немалую роль в ее создании сыграл католический клир, ставший впоследствии одной из его опор. На съезде духовенства, состоявшемся 12 июня 1944 г. в Любляне, Рожман заявил, что домобранство — легальная власть, которая после падения «Югославии сделала своей главной опорой оккупантов, коммунизм для народа означает смерть, победа над ним — жизнь». По сути, Рожман являлся одним из идеологов и наставников Лиги. Олицетворением зла для него была Народно-освободительная армия. В одном из своих выступлений он приписал все беды словенского народа «бездожному коммунизму, который привел часть населения к нищете, другую же часть к смерти». Рожман говорил следующее: «Из гробов погибших от рук партизан мы слышим вопросы: почему вы все еще стремитесь к смерти? Разве вам мало нашей жертвы? Зачем вы их увеличиваете? Кому эти жертвы нужны? Народу? Нет!». И далее следовала молитва: «Всеблагой Боже! Помоги нашему народу дожить до мира. Ради невинных жертв пощади наш народ, чтобы он во власти обмана и безрассудства не исчез с лица земли»⁹. Выступления епископа, как правило, были наполнены различными метафорами и строились так, чтобы смысл дошел не только до ума, но и до сердца простого обывателя. Рожман неоднократно проводил молебны «О даровании мира», на которые приглашались все верующие. Эти молебны носили не только религиозный характер. После службы священнослужители объясняли прихожанам, что такое Народно-освободительная армия, в чем ее зло и почему необходимо бороться против нее.

Официально словенская церковь осудила ОФ и приравняла его к коммунистической организации весной 1944 г., на съезде словенского духовенства. Тогда же в очередной раз была выказана лояльность по отношению к властям. Особый

успех имело выступление доцента теологии Ленчека, назвавшего сотрудничество с коммунистами смертным грехом. Главный тезис его речи заключался в признании домобранства в качестве легальной и законной власти¹⁰.

20 апреля 1944 г. части Словенской домобранской лиги присягнули на верность «вождю Великой Германии». В присутствии всех руководителей домобранства и глав оккупационных властей торжественно были исполнены гимны Германии, национал-социалистической партии и словенская патриотическая песня «Вперед, знамя славы». По исполнении гимнов домобранцы, подняв вверх руку, произнесли присягу следующего содержания: «Клянусь именем всемогущего Бога, что буду храбрым, верным и дисциплинированным. Клянусь, что плечом к плечу с немецкими вооруженными силами, отрядами СС и полицией буду бороться как против бандитов и коммунистов, так и против их союзников, честно исполнять свой долг перед Родиной. Для этой борьбы готов пожертвовать своей жизнью. Да поможет мне в этом Бог!». Как видим, в тексте не говорится ни о Германии, ни о фюрере. Данное обстоятельство епископ Рожман, который отслужил мессу перед присягой, использовал в качестве своего оправдания, заявив, что он никогда бы не стал проводить службу, если бы в тексте упоминалось имя Гитлера. После присяги домобранцы подписали заявление следующего содержания: «Я добровольно вступил в словенское домобранство для борьбы с коммунизмом, который принес много горя моей стране и поставил под угрозу всю Европу. Мое твердое желание всеми своими силами во благо моей страны и всей Европы сражаться под немецким руководством и пожертвовать для этого своей жизнью. Этот долг сегодня я подтвердил святой присягой. С обязанностями и правами в служебном, дисциплинарном и экономическом аспектах был ознакомлен». Затем генерал Резенер вручил всем раненым значки о ранении. Для этой «трогательной» церемонии по всем госпиталям Любляны были собраны раненые, а тех, кто был не в состоянии прийти сам, привезли на автомобилях.

Особенностью оккупационной системы в Оперативной зоне Адриатического побережья являлось активное использование оккупантами католической церкви в качестве рычага давления на население и ее добровольное сотрудничество. Впоследствии, во время судебного процесса, Ф. Райннер (obergruppenfuehrer СС, с 1943 г. — высший комиссар в Оперативной зоне) заявил, что «Словения — единственный пример, где нацисты использовали католическую церковь для своих нужд»¹¹. Красочным добавлением к этому являются показания Резенера (возглавлял объединение СС на Балканах, с 1944 г. возглавлял оперативный штаб по борьбе с партизанами), который также отмечал озабоченность словенской католической церкви борьбой против антифашистского движения: «Они знали кто я, но духовенство пришло ко мне и попросило о помощи в борьбе с партизанами»¹².

Однако не все священнослужители встали на сторону оккупантов. Были и те, кто принял освободительное движение, лидеры которого, несмотря на атеистическую идеологию, пытались наладить контакт с Ватиканом. Летом 1944 г. словенский писатель и поэт, один из организаторов Освободительного фронта Э. Коцбек отправился в Рим с целью провести встречу с папой Пием XII. Делалось это

в русле политики ОФ, который стремился доказать, что в его ряды могут вступать все желающие, при условии, что у них есть стремление бороться с оккупантами. В своем отчете исполнительному комитету Освободительного фронта Коцбек отметил, что «все мы в большей или меньшей степени осознаем, что для нас очень важно, как Ватикан смотрит на наше освободительное движение, и каково его отношение»¹³.

Прибыв в Рим, Коцбек начал искать контакты, которые помогли бы ему встретиться с папой. Встречаясь с представителями Римской католической церкви, Коцбек отмечал, что деятельность представителей католической церкви в Словении против ОФ может иметь тяжелые последствия и что духовенство должно позаботиться о том, чтобы избежать этого. Особо он отмечал, что освободительное движение ничего не сделало против церкви, не ограничивало ни свободы вероисповедания, ни церковной деятельности¹⁴. Однако Коцбеку так и не удалось встретиться с Пием XII. Но он сумел выяснить отношение Ватикана к так наз. «священникам-коллаборационистам». В одном из своих писем он отметил, что «Ватикан отвернулся от епископа Рожмана, Словенской народной партии и клерикализма в целом»¹⁵.

Как уже говорилось выше, с 12 по 16 июня 1944 г. в Любляне проходил съезд духовенства, на котором была принята «антикоммунистическая резолюция» и осуждены священники, сотрудничавшие с Освободительным фронтом¹⁶. В противовес ей, 22 июля того же года в Белой Крайне, которая к тому времени была освобождена силами партизан от оккупантов, состоялась другая конференция духовенства, на которой присутствовало 20 католических священников. Проводил ее А. Илк, главный викарий освобожденных территорий. На конференции было сделано заявление, в котором священнослужители подтвердили, что партизанские власти уважают религиозную жизнь¹⁷. В августе того же года вышла брошюра «Словенские священники и политики в Освободительном фронте и вере».

Таким образом, суммируя все вышесказанное, мы можем утверждать, что отношение словенской католической церкви к оккупации было неоднозначным. Священники, оказавшиеся на территориях, оккупированных немцами, сполна опустили на себе все тяготы оккупации. Среди них были истинные патриоты, которые, несмотря на угрозу собственной жизни, продолжали вести богослужения на словенском языке и вселять в прихожан надежду на освобождение. В Люблянской же провинции церковь смирилась с оккупацией, сочтя политику сотрудничества с оккупантами более отвечающей историческому моменту, хотя в ее рядах, разумеется, были священники, перешедшие на сторону освободительного движения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Страны нацистского блока в годы Второй мировой войны.

² Дравская бановина включала в себя словенские земли.

³ Griesser Pecar T., Martin Dolinar F. Rožmanov proces. Ljubljana, 1996. S.49.

⁴ Slovenec. 6.05.1941. Št.106.

⁵ Jutro. 26.03.1942. Št.69.

⁶ Delo. 24.04.1976.

⁷ Ibidem.

⁸ Пилько Н. С. Словения в годы оккупации. М., 2009. С.148–150.

⁹ Jutro.16.11.1943. Št.258.

¹⁰ Lešnik D., Tomc G. Rdeče in črno. Ljubljana, 1995. S.148.

¹¹ Tednik 7 D. 09. 10.1980, 9.04.1981.

¹² Križnar I. Slovensko domobranstvo// Ljubljana v ilegalu. T.IV. 1970. S.241.

¹³ Kocbek E. Osvobodilni spisi. D.2, Ljubljana, 2000. S.99.

¹⁴ Godeša B. Slovensko nacionalno vprašanje med drugo svetovno vojno. Ljubljana, 2006. S.143–144.

¹⁵ Kocbek E. Op. cit. S.113.

¹⁶ Slovenec. 17. Junij 1944.

¹⁷ Godeša B. Op. cit. S.140.

М. Балог

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ВЕНГРИЕЙ И СВЯТЫМ ПРЕСТОЛОМ В 1944–1948 ГГ. *

Связь между Венгрией и Святым (иначе — Апостольским) Престолом восходит к эпохе Средневековья: епархиальная система создавалась в XI столетии в процессе контактов венгерского короля Иштвана Святого (св. Стефана, 1000–1038) с Апостольским Престолом. Дипломатические отношения в современном смысле этого слова были впервые установлены в период освободительной борьбы 1703–1711 гг. под предводительством Ференца II Ракоци (1676–1735). После распада в 1918 г. Австро-Венгерской монархии установление дипломатических отношений со Святым Престолом открыло перед Венгерским королевством возможность прорыва международной изоляции. Между прочим, Святой Престол довольно быстро установил дипломатические отношения с государствами-наследниками: 2 марта 1920 г. папский нунций отправился в столицу Королевства Сербов, Хорватов и Словенцев — Белград; 7 мая был назначен нунций в Прагу. 26 июля 1920 г. первый посол Венгрии при Святом Престоле граф Йожеф Шомшич вручил верительные грамоты папе Бенедикту XV, что ознаменовало официальное открытие венгерского посольства в Ватикане. Первым нунцием в Венгрии стал Лоренцо Шиоппа, прежде представлявший Святой Престол в Баварии, после того как 6 октября вручил верительные грамоты регенту Миклошу Хорти. В хортистскую эпоху (с 1920 по 1945 гг.) дипломатические отношения на высшем уровне позволяли путем переговоров решать болезненные вопросы церковной политики, за исключением назначения высших иерархов и статуса епархий, расколотых по линии новых государственных границ.

О назначении высших церковных иерархов и о праве верховного патроната речь пойдет ниже. Что же касается епархий, по которым прошли новые государственные границы, следует помнить, что в 1918 г. основы структур церковной администрации составляли епископства, образованные еще при Иштване Святом. Иными словами, Трианонский мирный договор 1920 г., положивший для Венгрии конец Первой мировой войне, затронул систему, существовавшую без малого тысячу лет. После демаркации новых политических границ половина епархий (точнее, тринадцать) оказались на территории других государств. Перемены

* Статья написана в рамках работы над проектом Венгерской академии наук ОТКА НК-83 799.

не затронули лишь Эгерское архиепископство и три епископства: Веспремское, Секешфехерварское и Вацкое. Еще 13 епископств разделили на две или три части, к тому же в большинстве случаев отрезали от епископской резиденции. Святой Престол не стал немедленно ратифицировать эти международно-правовые изменения применительно к церковной администрации и — по просьбе венгерского клира — делал все возможное, чтобы продлить *status quo ante bellum*. С точки зрения канонического права, все последующие шаги Святого Престола носили временный характер. Архиепископу эстергомскому кардиналу Юстиани Шереди, располагавшему широчайшими связями в Ватикане, удалось в случае Чехословакии отсрочить окончательное размеживение: раздел Эстергомского архиепископства, а также епископств в Рожњо и Каше* Святой Престол санкционировал только в 1937 г. «Канонически временное» решение, впрочем, означало следующее: там и тогда, где и когда конкордат или иное соглашение не налагали на Ватикан особых обязательств (как, например, заключенный в 1927 г. и ратифицированный в 1929 г. конкордат с Румынией), новые политические границы в расчет не принимались, и епископы управляли из своих резиденций с помощью викариев. Когда же принудительное разделение стало свершившимся фактом, новые независимые церковно-административные единицы получили статус не полноправных епархий, но всего лишь апостольских администраций, изъятых из церковной юрисдикции как Венгрии, так и государственных наследников. Наконец, Святой Престол до последнего сохранял юрисдикцию митрополитов, когда же очередь дошла и до этого, отказался от создания новых епископств и епархий. Из оказавшихся за пределами Венгрии частей расчененных епархий образовали викариаты, которые после пересмотра государственных границ, последовавших в результате первого (1938 г.) и второго (1939 г.) Венского арбитража, на непродолжительное время реинтегрировали в родные епархии. Впрочем, по решению Парижской мирной конференции 1947 г. это решение потеряло юридическую силу.

В знак тесного сотрудничества между Венгрией и Святым Престолом в 1938 г., когда в стране отмечалось 900-летие со дня смерти первого христианского короля Иштвана Святого, Будапешту предоставили право провести очередной XXXIV Евхаристический конгресс. Тогда-то в Ватикане оценили Венгрию по достоинству: ей решили отвести роль бастиона католицизма в Европе, разрываемой атеистическим большевизмом и языческим нацизмом. Об этом говорил папский легат — кардинал-государственный секретарь Пачелли, который всего через год взойдет на престол св. Петра под именем Пия XII¹.

До 1945 г. ничто не омрачало дипломатических отношений. Однако после Второй мировой войны Венгрия была включена в сферу интересов СССР, и свобода ее внешнеполитического маневра сузилась. В данной статье мы попытаемся проследить, какие попытки и усилия предпринимались для возобновления дипломатических отношений между Венгрией и Святым Престолом между последними часами войны и вплоть до прихода к власти коммунистов в 1948 г.

* Рожњо — совр. Рожнява, Каша — совр. Кошице в Словакии.

ВЫСЫЛКА

«Для венг[ерской] кат[олической] церкви стало весомой потерей то, что 6 апр[еля] папский нунций епископ Анджело Ротта был вынужден покинуть свое местопребывание», — заявил 24 мая 1945 г. калочайский епископ Йожеф Грёс на первой послевоенной конференции венгерского католического епископата. Имеющиеся в нашем распоряжении архивные источники дают недвусмысленный ответ: это произошло не по инициативе Временного национального правительства, но по требованию Союзной контрольной комиссии (СКК), находившейся в ведении Союзного (советского) главнокомандования. Самым весомым доказательством является записка советского военного командования о находящихся в Будапеште дипломатах и представителях иностранных организаций. Последним в списке из шести имён упомянут аудитор Дженнаро Веролино — сотрудник эмиссара Святого Престола, нунция Анджело Ротта. Народный комиссар иностранных дел В. М. Молотов наложил следующую резолюцию: «Нужно выprovодить этих господ из Венгрии. Проследите за этим»². В пользу такой версии также говорит донесение о произшедшем самого фигуранта — Анджело Ротта. По словам нунция, 22 мая 1945 г. два русских сотрудника СКК вынудили его в течение трех дней покинуть страну, после того как представительства других нейтральных стран (Португалии, Испании, Швейцарии, Швеции, Турции) получили похожие распоряжения³. Ротта незамедлительно сообщил об этом главе католической церкви Венгрии — примасу Юстиниану Шереди, который перед самой своей кончиной, последовавшей 29 марта, прочитал послание нунция и, следовательно, узнал как о неопределенном будущем миссии Святого Престола⁴ в Венгрии, так и об усилиях, предпринятых для того, чтобы помешать осуществлению этих планов⁵.

О пересмотре решения по закрытию нунциатуры первым заговорил иезуит о. Йожеф Яноши: он побывал в советском представительстве, затем уговорил министра культуры графа Гезу Телеки позвонить ответственному за этот вопрос маршалу Клименту Ефремовичу Ворошилову, уже несколько недель находившемуся в Дебрецене, и попросить «отозвать решение о высылке папской миссии, ибо в противном случае разразится скандал»⁶. Спустя неделю, 30 марта 1945 г., в Будапешт прибыл депутат от Независимой партии мелких хозяев и один из подписантов венгерского соглашения о перемирии Иштван Балог — приходской священник, ставший государственным секретарем премьер-министра. С этим политическим карьеристом и политиком в рясе все говорили только об одном: о спасении апостольского нунция от высылки. Государственный секретарь, пользовавшийся уважением у советской стороны, встретился с 73-летним, дряхлеющим Ротта, находившимся не в разбомбленной будайской резиденции, но на территории женского монастыря в Пеште (куда перебрался, кстати, при помощи советских военных), затем незамедлительно отправился в штаб советского командования, чтобы хлопотать об отмене решения. Однако заместитель политического советника СКК Борис Павлович Осокин санкционировал лишь 48-часовую отсрочку, поскольку более радикальные меры были в исключительной компетенции Ворошилова как главы СКК. Государственному секретарю не хотелось ради такого дела ехать к маршалу

в Дебрецен. Зато ему удалось при помощи влиятельных знакомых отсрочить высылку Анджело Ротта на неопределенное время⁷.

Советское командование в Венгрии склонялось к тому, чтобы сделать исключение, возможно, оно таким образом надеялось исправить образ «варварской Красной армии», сформировавшийся в общественном мнении после того как пьяные советские солдаты убили дьерского епископа Вилмоша Апора. Входил к советскому руководству иезуит Т. Надь записал в своем дневнике, что Ворошилов был против высылки, но не хотел брать на себя ответственность, поэтому обратился в Москву, откуда получил отрицательный ответ⁸. Наконец, 4 апреля 1945 г. папского нунция Анджело Ротта вторично и на этот раз окончательно объявили персона non грата. В то же утро к нунцию явились двое советских представителей и заявили, что сделать для него исключение не представляется возможным. На отъезд отводилось 48 часов⁹. В откликах на это событие звучали растерянность и страх: захват коммунистами власти будет носить тот же радикальный и антицерковный характер, что и после октябрьского переворота 1917 г. в России. Однако — по крайней мере, до осени 1947 г. — Сталину было важнее создать вокруг Советского Союза зону из невраждебных соседних государств, чем осуществить быструю и безжалостную советизацию.

Высылку Анджело Ротта, находившегося на дипломатической службе в Венгрии с 1930 г., формально обосновывали тем, что после отречения 15 октября 1944 г. регента Миклоша Хорти нунций не покинул миссии и, следовательно, представлял Святой Престол в период правления Ференца Салаши. Отрицать, что нунций имел дело с «национальным вождем», было бессмысленно. В первый раз они встретились 21 октября 1944 г. Вскоре стало очевидно, что по основополагающим вопросам их взгляды диаметрально противоположны. Хотя Салаши позиционировал себя как истого католика, он считал образование государственным делом, а социальную изоляцию евреев возводил в ранг высшего национального интереса. С другой стороны, он планировал сделать регистрацию церковного брака обязательной. Ротта же еще при прежнем правительстве неоднократно протестовал против депортаций евреев¹⁰ и затем неоднократно поднимал этот вопрос перед Салаши. Тот, в свою очередь, позволил себе в разговоре с Ротта прибегнуть к шантажу. Так, он заявил о своей уверенности, что «государства, которые волнует еврейский вопрос, должны как можно скорее признать существующее правительство»¹¹. Ротта поспешил успокоить Салаши: он прилагает все усилия к тому, чтобы ускорить признание правительства, и в самом деле принял решение склонить к этому решению Святой Престол. Министр иностранных дел Габор Кемень телеграфировал 27 ноября 1945 г. венгерскому послу в Берлине, что Ватикан — наряду с Турцией и Испанией — присоединился к нейтральным государствам, которые признали правительство де-юре¹². Документальные свидетельства о запросе агримана* у трех вышеуказанных держав сохранились только в случае испанцев¹³, до остальных — из-за нехватки времени и военного положения — очередь, по-видимому, так и не дошла.

* Агриман (от фр. *agrement*, «одобрение») — в международном праве согласие государства принять конкретное лицо в качестве главы дипломатического представительства другого государства.

Далее, Ротта принял приглашение Ф. Салаши присутствовать 4 ноября 1944 г. на принесении присяги «вождем нации», куда помимо дуайена дипломатического корпуса в полном составе явились посольства Германии и Японии. От Швеции и Словакии представительствовали дипломаты в ранге посланника, остальные страны ограничились поверенными в делах¹⁴. 17 ноября Ротта вместе со шведским послом провел переговоры с Салаши от имени нейтральных государств. В противоположность первой встрече нунций не только спорил, но резко протестовал против депортаций и даже «пригрозил», что обращение правительства Венгрии с евреями может повлиять на отношения, сложившиеся у зарубежных стран с Венгрией¹⁵. Давление нейтральных стран принесло свои плоды: 21 ноября Салаши приостановил массовый пеший исход евреев из Будапешта. Именно за это Святой Престол и признал, в конце концов, правительство Салаши. Во имя спасения десятков тысяч жизней был сделан дипломатический жест.

Наблюдая за трагическим развитием событий, Ротта спешно приступил к созданию сети домов под патронатом нунциатуры, пачками подписывал охранные грамоты, старался быть полезным всеми возможными способами¹⁶. Неудивительно, что Ротта раздражал нилалистов (членов партии Салаши), словно заноза, но открытый конфликт был им невыгоден. Почему? Ответ содержится в выступлении Салаши на одном из совещаний: стратегической целью церковной политики он считал заключение конкордата со Святым Престолом. За всю тысячелетнюю историю венгерской государственности дело до этого так и не дошло, поскольку в 1920 г., в момент установления дипломатических отношений между Святым Престолом и Венгерским королевством, никто не видел в этом необходимости. Правительство Салаши, по всей вероятности, искало выход из щекотливой ситуации: с одной стороны, ему хотелось добиться расположения католической церкви и благословения для «хунгаризма» как идеологии, с другой стороны, тактика пассивного сопротивления со стороны Святого Престола крайне раздражала правительство Ракоши. Иначе как еще можно объяснить совершенно абсурдное стремление венгерского национал-социалистического правительства урегулировать отношения с католической церковью в рамках конкордата¹⁷? Пребывание Ротта в Венгрии создавало ложное впечатление, что нунций признал режим Салаши, более того, сотрудничает с ним. Между тем — в полном соответствии с ожиданиями Ватикана — дипломат не желал, даже под давлением, покидать свою резиденцию вместе с бежавшим от Красной армии на запад правительством.

Посол Папы римского всегда представляет двойную власть: с одной стороны, светскую, политическую, с другой — апостольскую, духовную. Ротта с готовностью остался бы в Венгрии и после окончания войны как представитель духовной власти и лица, связующее Святой Престол с венгерской католической церковью, или как «апостольский делегат», но такой возможности ему не предоставилось¹⁸. Согласно одному мемуаристу, маршал Ворошилов предлагал Ротта остаться в Будапеште не в качестве дипломата, но «как частному лицу, как желанному гостю», однако нунций отклонил это предложение¹⁹.

Решение о высылке было окончательным и обжалованию не подлежало. В знак особого расположения маршал Ворошилов обеспечил для Ротта и его ближайшего окружения проезд в вагоне третьего класса, без запасов продовольствия, освещения

или отопления. Поезд проследовал через Болгарию в Стамбул, откуда сотрудники миссии на американском судне добрались до Рима. Ответственные правительственные чиновники и церковные лица в Венгрии, наблюдая за поведением советского командования, не исключали возможности, что в обозримом будущем отношения страны со Святым Престолом нормализуются.

Согласно широко распространенному мнению, высылка нунция означала прекращение дипломатических отношений, однако здесь необходимо дать некоторые разъяснения: на протяжении десятилетий Святой Престол отстаивал ту точку зрения, что он не прерывал дипломатических отношений с Венгрией и что со стороны Венгрии тоже не было никаких официальных шагов в этом направлении. В то же время, если о прерывании дипломатических отношений де-юре говорить не приходится, де-факто это все-таки произошло: между 6 апреля 1945 г. и 21 июня 1990 г. в Венгрии не было папского нунция, а при Апостольском Престоле — венгерского посла. Когда в 1963 г. начались регулярные переговоры между представителями Святого Престола и венгерского правительства и в повестке дня возник вопрос о возобновлении дипломатических отношений, позиция Святого Престола заключалась в том, чтобы они (переговоры) не прерывались.

НЕОСУЩЕСТВИМОЕ ПРАВО ВЕРХОВНОГО ПАТРОНАТА

В системе отношений между Венгерским государством и Святым Престолом, которые формально прервались в 1945 г., ключевая роль всегда принадлежала праву верховного патроната (*ius supremi patronatus*). До 1918 г. венгерский король назначал архиепископов, епископов, аббатов и каноников, а также проверял и надзирал за церковной собственностью. В годы регентства Хорти, когда королевство осталось без короля, эта прерогатива особо оговаривалась в законодательстве. Согласно § 13 закона I/1920 г. и § 6 закона XIX/1937 г., право назначения иерархов приостанавливалось, однако венгерское правительство и во время моратория хотело влиять на этот существенный вопрос. Наконец, весной 1927 г. было достигнуто «простое соглашение» (*intesa semplice*), позволявшее венгерскому правительству при назначениях на церковные посты, находившиеся в компетенции Рима, самому выдвигать подходящие кандидатуры в течение двух месяцев после образования вакансии. Компромисс, достигнутый в вопросе о назначении высших церковных иерархов, особо важен еще и потому, что правом назначения епископов, в соответствии с общим церковным правом, обладает Папа римский. Прежнюю королевскую прерогативу верховного патроната, по понятным причинам, нельзя было распространить на регента Миклоша Хорти, исповедовавшего кальвинизм, но упомянутое соглашение позволяло до определенной степени влиять на положение дел.

Впрочем, в отсутствие нунция для применения права верховного патроната не было даже тех возможностей, которые удавалось реализовывать в эпоху Хорти²⁰. Между тем, заполнение вакантных епископских кафедр, а в особенности — поста примаса, не терпело промедления. Располагавшее весьма ограниченной свободой маневра временное правительство задействовало все средства для достижения своих целей. Министр культов граф Геза Телеки сначала 29 апреля, затем 14 мая 1945 г. заявил, что из-за временного прекращения дипломатических отношений

правительство не может в предписанные сроки довести до сведения Святого Престола свои предложения и соображения. Поэтому он обратился в СКК за содействием в деле вступления в переговоры с Апостольским Престолом²¹. Регулярные обращения остались без ответа, и, в конце концов, советский посол Григорий Максимович Пушкин настойчиво попросил венгерское правительство не предпринимать никаких шагов «с учетом того, что в отсутствие дипломатических отношений проблема не имеет решения»²².

Итак, по официальным каналам в Рим так и не был передан список тех, кого правительство желало бы видеть в качестве эстергомского архиепископа. Однако в распоряжении венгерских властей оставались неформальные каналы. Венгерское представительство при Святом Престоле после 1945 г. не прекратило своего существования полностью, там по-прежнему оставался апостольский протонотариус — советник посольства в вопросах канонического права Ференц Луттор. К тому же, до февраля 1946 г., через полгода после отъезда Ротта, его принимали в Ватикане как официальное лицо. Поразительная активность и широкие связи прелата в правых кругах побудили Будапешт распорядиться о прекращении деятельности Луттора²³.

16 августа 1945 г. Папа римский Пий XII назначил архиепископом эстергомским веспремского епископа Й. Миндсенти, имя которого отсутствовало в правительственном списке. То, что власти с самого начала не принимали его в расчет, не было для него секретом и немедленно породило внутренний протест против курса правительства. Святой Престол, в свою очередь, или не принял к сведению предложение правительства (если список вообще попал в Ватикан), или же в изменившихся условиях не захотел прибегнуть к апробированному в эпоху Хорти *«intesa semplice»*. Игнорирование более ранней процедуры можно объяснить еще и тем, что государственная власть в Венгрии носила временный характер, а государственный суверенитет страны был существенно ограничен. По этой причине в силу вступило прежнее, практиковавшееся до 1917 г., римское толкование: прерогатива назначения епископов принадлежит Святому Престолу.

ПОПЫТКИ НОРМАЛИЗАЦИИ ДИПЛОМАТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ

Временное правительство под председательством Б. Миклоша отдавало себе отчет в колossalном дипломатическом весе католической церкви, ее нравственном авторитете и влиянии во всем мире, поэтому проявляло готовность нормализовать дипломатические отношения. Католическую церковь также не устраивало отсутствие непосредственных контактов с Венгрией. Как только Й. Миндсенти был возведен в сан эстергомского архиепископа, в письме к Папе Пию XII от 10 октября он попросил о возобновлении дипломатических отношений²⁴.

Два про-государственных секретаря²⁵ — Доменико Тардини по чрезвычайным делам и Джованни Баттисто Монтини (с 1963 г. Папа римский под именем Павла VI) по общим делам — считали, что инициатива должна исходить от венгерского правительства, поскольку речь в данном случае шла об установлении отношений между государством и священным сообществом (мировой церковью и ее

правительством, т. е. Святым Престолом), и только правительство могло дать необходимые гарантии, например неприкосновенности членов дипломатического корпуса, экстерриториальности помещения миссии и свободы сношений с Ватиканом²⁶.

27 октября Й. Миндсенти проинформировал председателя правительства Б. Миклоша, что собирается лично попросить Святой Престол (как он, собственно и сделал) о немедленном возобновлении дипломатических отношений с Венгрией. Миклош в ответе от 3 ноября попросил примаса направить в правительство обращение от имени всех католиков, в котором настойчиво ходатайствовать о возобновлении дипломатических отношений, чтобы таким образом можно было «обосновать» перед советским командованием, почему, в обход других государств, следует в срочном порядке установить сношения именно с Ватиканом²⁷.

С 29 ноября по 13 декабря 1945 г. во время визита в Рим примасу представилась возможность выступить посредником в этом вопросе. По возвращении на родину он сообщил главе правительства, что в Ватикане с радостью восприняли предложение возобновить дипломатические отношения и рассматривают возможность направления в Венгрию прежнего нунция — епископа Анджело Ротта. «Святой Престол настаивает, чтобы в будапештском дипломатическом представительстве нунций играл ту же роль и занял то же место, как это было в прошлом и ныне практикуется повсюду»²⁸, — иначе говоря, венгерскому руководству напоминали о традиционной в католических странах роли нунция, об означающем первенство в дипломатическом корпусе статусе дуайена. Членов епископата Миндсенти также проинформировал, что «в прежде напряженных отношениях между Ватиканом и Советами не произошло никаких изменений к лучшему, и ожидать этого не приходится. В далекой перспективе в Ватикане не оставляют надежд на открытие большой миссии»²⁹. Предполагаемое место нунция в дипломатическом корпусе создавало другую, на первый взгляд несущественную проблему: вопрос о дуайене. Начиная с 1815 г., когда в Вене был принят международный регламент дипломатических рангов, посол Папы римского — которого называли «деканом» (*«decanus»*) или «дуайеном» (*«doyen»*), т. е. первейшим, старейшим — в католических странах обязательно, в иных — чаще всего, занимал первое место в дипломатических корпусах, вне зависимости от того, когда он на самом деле вручил верительные грамоты. Первым иностранным дипломатом, которого после 1945 г. назначили в Венгрию, был не кто иной, как советский посол Г. М. Пушкин... И хотя все указывало на то, что речь идет всего лишь о том, когда папский нунций сможет вернуться в Будапешт, постановка вопроса о том, кому быть дуайеном, перевела привычную дипломатическую хореографию в плоскость борьбы за первенство между безбожной мировой империей и католической церковью³⁰. Подтверждением тому, что проблема была действительно серьезной, служит история, рассказанная Миндсенти австрийскому послу: в Риме бывшего посла монсеньора Ротта вновь назначили в Венгрию, «но оккупационные власти стали возражать против того, чтобы он стал дуайеном дипломатического корпуса. Так вопрос о нунции практически оказался подвешенным, поэтому и Венгрия в настоящее время не может направить в Ватикан своего посла».

В подобных действиях советской стороны примас видел еще одно подтверждение тому, что интересы церкви повсеместно ущемляются³¹.

18 февраля 1946 г. примас Й. Миндсенти отправился в Рим по случаю своего повторного возведения в сан кардинала. Там он обрисовал положение дел в Венгрии, подтвердил, что венгерское правительство желает возобновления дипломатических отношений, но и высказал свои личные опасения. Примаса, остававшегося до последнего вздоха легитимистом, введение в феврале 1946 г. республиканской формы правления заставило усомниться в искренности намерений правительства, и он, по сути, отговорил Папу от *незамедлительного* возобновления дипломатических отношений, хотя в отдаленной перспективе Миндсенти был, естественно, заинтересован в сношениях со Святым Престолом, поскольку отсутствие нунция отрезало венгерскую церковь от Рима.

Похоже, что к весне 1946 г. в Ватикане поубавилось желания возобновлять дипломатические отношения с Венгрией. Будущему послу католической церкви приходилось учитывать, как минимум, четыре объективных фактора: 1) географический, т. е., что Венгрия — сосед Советской державы; 2) советское военное присутствие, а значит — ограничение суверенитета страны; 3) растущее влияние коммунистической партии; наконец, 4) то, что СССР — по крайней мере, в данный момент — является союзником Соединенных Штатов Америки. О том, какие дурные предзнаменования для церковной политики в будущем скрывали эти четыре фактора, предугадать в конце 1945 г. или начале 1946 г. было трудно. Зато стало очевидно, что восстановлению дипломатических отношений со Святым Престолом мешают не только политические, и уж конечно не венгерские внутриполитические, но идеологические соображения. СКК без колебаний выдавала разрешения на восстановление дипломатических отношений: только в первой половине 1946 г. — с Италией, Румынией, Болгарией, Швейцарией и испанским правительством в изгнании, но не с Апостольским Престолом. Венгерское посольство в Риме могло осуществлять сношения лишь опосредованно, через аккредитованного в Италии папского посла³².

События первых шести месяцев 1946 г. говорили о конце религиозной терпимости. Весной внутренние органы объявили «крестовый поход» на католические средние школы. В монастырях и школах проводились обыски, раскрывались вооруженные «заговоры», обнаруживались «покушавшиеся» на советских солдат. В этой атмосфере отношения Москвы со Святым Престолом накалились, но упомянутый выше иезуит Т. Надь не сдавался и 6 сентября 1946 г. имел долгий разговор с Осокиным. Советский политработник и ранее неоднократно говорил, что видит в Миндсенти форпост Ватикана, что тот повинуется только распоряжениям Рима, в случае восстановления нунциатуры непременно припишет это своим заслугам, и давать ему в руки такой козырь не следует. «Тогда всякий скажет, что даже русские не устояли перед суворой непреклонностью примаса. Они же на это никогда не согласятся»³³. Пушкин желал бы, чтобы первый серьезный шаг сделал Ватикан, тогда в ответ Москва великодушно пошла бы навстречу. Однако об этом не могло быть и речи: ведь всего несколько месяцев назад Ватикан заклеймили как «фашистов», а затем закрыли все религиозные молодежные объединения в Венгрии. В глазах Святого Престола попытки иезуитов найти общий язык с Москвой потерпели тяжелое поражение.

Вопрос об открытии в Венгрии нунциатуры в последний раз всплыл в переговорах советского чиновника с венгерским иезуитом 18 октября 1946 г. Суммируя все сказанное ранее, Осокин изложил официальную позицию Москвы: «[Руководство] в курсе, что необходимо прийти к соглашению с церковью, и это рано или поздно случится, сейчас же обстановка настолько накалена, что вести серьезные переговоры не представляется возможным. По его мнению, чтобы прийти к искреннему соглашению, потребуется год или два. На такой конкордат они [в Москве] рассчитывают и надеются, что принципы не станут препятствием, ведь церковь умеет находить *modus vivendi* с капитализмом, даже сотрудничает с ним, а ведь в вопросах убеждений никто не стоит ближе к церкви, чем коммунисты. Они пришли к власти безжалостными средствами, и это кровавое рождение на свет новых форм жизни все еще продолжается. Им ясно, что сегодня церкви нелегко пойти на переговоры, потому что уничтожение людей прошлого еще не окончено, и не секрет, что эта работа — сродни труду мясника. Но и ей в один прекрасный день придет конец, тогда останутся только победы и новые люди, и они в глазах самой церкви будут подходить для переговоров. Иными словами, тогда советская сторона пойдет на сближение. Они только боятся, что самой церкви будет тяжело сделать шаг навстречу»³⁴.

Советский политработник, о котором Т. Надь был весьма высокого мнения («очень одаренный человек»), можно сказать, смотрел в будущее. Своими выскакиваниями он давал понять, что нет больше никакого *modus vivendi*. Короткий период, когда Советы вступали в диалог с искавшими их расположения, уравновешенными и готовыми к компромиссу представителями церкви, подошел к концу.

МИССИЯ ТОТА

Насколько активно стремилась венгерская католическая церковь в 1945–1946 гг. к восстановлению дипломатических отношений с Апостольским Престолом, настолько же быстро таяли надежды на политическую реальность этого проекта, чему не в последнюю очередь способствовало углубление разрыва между примасом и венгерским правительством. Вдобавок ко всему, весной 1947 г. государство и католическая церковь с невиданной дотоле остротой склестнулись по вопросу о факультативном религиозном образовании. Политики не ожидали такого сопротивления и попробовали предотвратить бурю. Ради выработки консолидированной позиции председатель правительства Ф. Надь и партийное руководство направили на переговоры в Рим Ласло Тота — специалиста по истории церкви, члена Независимой партии мелких хозяев и ректора Сегедского университета, чтобы тот обсудил актуальные вопросы церковной политики и по возможности добился конкордата. За делегированием ректора Тота в Рим и попытками заключить конкордат стояло желание правительства добиться политической легитимации. Оно хотело легитимировать себя перед собственными избирателями, населением Венгрии, которого только что лишили возможности факультативного изучения религии в школах, и с помощью заявления Ватикана развеять то не соответствующее действительности представление, будто правительство намеревается ограничить деятельность церквей.

Миссия Тота ознаменовала собой поворотный пункт в истории взаимоотношений Венгрии со Святым Престолом не только потому, что ректор стал первым (!) после окончания Второй мировой войны (полу)официальным посланником, направленным правительством к Апостольскому Престолу, но и потому, что прежде речь велась о восстановлении дипломатических отношений, теперь же о международно-правовом соглашении, о заключении конкордата. Миндсенти немедленно «подпортил» миссию Тота в глазах Папы. Примас заявил, что правительственный делегат прибыл на переговоры со Святым Престолом без его ведома, а Ф. Надь уведомил его об этом постфактум. Но главной заботой архиепископа было, чтобы с согласия Ватикана в Венгрии не запретили бы обязательное религиозное образование³⁵. Не успел ректор 1 мая 1947 г. прибыть в Рим, как миссия уже провалилась. Изначальная цель его поездки претерпела изменения: теперь в Будапеште удовольствовались бы таким заявлением Святого Престола, в котором признавались бы добрые намерения венгерского правительства в вопросах церковной политики и одновременно звучал бы косвенный призыв католической церкви поддержать деятельность правительства. Однако ректор Тот безуспешно добивался заявления, в котором признавались бы успехи в деле преустройства страны³⁶. Делегат, больше похожий на профессора, вызвал интерес у австрийского посла при Святом Престоле, но в своей реляции он выразился довольно скромно: «Господина Тота, конечно, выслушали в Государственном секретариате, однако дело о возобновлении отношений полностью провалилось; мой собеседник высказался в том духе, что прежде чем вести речь о существенных достижениях, необходимо навести порядок в собственном доме (*padrone in casa sua*)»³⁷.

В Государственном секретариате действительно располагали последней информацией о начавшемся правительственном кризисе в Будапеште, в результате которого председатель правительства Ф. Надь ушел в отставку, а правящая партия оказалась на грани полного разрыва. При такой нестабильной внутриполитической обстановке желание во что бы то ни стало заручиться соглашением было несбыточным. Дальнейшие шаги венгерского правительства ускорили роспуск парламента и объявление новых выборов. Венгерский епископат на своей конференции 14 августа 1947 г. немногословно оценил миссию Тота, признав, что победа осталась за примасом: «Результат ничтожный, точнее совершенно никакой. Получил ответ, что правительство не может выступать гарантом; Ватикан имеет дело с примасом»³⁸.

Переговоры о возобновлении дипломатических отношений и заключении конкордата застопорились на вопросе о факультативном религиозном образовании, и правительству ничего не удалось добиться от Святого Престола. В Будапеште так и не был направлен специальный представитель, позиции же Миндсенти, наоборот, упрочились. В государственном бюджете 1947 финансового года (начинавшегося 1 августа) в графе «расходы» все-таки предусмотрели статью на содержание венгерского посольства при Святом Престоле³⁹. Из-за правительственного кризиса, сопровождавшегося отставкой Ф. Надя, а также в атмосфере дефицита доверия, возникшего из-за нарушений на осенних выборах, светская власть нуждалась в церкви гораздо больше, чем церковь во власти светской.

НА МЕРТВОЙ ТОЧКЕ

В изменившейся ситуации после вступления в действие мирного соглашения (15 сентября 1947 г.) представительские функции легли на плечи венгерского посла в Риме Ласло Велича. С Пием XII он познакомился еще двадцать лет назад, в Германии. После вручения верительных грамот дипломат стал искать контактов со Святым Престолом: «С упразднением СКК мы в Венгрии получили свободу рук при установлении дипломатических отношений, и всякий мало-мальски значимый политический фактор указывает на то, чтобы мы как можно скорее возобновили дипломатические сношения с Ватиканом»⁴⁰. Поскольку Велич считал, что выражает не только позицию правительства, но может рассчитывать на поддержку премии, он уверенно и спокойно ожидал ответа Апостольского Престола. Тем большем было разочарование, когда из переданного ему 5 ноября 1947 г. официального ответа он узнал, что «Святой Престол считает, что не пришло еще время вступать в переговоры и устанавливать дипломатические отношения с венгерским правительством, поскольку исходит из того, что оно — не по своей вине — не располагает свободой действия»⁴¹. Так и не направив в Венгрию своего дипломата, Святой Престол дал понять миру: положение католицизма в Венгрии вызывает озабоченность и рассчитывать на улучшение не приходится. Развитие событий подтвердило эти опасения. Осенью 1947 г. Сталин воскресил Коммунистический интернационал в виде Коминформа и превратил его в инструмент советской имперской, экспансионистской внешней политики. На смену поисков путей национального развития пришла суровая необходимость скорейшего копирования советской государственной модели.

Сдержанность Святого Престола перевела ожидания венгерского правительства в иное измерение. Политики исходили из заинтересованности венгерской католической церкви в переговорах и рассчитывали, что в течение года произойдет если не обмен чрезвычайными и полномочными послами, то заключение некоего соглашения — либо конкордата, либо договора между правительством и венгерской католической церковью. Попытки подписать это соглашение завели в тупик и стали невозможны, после того как летом 1948 г. правительство национализировало все церковные школы. Святой Престол оставался единственной силой, способной сдвинуть отношения между государством и церковью с мертвой точки. Пий XII не возражал, чтобы направить Анджело Ротта в Венгрию в качестве визитатора* для прояснения там положения дел. Однако до отсылки Ротта дело так и не дошло, формально потому, что ему отказали во въездной визе. Согласно советским официальным документам того периода, в Москве возражали не только против восстановления дипломатических отношений, но и против попыток заключения конкордата. Посол Пушкин довел до сведения венгерского коммунистического руководства, что считает неправильным сейчас не только заключать соглашение с Ватиканом, «но даже вести с ним переговоры»⁴². Партийный вождь Матяш Ракоши объяснялся: «сам он никогда и не думал вести переговоры с Ватиканом»⁴³. Хотел ли

* Визитатор — духовное лицо, уполномоченное епископом на производство «визитации», т. е. обозрения деятельности порученных его наблюдению лиц и учреждений.

он дать тому подтверждение и исправить допущенные ошибки, когда отдал приказ об аресте примаса Й. Миндсенти? Арест эстергомского архиепископа, который, будучи кардиналом, имел также ватиканское гражданство, воздвиг непреодолимую стену между договаривающимися сторонами. Вне зависимости от игр, которые вели отдельные государственные деятели, мировая политика окончательно свернула на путь холодной войны, в которой Венгрии, как сателлиту Советской империи, не отводилось самостоятельной роли и полагалось по общему шаблону называть Ватикан «бастионом империализма». В период между 1949 и 1962 гг. официальные отношения с Апостольским Престолом полностью прекратились. Условия сближения будут определять два новых процесса: с одной стороны, смягчение политики кадаровского правительства в отношении действовавшей на пределе собственных возможностей католической церкви, с другой — то, что называется *«aggiornamento»* (обновление) мировой церкви и декларированная Ватиканом приверженность делу сохранения мира во всем мире⁴⁴. Однако до установления дипломатических отношений дело не дошло даже во время «хельсинкского процесса».

(Перевод с венгерского О. В. Хавановой)

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Не претендую на всеохватность, предложим читателю следующие работы: *Csizmadia A. A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak alakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban*. Br., 1966; *Erdő P. A Szentszék és Magyarország // Katolikus Szemle*. 1991. 43. köt. N. 3–4. 140–148. old; *Magyarország és a Szentszék kapcsolatának ezer éve / Szerk. I. Zombori*. Br., 1996; *Lapo L. La Santa Sede e i cattolici dell'Europa Orientale agli albori della guerra fredda*. Róma; Br., 1997; *Le relazioni diplomatiche tra l'Ungheria e la Santa Sede 1920–2000 / Szerk. I. Zombori*. Br., 2001; *Gergely J. A magyarországi katolikus egyház és a külpolitika (1948–1990) // Magyar külpolitikai gondolkodás a 20. században / Szerk. P. Pritz*. Br., 2006.

² Архив внешней политики Российской Федерации, Москва (далее — АВПРФ). Ф. 06. Оп. 7. П. 28. Д. 371. Л. 6. Донесение В. М. Молотову, 1.III.1945 и распоряжение Молотова заместителю наркома иностранных дел В. Г. Деканозову, 8.III.1945 (Имя начальника Веролино — нунция А. Ротта, и еще нескольких находившихся в Будапеште дипломатов в списке отсутствует. По понятным причинам, в условиях боевых действий было не просто раздобыть исчерпывающую информацию о каждом отдельном дипломате.)

³ *Mrkonjić T. Archivio della Nunziatura Apostolica in Ungheria (1920–1939) // Gli archivi della Santa Sede e il Regno d'Ungheria (secc. 15–20) / A cura di G. Platania, M. Sanfilippo, P. Tusor*. Br.; Roma, 2008. Р. 259. Автор — сотрудник Секретного архива Ватикана, излагает события, используя наиболее достоверные источники, в том числе цитирует донесения Ротта про-государственному секретарю Тардини от 25 марта и 21 апреля 1945 г., которые в настоящее время еще не доступны для исследователей. Содержание донесений перекликается с дневниками члена Ордена Иисуса о. Тёхётёма Надя, хранящимися в рукописном отделе Венгерской национальной библиотеки им. Ф. Сечени. См.: *Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára* (далее — OSZKK). F. 216. 19. б. е. Дневник иезуита о. Т. Надя. 4. füzet. 23.III.1945 г.

⁴ В научной литературе наблюдается некоторая терминологическая путаница при использовании понятий «Святой Престол» и «Ватикан». В повседневной речи иногда не делают различия между Ватиканом, т. е. государством Ватикан, и Святым Престолом, т. е.

курией епископа Рима (Папы). Ватикан — это государство, в то время как Святой Престол — церковная организация, являющаяся при этом субъектом международного права. Правильно вести речь о дипломатических отношениях именно со Святым Престолом, а не с Ватиканом.

⁵ Prímási Levéltár, Esztergom (далее — EPL). 311/1945. Письмо А. Ротта к Ю. Шереди, 27.III.1945 г. (написано собственноручно, на итальянском языке; на письме — пометка архиепископского викария Яноша Драхоша: «Прочтено его преосвященством перед кончиной. В день похорон я сообщил об этом господину нунцию»).

⁶ OSZKK. F. 216. 19. б. е. 4. füzet. Дневник иезуита о. Т. Надя. 23.III.1945 г.

⁷ Politikatörténeti és Szakszervezeti Levéltár, Budapest (далее — PSzL). F. 867. 1/b. — 286. Fol. 15—16. Воспоминания доктора Иштвана Балога. Будапешт, 12.V.1970 г.

⁸ OSZKK. F. 216. 19. б. е. 4. füzet. Дневник иезуита о. Т. Надя. 5.IV.1945 г.

⁹ Mrkonjić T. Op. cit. P. 260.

¹⁰ Соответствующую документацию см.: Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára, Budapest (далее — MNL OL). K 64. 1944. 100. cs. 43. t.

¹¹ MNL OL. K 707. 1944—45. 1. cs. 2. t. 12.932/pol.-1944. Fol. 300—317:315. Запись беседы господина премьер-министра Ференца Салаши с папским нунцием Анджело Ротта, 21.X.1944 г. (машинописный чистовик).

¹² «Венгерское правительство признали де-юре: Германия, Испания, Япония, Хорватия, Словакия, Ватикан, Турция, Испания, Дания, де Бринон [Франция. — М.Б.], Квислинг [Норвегия. — М.Б.]. Со стороны правительств Швейцарии, Швеции и Португалии имеет место признание де-факто». См.: Ibid. 13.128/pol.-1944. Fol. 122. Телеграмма министра иностранных дел Г. Кеменя венгерскому послу в Берлине Андрашу Мечеру.

¹³ Ibid. Fol. 251. Шифрограмма военному атташе в Мадриде полковнику Сантаи, 16.XII.1944 г.

¹⁴ Ibid. Filmtár. K 814. X-7076. N. 16718. 198—199. felvétel. Донесение о дипломатах, присутствовавших 4 ноября 1944 г. на принесении присяги Ф. Салаши, 16.XI.1944 г.

¹⁵ Ibid. K 63. Külügyminisztérium Politikai osztály iratai, 1943—44. Zsidó ügyek, 13.182/17. XI.1944. Обобщающий текст приводит Ласло Крашай, см.: Karsai L. A pápai nuncius és Szálasi Ferenc // Európai Utas. 1991. 3. köt. N. 2. 73—75. old.

¹⁶ Beke M. Angelo Rotta apostoli nuncius (1930—1945). (Hazai források alapján) // Magyar Egyháztörténeti Évkönyv. 1994. N. 1. 165—174. old.

¹⁷ Подробнее см.: Gergely J. Concordatum Hungaricum. A nyilas kormány konkordátum-tervezete 1945 elején // Századok. 1995. 129. köt. N. 3. 695—728. old.

¹⁸ MNL OL. XIX-J-1-j-Vatikán-IV-113-ad 32219/pol.-1945 (1. d.). Записка референта министерства иностранных дел по Святому Престолу Яноша К. Тота, [26.III.1945 г.] (без даты, подпись неразборчивая).

¹⁹ Ispánki B. Az évszázad pere. Abaliget, 1995. 36. old.

²⁰ Подробнее см.: Salacz G. A főkegyúri jog és a püspökök kinevezése a két világháború között Magyarországon. Bp., 2002.

²¹ MNL OL. XIX-A-1-j-XXIII-1631/1945. 21. d. Az Ideiglenes Nemzeti Kormány Miniszterelnökségének iratai (1944) 1945—1949. Письма министра культов графа Г. Телеки к председателю правительства Б. Миклошу. Будапешт, 29.IV.1945 г. (оригинал, автограф); Будапешт, 15.V.1945 г.

²² Ibid. 27.991/pol.-1945. Magyar Külügyminisztérium. Pro domo. 30.VII.1945 г.

²³ Ibid. XIX-J-1-j-Vatikán-IV-116. 1. d. Предложение об отзыве посла и назначении нового. Отзыв советника по каноническому праву Ф. Луттора; Állambiztonsági Szolgálatok Történeti Levéltára, Budapest (далее — ÁBTL) 3.1.9. V-700/32. 8—9. [16—17.]. Письмо Й. Миндсенти к Ф. Луттору, Эстергом, 6.I.1946 г.

²⁴ ÁBTL. 3.1.9. V-700/27. 248. Письмо Й. Миндсенти к Пию XII, Эстергом, 10.X.1945 г.

²⁵ В названиях ватиканских учреждений и должностей встречаются неопределенности и неточности. Об устройстве Государственного секретариата в рассматриваемый период говорится в 263 каноне свода церковных законов 1917 г.: «*Can 263. Officium Secretariae Status, cuius moderator est Cardinalis Secretarius Status, constat triplici parte hoc ordine: 1. Prima pars, cui praesidet Secretarius Congregationis pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis, versatur in negotiis quae eidem, Congregationi examinanda subiici debent ad normam can. 255, ceteris pro diversa eorum natura ad peculiares Congregationes remissis; 2. Altera pars, cui praeest Substitutus, incumbit in ordinaria negotia; 3. Tertiam partem dirigit Cancellarius Brevium Apostolicorum, qui vacat expeditioni Brevium*

Согласно этому нормативному акту, Государственный секретариат во главе с кардиналом-государственным секретарем состоял (до своего преобразования в 1968 г.) из трех секций: первая — по чрезвычайным делам возглавлялась заместителем кардинала-государственного секретаря, именовавшимся «секретарь» (на латыни — *secretarius*, по-итальянски — *segretario*). Во главе второй секции — по общим делам (в 1968 г. преобразована в первую секцию) — стоял заместитель государственного секретаря, именовавшийся «заместитель» (на латыни *substitutus*, по-итальянски — *sostituto*). Третьей секцией руководил канцлер, в обязанности которого входило издание папских бреве. (Иными словами, у кардинала-государственно-го секретаря было два про-государственных секретаря: секретарь секции чрезвычайных дел и заместитель по секции общих дел). Начиная с 1937 г., Доменико Тардини был секретарем по чрезвычайным делам, Джованни Баптиста Монтини — заместителем по общим делам, и в таком качестве, после избрания в 1939 г. нового Папы, эти их должности получили официальное подтверждение. Пий XII после смерти в 1944 г. кардинала-государственного секретаря Луиджи Мальоне не назначил нового государственного секретаря, поэтому и Монтини, и Тардини подчинялись непосредственно Папе.

²⁶ OSZKK. F. 216. 19. 6. e. Fol. 300–303. Дневник иезуита о. Т. Надя, Рим, 23.X.1945 г.; Ibid. 48. 6. e. Fol. 5. «Отчет о результатах моего второго пребывания в Риме (11.X. — 19.XI.1945 г.)», Рим, 21.XI.1945 г. (подпись: «Alessandro» [о. Тёхётём Надь. — M.B.], адресовано примасу Й. Миндсенти).

²⁷ PIL. F. 274. 7/247. 6. e. Fol. 39–42.

²⁸ ÁBTL. 3.1.9. V-700/27. 247. Письмо Й. Миндсенти к председателю правительства З. Тильди. Эстергом, 15.XII.1945 г. (машинописная копия). Рукописный черновик письма см.: ÁBTL 3.1.9. V-700/32. 1; ÁBTL 3.1.9. V-700/27. 246.; V-700/32. 4. [11.]. N. 4045/1945. Письмо Й. Миндсенти к министру иностранных дел Я. Дёндёши, Будапешт, 20.XII.1945 г. (машинописная копия).

²⁹ Цитируется по протоколу заседания епископской конференции, созванной 20 декабря 1945 г.; пункт 2 в повестке дня. См.: A magyar katolikus püspökkári tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1945–1948 között / Szerk. M. Beke. Köln; Bp., 1996. 65. old.

³⁰ Тому уже был пример, когда после того как в 1929 г. нунций Пачелли покинул свой пост, старейшим послом стал представитель СССР Крестинский. После назначения нового нунция возник вопрос, можно ли его считать *decanus natus*, с чем не соглашались Япония и СССР. Пикантность ситуации придавало то обстоятельство, что родину претендовавшего на дуайенство советского посла не признавал целый ряд стран, чьи представители были аккредитованы в Германии. См.: A vatikáni magyar követ jelenti... / Összeáll. és bev. B. Lőrincz Zsuzsa. Bp., 1969, 195. old.

³¹ Österreichisches Staatsarchiv, Wien (далее — ÖStA). Archiv der Republik (далее — AR). Bundesministerium für Auswärtige Angelegenheiten. Sektion II-pol. Zl.137/1946. Реляция австрийского посла в Будапеште союзническому министру иностранных дел Карлу Груберу. Будапешт, 6.V.1946 г.

³² MNL OL. XIX-J-1-u. Gyöngyösi János íratai. 6. 6. e. (24. d.). «Заметки министра иностранных дел Дёндёши». Запись о визите итальянского поверенного в делах Аугусто Асетти, Будапешт, 23.X. 1946 г.

- ³³ OSZKK. F. 216. 20. б. е. Fol. 21. Дневник о. Т. Надя, 6.IX.1946 г.
- ³⁴ Ibid. Fol. 45. Дневник о. Т. Надя, 18.IX.1946 г.
- ³⁵ ÁBTL. 3.1.9. V-700/13. N. 3521/1947. Fol. 22. Письмо Й. Миндесенти к Пию XII, Эстергом, 30.V.1947 г. (на венгерском языке, машинописный чистовик, без подписи). Перевод на латынь см.: Ibid. Fol. 23–24.
- ³⁶ MNL OL. XIX-J-1-j. Vatikán-IV-14. 258/pol. res./1947. 1. д. Запись римско-католического посла и полномочного министра Иштвана Кертеса о римской миссии университетского ректора Л. Тота (оригинал, подписан, без даты), [июнь 1947 г.].
- ³⁷ ÖStA. AR. Bundesministerium für Auswärtige Angelegenheiten, Sektion II-pol. Zl. 50-Pol/47. Реляция австрийского посла при Святом Престоле К. Грубера союзническому министру иностранных дел, Рим, 25.VI.1947 г.
- ³⁸ Протокол епископской конференции, созванной 14.VIII.1947 г., выступления кардинала архиепископа Й. Миндсенти цит. по: A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története. 232. old.
- ³⁹ MNL OL. XIX-J-1-j. Vatikán-IV-14–258/pol.-1947. 1. д. «Сношения Венгрии с Ватиканом». Приложение к реляции Л. Тота [Рим. 16.VI.1947 г.].
- ⁴⁰ Ibid. Реляция венгерского посла в Риме Л. Велича министру иностранных дел Эрику Мольнару, Рим, 7.XI.1947 г.
- ⁴¹ Ibidem.
- ⁴² АВПРФ. Ф. 077. Оп. 28. П. 125. Д. 6. Л. 100. Цит. по: Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX в. / Под ред. Т. В. Волокитиной, Г. П. Мурашко, А. Ф. Носковой. М., 2008. С. 543.
- ⁴³ АВПРФ. Там же. Л. 100–102; Власть и церковь. С. 543.
- ⁴⁴ MNL OL. XIX-J-1-j. Vatikán-IV-14/1960–63. 2. д. N. 001/98. «Сношения Венгрии с Ватиканом, 1963 г.». Приложение к реляции венгерского посла в Вене, Будапешт, 27.IV.1963 г.

A. С. Стыкалин

ИЗ ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ВЛАСТИ И ЦЕРКВИ В ПОСЛЕВОЕННОЙ ВЕНГРИИ. КАРДИНАЛ МИНДСЕНТИ В СОБЫТИЯХ 1956 Г.*

Внимание исследователей неоднократно привлекала политическая деятельность Венгерского кардинала Йожефа Миндсенти и, в частности, в дни восстания осени 1956 г. — мощнейшего в послевоенной Восточной Европе вплоть до 1989 г. оппозиционного выступления, которое в течение считанных дней разрушило все структуры правящего коммунистического режима в центре и на местах и создало очаг крупномасштабного, упорного повстанческого сопротивления частям Советской армии, вмешавшейся в конфликт. Предметом исследований среди прочего становилось развернутое программное выступление Миндсенти по радио. Харизматичный глава венгерской католической церкви стоял перед микрофоном вечером 3 ноября, в 20.00, в канун решающего наступления советских войск, свергнувших на рассвете 4 ноября неконтролируемое Москвой правительство Имре Надя и приведших к власти лояльное руководству СССР правительство Яноша Кадара, готовое жесткими методами при помощи извне «навести порядок», восстановив монопольное правление компартии. Через несколько часов кардинал найдет убежище в американском посольстве в Будапеште, где проведет 15 лет (!).

Большой международный резонанс, который получило программное выступление венгерского кардинала, вполне объясним. Ведь кардинал Миндсенти, находившийся с конца 1948 г. под арестом вплоть до восстания осени 1956 г., был не только легитимным главой венгерской католической церкви, но и влиятельным политическим деятелем, представлявшим силы, особенно непримиримые к коммунистическому режиму, установившемуся в Венгрии в конце 1940-х гг. при советской поддержке. Его фигура в определенной мере символизировала сопротивление венгров коммунистической диктатуре. После нашумевшего открытого судебного процесса 1949 г., приговорившего кардинала к пожизненному заключению на основании, главным образом, вымыщенных обвинений, имя Миндсенти было широко известно в мире. Совершенно понятно, что его развернутое, программное выступление по радио, сделанное вскоре после освобождения и возвращения к своим пастырским обязанностям, привлекло огромное внимание в самой Венгрии

* Работа выполнена в рамках проекта «Советско-югославский конфликт и страны “народной демократии”. 1948–1953», поддержанного РГНФ. Грант 12–01–00125 (руководитель А. С. Аникеев).

и широко комментировалось за ее пределами. Будучи важным программным документом венгерской революции, оно в наиболее концентрированной форме артикулировало требования консервативных сил, стоявших в те драматические дни на правом фланге политической жизни страны. Пожалуй, как ни один другой документ «будапештской осени», выступление Миндсенти породило немало мифов, домыслов и спекуляций в политико-пропагандистской литературе 1950-х — середины 1980-х гг., в искаженном свете представлявшей историю венгерского восстания. Один из наиболее распространенных мифов заключался в том, что глава венгерского католицизма якобы выступил за ревизию границ в Дунайском регионе, акцентировав внимание на несправедливом характере Тrianонского мирного договора 1920 г., а это напрямую задевало интересы соседних Чехословакии, Югославии и Румынии. Развеять этот и другие мифы позволит внимательное изучение этого документа в контексте всей общественно-политической деятельности венгерского кардинала, особенно в период кризиса осени 1956 г.

Для того, чтобы лучше представлять себе неоднозначность фигуры Йожефа Миндсенти (1892–1975), человека твердого и бескомпромиссного в своих убеждениях, необходимо знать основные вехи его биографии¹. Выходец из довольно бедной мелкобуржуазной семьи Йожеф Пем, получивший при рукоположении в сан священника церковную фамилию Миндсенти (в буквальном переводе на русский язык: Всехсвятский), сделал в эпоху Хорти неплохую карьеру — к началу 1940-х гг. достиг положения епископа. Человек, известный аскетическим образом жизни, в период службы в Залаэгерсеге он вместе с тем уделял большое внимание именно благотворительной деятельности церкви — больницам, приютам и т. д. Будучи веспремским епископом, довольно смело и независимо вел себя в период нацистской оккупации Венгрии (с 19 марта 1944 г.) и террора, развязанного крайне правой силой — нилашистами, пришедшими к власти в середине октября того же года. Так, Миндсенти был едва ли не единственным иерархом венгерской католической церкви, оказавшим реальное сопротивление властям, пытавшимся экспроприировать церковное имущество на нужды армии. Он, в частности, направил меморандум протеста лидеру нилашистов Салаши. В ноябре 1944 г. был арестован, после попыток воспрепятствовать размещению солдат в своем епископском дворце, и до начала апреля 1945 г. находился в г. Шопроне на крайнем западе Венгрии в заключении². Благодаря проявленному мужеству и непреклонности убеждений Миндсенти пользовался в 1945 г. авторитетом в широких кругах венгерского общества, в том числе среди членов партий левой ориентации. В знак уважения к нему правительство левоцентристской коалиции при осуществлении аграрной реформы 1945 г. оставило во владении веспремского епископата земельные угодья. Вопреки этому жесту Миндсенти, став в октябре 1945 г. главой (примасом) венгерской католической церкви, архиепископом эстергомским, и получив через несколько месяцев от Ватикана кардинальский сан, отнюдь не пошел на сближение с новыми властями. Он выступил не только решительным оппонентом социалистической перспективы развития, но и противником далеко идущей модернизации существующей политической системы. Так, зимой 1946 г. Миндсенти, известный своими легитимистскими (т. е. в сущности прогабсбургскими) убеждениями, пытался опровергнуть провозглашение Венгрии республикой. Особенно решительно кардинал протестовал

против ущемления позиций церкви в духовной жизни. Национализация 20 июня 1948 г. 6 500 школ, находившихся в ведении церковной администрации, была осуществлена вопреки его жесткому противодействию; именно на июнь 1948 г. пришелся пик остройшего противоборства церкви и власти³.

Надо помнить, однако, и о другом. Выступая на политической арене Венгрии с правых позиций и жестко оппонируя любым попыткам властей ограничить позиции церкви в экономической и духовной жизни, кардинал Миндсенти вместе с тем проявил гуманизм в отношении некоторых несправедливо притесняемых категорий населения. В частности, венгерских немцев, которых после 1945 г. собирались в массовом порядке насильственно депортировать из страны⁴. У советских эмигрантов, посещавших Венгрию в первые послевоенные годы, складывалось впечатление не только об активности венгерской католической церкви в деле послевоенного восстановления страны, но и о ее широкой общественной поддержке⁵.

Необходимо представлять себе масштабы влияния венгерской католической церкви на общественную и культурную жизнь страны, и не в последнюю очередь ее экономического влияния до 1945 г., а отчасти даже и до 1948 г. Правоавторитарный хортистский режим, установившийся в результате свержения Венгерской Советской республики 1919 г., с первых лет своего существования стремился активизировать деятельность «исторических» церквей Венгрии — католической (к которой было официально приписано более 65% населения), а также протестантских (кальвинистской и лютеранской). Цель, которая преследовалась этой политической, четче других сформулировал в начале 1920-х гг. министр просвещения и культуры граф К. Клебельсберг: «Борьба идет между церковью и социализмом... В этой связи на венгерские церкви ложится громадная ответственность. Только сильная церковь сможет поставить преграды на пути дехристианизации человеческого духа. Беда, если церковь не выдержит испытания, проиграет в схватке с социализмом за умы людей. Именно это случилось, как мы знаем, в России... Мы должны дать нашей церкви всю ту поддержку, которая ей необходима от нас для успеха в этой борьбе»⁶.

В межвоенный период в Венгрии существовало около 1500 различных религиозных организаций (от культурных, благотворительных обществ и христианских профсоюзов до политических объединений ярко выраженной консервативной направленности). В них состояло до 15% всех католиков. В 1920–1930-е гг. в стране имелось столько же монастырей, сколько их было в эпоху австро-венгерского дуализма, хотя территория венгерского государства по итогам Трианонского мирного договора 1920 г. уменьшилась втрое. Глава католической церкви (примас) обладал правом накладывать вето на принятие любого закона, касающегося деятельности клира, существовала также практика предварительного ознакомления епископата со всеми проходившими через парламент законопроектами. Епископы и другие высокие церковные иерархи (католики и протестанты) автоматически входили в верхнюю палату венгерского парламента. Идеологи консервативного хортистского режима пытались именно на христианском фундаменте возводить свои системы взглядов, неизменно облекали их в христианские одежды. Функцию официальной идеологии в Венгрии эпохи хортизма на протяжении по меньшей мере полутора десятилетий пыталась выполнять так наз. «христианско-национальная» доктрина,

которой был придан межконфессиональный характер. Господствующим направлением официозной художественной культуры становится необарокко, широко эксплуатировавшее христианскую символику.

Довольно сильны были позиции «исторических» церквей в экономической жизни. Так, католической церкви принадлежало более 15 % всех земельных угодий, 5 банков, многочисленные предприятия легкой промышленности, одна треть всех учреждений здравоохранения и социального обеспечения. Особенно велика была роль церквей в управлении школьной системой: до 1948 г. в ведении церковных администраций находилось 67 % начальных школ, половина гимназий, 80 % средних педучилищ, ряд вузов⁷.

В конце 1930-х — начале 1940-х гг. значительная часть католического клира сопротивлялась усилиению влиянию праворадикальных сил на венгерскую политическую жизнь, выступала за сохранение консервативного статус-кво, против реформ политической системы, в соответствии с современными германскими образцами, и введения антисемитских законов. В 1944 г., в черные дни Холокоста, некоторые священнослужители прятали евреев, подвергая тем самым себя серьезной опасности. Как бы там ни было, христианский консерватизм не сумел стать той духовной силой, которая смогла бы в 1930-е гг. установить преграду на пути все большего сближения хортристской Венгрии с нацистской Германией. Оказавшись во враждебном окружении стран Малой Антанты, создававших защитные механизмы против венгерского ирредентизма, Венгрия уже с конца 1920-х гг. все больше ориентировалась в своей внешней политике сначала на Италию, а затем на Германию, как и она сама, глубоко неудовлетворенную Версальской системой и жаждавшую реванша. Все это не могло не привести хортристский режим к бесславной кончине.

После войны коалиционные левоцентристские правительства взяли курс на ограничение политической и экономической деятельности церквей, воспринимавшихся ими как оплот реакции. По справедливому замечанию крупного венгерского историка и общественного деятеля консервативно-антифашистской ориентации Дюлы Секфю (в 1946—1948 гг. посла Венгрии в СССР), закостеневший в своей неизменности венгерский католицизм, которому не удалось сплотить против гитлеризма широкий фронт, не казался в новых условиях надежным партнером⁸. В результате антифеодальной аграрной реформы 1945 г., проводившейся под руководством министра земледелия коммуниста Имре Надя, католический клир безвозмездно лишился более 90 % своих земельных владений. Епископат воспринял это stoически. «Давайте помолимся за то, чтобы успехи новых владельцев смогли бы утешить служителей церкви, понесших утраты», — говорилось в послании к священнослужителям от 24 мая 1945 г.⁹ Многочисленные школы, находившиеся в ведении церковной администрации, благотворительные учреждения, монастыри, служители церковных приходов лишились большей части средств к существованию в тот момент, когда в условиях послевоенной разрухи компенсировать утраты было совершенно нечем. К тому же летом 1946 г. по обвинениям в способничестве реакции было распущено большинство организаций светских католиков. Однако ведущее положение церквей в управлении школьной системой сохранялось до лета 1948 г., до сентября 1949 г. существовало обязательное обучение в школах основам религии. Довольно сильны были позиции церквей и в сфере массовой

коммуникации — на церковные издания приходилось до 10 % общего тиража газет и журналов Венгрии.

В течение 1947—1948 гг. успех во внутриполитической борьбе сопутствовал коммунистической партии. Хотя она получила на относительно свободных парламентских выборах в ноябре 1945 г. всего 17 % голосов, но с самого начала овладела ключевыми позициями в силовых структурах. Фактором, несомненно усилившим реальный политический вес ВКП, было покровительство со стороны контролируемой СССР Союзной контрольной комиссии, функционировавшей до подписания в 1947 г. мирного договора с Венгрией. Весной 1947 г. коммунисты ловко использовали в борьбе за власть дело об антиреспубликанском заговоре, обвинив в причастности к нему группу руководящих деятелей наиболее влиятельной в стране партии мелких сельских хозяев (ПМСХ) и добившись в конце мая отставки премьер-министра Ференца Надя. Значительно укрепив свои позиции в новом правительстве, сформированном по итогам сопровождавшихся фальсификациями парламентских выборов в августе 1947 г., коммунисты предприняли решающее наступление на оппонентов. К концу зимы 1949 г. из политической жизни Венгрии была полностью вытеснена оппозиция, установлена монопольная власть Венгерской партии трудящихся (ВПТ), образованной летом 1948 г. в результате объединения компартии и левой социал-демократии. По мере перерастания режима антифашистской коалиции в коммунистическую диктатуру сталинского типа конфронтация между церковью и властью заметно усиливалась, что проявилось и в повышении градуса антицерковной риторики прокоммунистической прессы. К концу 1948 г., когда позиции правых партий в венгерском парламенте были окончательно подорваны, именно католический епископат становится усилиями Миндсенти и его окружения самым мощным в стране центром антикоммунистической оппозиции. Это не могло не вызвать реакции властей, арестовавших кардинала 26 декабря 1948 г., сразу после Рождества, в его эстергомской резиденции.

В феврале 1949 г. кардинал Миндсенти предстал перед судом. В традициях показательных процессов сталинских времен ему инкриминировались ложные обвинения — в попытках реставрации власти Габсбургов в Венгрии, шпионаже в пользу США и т. д. Однако в качестве оснований для выдвижения обвинений послужили не только вымышленные связи Миндсенти¹⁰, но и его реальные контакты с американской миссией в Будапеште. Были использованы и связи кардинала с главой венского императорского дома Отто Габсбургом и его окружением — еще в 1943 г., в бытность веспремским епископом, Миндсенти собирая в Западной Венгрии подписи за восстановление полноценной монархической власти, за что впал в немилость регента Хорти, в 1921 г. объявившего о лишении Габсбургов прав на венгерский трон. На процессе, проходившем 3—8 февраля 1949 г., было зачитано письмо Миндсенти американскому посланнику от 31 августа 1947 г., в котором содержалась просьба не возвращать правительству Венгрии важнейшей национальной реликвии, короны «святого Иштвана», попавшей в руки американцев на завершающем этапе войны, а отправить ее на хранение в Ватикан.

Процесс по делу Миндсенти проходил на фоне острого советско-югославского конфликта, инициированного Сталиным в 1948 г., и стал одним из проявлений массированной кампании по разоблачению классового врага, развернувшейся

в Венгрии под непосредственным влиянием этого конфликта. Министр иностранных дел Венгрии коммунист Ласло Райк дал в дни суда над Миндсенти пресс-конференцию для иностранных журналистов, на которой гневно разоблачал пропаганду Ватикана против стран народной демократии. А в сентябре он сам предстал перед судом по сфабрикованному делу, имевшему однозначно антиюгославскую направленность. 15 октября того же года Миндсенти внимательно наблюдал за его казнью из окна своей тюремной камеры.

С февраля 1949 г. Миндсенти, приговоренный к пожизненному заключению, находился в тюрьме. При том, что бескомпромиссность кардинала вызывала неоднозначное отношение в венгерском обществе (в том числе среди священнослужителей), жестокая расправа над главой католической церкви Венгрии и связанная с этим массированная пропагандистская кампания задели религиозные чувства миллионов венгров и скорее способствовали повышению популярности Миндсенти¹¹.

После устранения Миндсенти католические иерархи пошли на вынужденные уступки. Летом 1950 г. было подписано соглашение между католической церковью и государством, в соответствии с которым власть обязалась обеспечить необходимые условия для отправления религиозного культа в обмен на жесткое требование политической лояльности¹². Церковь оказалась в полной финансовой зависимости от государства, ее экономическое влияние было совершенно подорвано; начиная с лета 1948 г., были отобраны находившиеся под ее контролем учреждения здравоохранения и социального обеспечения (дома приюта для престарелых и т. д.). Закрылись многие монастыри. В ведении клира был оставлен самый минимум учебных заведений¹³. Какая-либо внерелигиозная (в том числе благотворительная и просветительская) деятельность церкви нещадно пресекалась. В последующие годы соглашение постоянно нарушалось, религиозные свободы верующих ущемлялись, а подписавший соглашение епископ Й. Грес, после ареста Миндсенти исполнявший обязанности примаса, разделил судьбу своего кардинала, оказавшись в 1951 г. на скамье подсудимых, — властям не нравилась его пассивность в мобилизации священнослужителей на участие в движении сторонников мира, контролируемом Москвой (выйдя на свободу, он вновь приступил к своим обязанностям в мае 1956 г.).

Принятый еще в 1946 г. закон о защите республики и конституционного строя был использован властями для юридического обоснования репрессивных мер — в 1949—1950 гг. были ликвидированы все до тех пор сохранявшиеся легальные общества светских католиков; начиная с 1946 г., по обвинениям (как правило, вымысленным) в причастности к разного рода антигосударственным заговорам были арестованы и осуждены около 100 католических, десятки протестантских священников, в том числе епископы. Выносились даже смертные приговоры.

Ограничение деятельности церквей отнюдь не исключало, впрочем, использования лояльно настроенных священнослужителей в качестве инструмента конфронтационной в отношении Запада внешней политики — такова была в конце 1940-х — начале 1950-х гг. общая линия в странах советской сферы влияния, санкционированная Сталиным¹⁴. Делалась ставка на раскол духовенства, политика нейтрализации священников сменилась попытками властей заставить часть из них

играть по продиктованным сверху правилам. Официальной поддержкой властей пользовалось инициированное в 1950 г. государством и непризнанное Ватиканом движение священнослужителей за мир (аналогичные движения существовали и в других странах «народной демократии»). Священники, к нему примыкавшие, зачастую видели в этом гарантуя своего выживания в тяжелых условиях, а иногда попросту способ получения средств от местных органов власти на ремонт храмов. Однако в реальности произошел, как и в других странах советской сферы влияния, раскол в церковной среде: властям удалось превратить часть клира в послушное орудие осуществления своей репрессивной внутренней и просоветской внешней политики. Определенное смягчение прежней жесткой линии в отношении католической иерархии произошло лишь в 1953 г., когда во главе правительства встал (и находился до весны 1955 г.) «правый уклонист» Имре Надь, начавший курс на либерализацию режима¹⁵. Это сказалось (хотя и далеко не сразу) и на положении Миндсенти, который был переведен в 1955 г. под домашний арест.

В обстановке общественно-политического подъема, сложившейся в Венгрии под влиянием XX съезда КПСС (февраль 1956 г.), происходит заметная активизация католической церкви. Встречаясь с советскими дипломатами, работники аппарата ВПТ говорили им о переполненных церквях, о том, что священники стали смелее выступать с критикой в адрес властей, о том, что церковь, продолжавшая владеть немалыми культурно-историческими ценностями (памятниками архитектуры, музеинными и книжными собраниями, архивами), в условиях смягчения внутренней политики пытается активнее заниматься культурно-просветительской деятельностью¹⁶. Уроки закона божьего к осени 1956 г. посещало 30–40 % детей, в том числе дети членов партии (переставших в изменившихся условиях придавать значение получаемым за это, а также за соблюдение обрядов крещения и т. д., формальным партийным взысканиям). Представители церкви обращались к государству с требованием увеличить тиражи церковных газет, разрешить функционирование юношеских организаций. Не дожидаясь позвolenия властей, церковные круги создавали для молодежи спортивные секции, для женщин курсы шитья и т. д., привлекавшие немалое количество участников. Сохранявшиеся у церкви богатые библиотеки (например, протестантская библиотека в Дебрецене), архивные собрания, музейные коллекции (в частности, эстергомская картинная галерея) все шире раскрывали двери перед светскими посетителями. В г. Эгере, одном из католических центров Венгрии, широко было отмечено столетие местной базилики — после 1948 г. страна не видела многотысячных религиозных шествий. Довольно заметным было участие католической церкви и в прошедших в августе 1956 г. торжествах по случаю 500-летия победы венгерского войска под командованием Яноша Хуняди над османами в битве у Белграда (историческое венгерское название — Нандорфехервар).

Если Миндсенти, находившийся под домашним арестом, продолжал занимать непримиримые позиции в отношении коммунистического режима, то большинство католических епископов выражало готовность к диалогу с властями, рассчитывая в новых условиях на уступки в пользу католиков¹⁷. Надежды не были беспочвенными: 10 лет ограничений и преследований католической церкви только способствовали повышению ее престижа как социально-политического института в глазах многих венгров, отнюдь не только активных участников католических движений¹⁸.

23 октября 1956 г. многотысячная демонстрация в Будапеште (к проведению которой представители церкви не имели ни малейшего отношения) переросла в мощное вооруженное восстание, приведшее в течение нескольких дней к распаду всей системы власти. Советское военное вмешательство лишь подлило масла в огонь вооруженной борьбы¹⁹. Уже в первые дни драматических октябрьских событий народные депутатии, посещавшие вернувшегося к власти премьер-министра Имре Надя, выступали с требованием освобождения Миндсенти из-под домашнего ареста. Призывы к освобождению Миндсенти и возвращению его в свою архиепископскую резиденцию в Эстергоме звучали на стихийных уличных митингах, а также нашли отражение в резолюции самопровозглашенного национального комитета Чепеля (рабочий район на юге Будапешта), в программных документах возрождавшейся в конце октября партии мелких сельских хозяев, других политических сил²⁰. 30 октября влиятельнейший министр нового правительства, деятель партии мелких сельских хозяев Золтан Тилди (в прошлом протестантский священник, он в 1945–1946 гг. в течение ряда месяцев был премьер-министром, а затем, после провозглашения в феврале 1946 г. Венгерской республики, до 1948 г. ее президентом) на встрече с депутатами рабочих заявил, что не видит препятствий для возвращения Миндсенти в Эстергом, где он мог бы после длительного перерыва вновь приступить к выполнению обязанностей примаса венгерской римско-католической церкви, внеся посильный вклад в стабилизацию положения в стране²¹. Как раз за 2 дня до этого, 28 октября, в Польше по инициативе обновленного руководства ПОРП во главе с В. Гомулкой был выпущен на свободу другой харизматический католический лидер — кардинал Стефан Вышиньский. Прибыв в Варшаву, он выступил с призывом к консолидации польской нации в условиях охватившего страну внутриполитического кризиса. Очевидно, в окружении венгерского премьер-министра Имре Надя существовали расчеты на то, что и Миндсенти, подобно Вышиньскому, смог бы сделать заявление в интересах нового правительства. Эти расчеты, однако, не оправдались.

Уже 30 октября кардинал был освобожден своей охраной из-под домашнего ареста. После этого он прибыл не в Эстергом, находящийся на венгерско-чехословацкой границе, а в Будапешт, где разместился в будайской крепости, неподалеку от королевского дворца, в большом особняке, принадлежавшем до 1948 г. венгерской католической церкви. Проезд кардинала Миндсенти по столице в бронемашине, ведомой хотя и офицером Венгерской народной армии, но выходцем из старинного аристократического рода А. Палинкашем-Паллавичини, был встречен овациями толпы²². Освобождение главы венгерской католической церкви было с энтузиазмом воспринято широкими массами, что нашло отражение в свободной прессе тех дней, резолюциях многих собраний, заявлениях представителей разных политических сил.

В Будапеште Миндсенти сразу же включился не только в церковную, но и в политическую жизнь, пять дней его пребывания на свободе (30 октября — 3 ноября) были предельно насыщенными²³. В одной из первых подписанных после освобождения директив примас венгерской католической церкви отстранил от выполнения своих пастирских функций более 50 священнослужителей, активистов прокоммунистического движения священников за мир (кстати сказать, требования об их отстранении звучали и снизу).

Среди многочисленных партий, формировавшихся с конца октября после провозглашенной правительством Имре Надя свободы политических объединений, были и партии, ставившие во главу угла христианские ценности. В их программных декларациях (в целом довольно умеренных) фигурировали среди прочего требования о восстановлении христианских обществ, о расширении культурно-просветительской деятельности церквей, даже о пересмотре в пользу церкви школьной реформы 1948 г.; вместе с тем речь, как правило, не шла о возвращении ей земельной собственности, отобранный в ходе аграрной реформы весной 1945 г.²⁴ Некоторые политики правохристианского направления поднимали Миндсенти в качестве своего знамени, в определенных, впрочем, весьма маргинальных кругах получила хождение идея о том, чтобы избранное вследствие свободных выборов Национальное собрание поручило бы именно ему сформировать новое правительство²⁵. Это означало, что силы правой ориентации, пытавшиеся встать в оппозицию Имре Надю и создаваемому им правительству левоцентристской коалиции, увидели альтернативу в выдвижении кардинала на пост премьер-министра. Проект этот не получил, однако, поддержки самого главы венгерской римско-католической церкви. Принимая 2 ноября ряд деятелей, стремившихся возродить демократическую народную партию (в 1940-е гг. придерживавшуюся христианско-демократической ориентации), Миндсенти дистанцировался от них, сославшись на свой надпартийный статус²⁶. Предложение ряда сторонников о выдвижении своей кандидатуры на пост премьер-министра кардинал однозначно отверг и таким образом сделал шаг к пресечению процесса складывания политической оппозиции вокруг собственной персоны.

Тем не менее в более левых кругах существовали серьезные опасения именно такого развития событий. Видная деятельница венгерской социал-демократии, в 1948–1956 гг. находившаяся в опале, Анна Кетли выехала в начале ноября в Вену для участия в работе сессии Социнтерна. В своем выступлении перед западноевропейскими единомышленниками Кетли выражала озабоченность в связи с политической активизацией известного своей непримиримостью, жесткостью и глубоко консервативными убеждениями кардинала Миндсенти²⁷. При том, что даже в наиболее консервативных христианских политических кругах, желавших видеть кардинала в роли премьер-министра, не получили распространения требования радикального пересмотра системы собственности, Д. Келемен, избранный первым секретарем руководства возрождающейся социал-демократической партии, 2 ноября в беседе с послом Югославии в Венгрии Д. Солдатичем называл ближайшей перспективой для своей партии острую борьбу с той политической силой, которую поддержит и за которой будет стоять Миндсенти²⁸. Речь шла отнюдь не только о партиях христианского направления. Многие священники на местах ориентировались прежде всего на партию мелких сельских хозяев, которая в силу сложившихся традиций могла рассчитывать на более широкую общественную поддержку, особенно в сельской местности. Они принимали участие в создании ее первичных парторганизаций, иногда придавая их деятельности ярко выраженный оппозиционный прежней власти и коммунистам характер. В рамках ПМСХ духовенство тяготело, как правило, к правому крылу возрождающейся партии. Вместе с тем роль священников в событиях не следует преувеличивать. Большинство из них вело себя

довольно осторожно, в повсеместно возникавших национальных и революционных комитетах служители культов встречались довольно редко.

Хотя Миндсенти не связал себя напрямую с какой-либо определенной политической силой и не имел непосредственного отношения к созданию партий христианской ориентации, его активность вызывала тем большую обеспокоенность на левом фланге политической жизни Венгрии, что кардинал совсем не отказался от роли духовного лидера не только антикоммунистической, но — шире — антисоциалистической оппозиции. Об этом говорило его насквозь пронизанное политическими мотивами радиовыступление 3 ноября. Вообще выступления Миндсенти в те дни были характерными программными документами именно право-консервативного фланга на политической арене Венгрии, свидетельствовавшими не только о прежней бескомпромиссности кардинала в неприятии коммунистического режима, но вместе с тем об учете им геополитических реалий, а с другой стороны, о его чуткости к настроениям, социальным и политическим требованиям масс, о готовности, не поступившись принципами, вместе с тем до известной степени откорректировать свою позицию с учетом этих настроений.

Первое краткое выступление Миндсенти по радио состоялось еще 1 ноября. В тот же день правительство на своем заседании поручило вице-премьеру З. Тилди и заместителю министра обороны П. Малетеру встретиться с Миндсенти и уговорить его сделать «заявление в поддержку восстановления мира и порядка, а также в поддержку правительства»; независимо от них переговоры с кардиналом должен был провести председатель Президиума ВНР И. Доби²⁹. Тогда же, 1 ноября, Тилди и Малетер посетили кардинала в его будапештской резиденции. Отдав дань уважения своему собеседнику, правительственные эмиссары попросили его высказаться за восстановление мира и порядка, прекращение забастовок. Обещали содействовать возвращению католической церкви части недвижимой собственности, ранее ей принадлежавшей, а также передаче ей здания, где до конца октября 1956 г. находилось госуправление по делам церквей. О каком-либо выступлении непосредственно в поддержку нового правительства речи не шло³⁰. Своеобразным ответом на эту просьбу явилась развернутая, в полном смысле этого слова программная речь Миндсенти, произнесенная вечером 3 ноября, транслировавшаяся по радио и привлекшая огромный интерес общественного мнения.

С самого начала кардинал во избежание любых кривотолков, связанных с выявлением его нового политического лица, заявил, что ему порывать с прошлым нет необходимости. Происходящее в Венгрии Миндсенти принципиально считал не революцией (в силу марксистских коннотаций этого термина он был неприемлем для убежденного и последовательного консерватора³¹), а освободительной борьбой, продолжением многовековой традиции борьбы венгров за свободу, во имя полнокровного национального развития.

Во внешнеполитической части своего выступления Миндсенти акцентировал желание венгров «жить в дружбе со всеми народами и странами». Не только соотечественникам, но и их ближайшим соседям, опасавшимся активизации в Венгрии ирредентистских настроений и возрождения территориальных претензий к другим государствам, были адресованы слова о необходимости пересмотра «старого национализма», о том, что национальное чувство, расцветающее «в сфере культурных

ценностей, составляющих общую сокровищницу народов», должно стать «залогом мирного сосуществования на фундаменте истины». Кардинал то и дело возвращался к пониманию национализма как исключительно культурного феномена, тем самым снова отмежевываясь от требований пересмотра трианонских границ Венгрии, характерных для венгерского консервативного политического сознания межвоенной эпохи.

«В настоящей, а не искусственно провозглашенной дружбе», во взаимоуважении Венгрия, по заверениям Миндсенти, хотела бы жить не только с соседями, но и со сверхдержавами — в равной мере с США и СССР. В тот день, когда кардинал стоял перед микрофоном, по стране распространялись сообщения о вводе на венгерскую территорию новых военных соединений из СССР, правительство И. Надя еще 1 ноября обратилось в ООН с просьбой о поддержке в защите венгерского суверенитета. Миндсенти отдавал себе отчет в том, что положение Венгрии «решающим образом зависит от того, как намерена поступить двухсотмиллионная русская империя с военной силой, находящейся в наших границах». Глава венгерской католической церкви пытался заверить Москву, что, став нейтральной страной, Венгрия не даст «русской империи» поводов для кровопролития. Но не возникает ли у руководителей СССР мысль, что «мы проникнемся к русскому народу куда большим уважением, если он не будет держать нас под игом?» — задавал свой риторический вопрос венгерский кардинал.

С точки зрения внешней политики выступление свидетельствовало о достаточно реалистическом понимании расклада сил на международной арене, адекватном представлении о существующем «поле маневров» для маленькой Венгрии, граничащей с СССР. В речи кардинала не было ничего оскорбительного, способного задеть самолюбие советских лидеров. Что же касается внутриполитической части выступления Миндсенти, то она оказалась более спорной и потенциально конфликтной, поскольку содержала ряд положений, способных вызвать острые возражения и недовольство, в частности, на левом фланге венгерской политической жизни.

Перейдя к характеристике внутреннего положения страны, кардинал справедливо обратил внимание на опасность экономической катастрофы и всеобщего голода, вызванную резким падением производства после начала восстания 23 октября. Он призвал народ незамедлительно взяться за восстановительные работы. Решение задач, стоявших на повестке дня, требовало, по его мнению, консолидации нации во имя жизни и заботы о хлебе насущном, никак нельзя было себе позволить, чтобы на первый план вышли межпартийные склоки и раздоры. В этой своей части выступление Миндсенти удивительным образом перекликалось с тем, что говорили и писали в те дни люди довольно далекие от него в политическом плане³².

Вместе с тем, заявив, что режим насилия выстраивался начиная не с 1948 г. (года установления монопольной власти коммунистов), а уже с 1945 г., кардинал навел на резкость свои разногласия с теми левыми антисталинистами настроенными политиками, которые, независимо от партийной принадлежности, призывали к восстановлению левоцентристской коалиции 1945–1948 гг. Миндсенти требовал проведения свободных от злоупотребления выборов под международным контролем, всячески подчеркивая при этом свою внепартийность, надпартийность своего статуса.

Кардинал конкретизировал свою программу, которая, при всей устойчивости его политического лица последовательного консерватора, была, как оказалось, не чужда отдельным положениям христианско-демократической и даже христианско-социалистической доктрины — тезисы о предпочтительности бесклассового общества (!), развитии демократических традиций, о том, что частная собственность должна быть «разумно и справедливо ограничена социальными интересами» (!). Заявив, что не является противником исторически оправдываемого прогресса и «здорового развития во всех областях», Миндсенти к этому, как и подобает убежденному консерватору, не преминул добавить, что «венгерский народ считает естественной заботу об учреждениях с богатыми традициями и большими заслугами».

Подчеркнув свой особый общественный статус и внепартийность своего положения, кардинал вместе с тем довольно резко отмежевался от формировавшегося с конца октября коалиционного левоцентристского правительства во главе с коммунистом Имре Надем — причислив его членов, судя по контексту, к наследникам свергнутого венгерским народом режима, теперь клеймящим «раскаленным клеймом отрицания, презрения, позора и осуждения каждую его частицу». Не ограничившись неоднократно повторенными уничижительными откликами о наследниках рухнувшего режима³³, кардинал затронул вопрос и о привлечении к персональной ответственности всех, кого следует привлечь за свои неправедные действия. В соответствии с законом, т. е. через независимые и надпартийные суды (мести по личным мотивам он призывал всячески избегать). В качестве информации для шести с половиной миллионов венгерских католиков он добавил, что по линии церкви уже ликвидируются «все следы насилия и обмана, свойственных рухнувшему режиму». Этот тезис вызвал в обществе разноречивые толкования: имел ли кардинал в виду только уже начавшееся отстранение от своих приходов священников, запятнавших себя слишком тесным сотрудничеством с режимом, или нечто большее, т. е. по сути дела готовящуюся мобилизацию церкви на борьбу с государством за восстановление своих прежних позиций в полном объеме. Правда, несколько ниже кардинал конкретизировал: речь идет о восстановлении свободы обучения закону Божию, о возвращении католической церкви отнятых у нее учреждений и организаций, а также прессы. Не до конца ясно, заявил ли тем самым Миндсенти среди прочего претензии на возвращение церковной администрации школ, отнятых вследствие школьной реформы 1948 г. О возврате церкви земельных угодий речи явно не шло.

Как бы то ни было, выступление Миндсенти не слишком отвечало задачам консолидации венгерской политической жизни на какой-либо единой, компромиссной платформе. В кругах, составлявших левый политический фланг (не только в реформистских коммунистических кругах, но и среди социал-демократов, деятелей левых крестьянских движений и т. д.), предпочли акцентировать в речи кардинала реваншистские нотки³⁴. Насколько можно судить по имеющимся источникам, и в Ватикане выступление Миндсенти считали не слишком разумным. Оказавшись на свободе, «он должен был выйти на улицу и убеждать людей не прибегать к вооруженной борьбе и не проливать кровь», именно это должно было стать основным пафосом его выступления, а не сведение счетов с теми, кто его освободил³⁵.

Однако при том, что выступление Миндсенти мало способствовало успокоению общества, а скорее содействовало снижению популярности самого прелата, его можно рассматривать как свободно высказанное мнение в стране, свободной от монополии одной политической силы. Переданное в 8 часов вечера 3 ноября, накануне решающей советской военной акции по свержению правительства И. Надя, оно никак не могло повлиять на дальнейший ход событий³⁶. Вместе с тем продолжает оставаться дискуссионным вопрос: могли ли Миндсенти и его окружение реально претендовать на власть, выступив в роли правой альтернативы правительству И. Надя.

Такой возможности действительно, на наш взгляд, нельзя полностью исключать, поскольку другой харизматической фигуры (тем более такого масштаба) на правом фланге политической жизни не было³⁷. Это осознавалось и в окружении И. Надя. Как известно из работ венгерского полониста Я. Тышлера³⁸, во второй половине дня 3 ноября, т. е. тоже за считаные часы до решающего наступления Советской армии, состоялась последняя встреча Имре Надя с польским послом А. Вильманом. Венгерский премьер-министр среди прочего просил, чтобы кардинал С. Вышиньский (беспрецедентным в истории польского католицизма образом проявивший в тех конкретных условиях готовность к компромиссу с коммунистом В. Гомулкой) повлиял на куда менее гибкого кардинала Й. Миндсенти в интересах урегулирования ситуации в Венгрии. Речь Миндсенти от 3 ноября действительно довольно резко контрастировала с программными выступлениями Вышиньского.

Достаточно серьезно относились к Миндсенти (как альтернативе правительству И. Надя) в американской администрации. 1 ноября на заседании Совета национальной безопасности США директор ЦРУ Аллен Даллес (родной брат тогдашнего госсекретаря США Джона Фостера Даллеса) в очередной раз подверг сомнению способность Имре Надя контролировать внутриполитическую ситуацию в Венгрии и указал в этой связи на кардинала Миндсенти как на фигуру, которая, по его мнению, в большей мере была бы способна получить широкую общественную поддержку³⁹.

Боясь утраты своих геополитических преимуществ в Венгрии, советское руководство, хотя и не без колебаний, избрало, как известно, силовой способ разрешения кризиса⁴⁰. В ночь на 4 ноября, ближе к утру, кардинал приехал в здание парламента на пештской стороне Дуная — в нем располагалось правительство. Он не чувствовал себя в безопасности в пустом и плохо освещенном будайском архиепископском дворце, а также хотел выяснить, что происходит в городе. Наступающие советские танки были на подступах к Будапешту. Имре Надя в здании парламента уже не было — он укрылся в югославском посольстве. Второй по своему реальному влиянию человек в кабинете министров, бывший протестантский священник Золтан Тилди, по словам очевидцев, при встрече с наиболее жестким оппонентом действующего правительства заявил, что может гарантировать примасу безопасность лишь в той степени, в какой располагает ею сам.

С вторжением советских войск в Будапешт ранним утром 4 ноября кардинал Миндсенти (в отличие от И. Надя и ряда других коммунистических политиков, укрывшихся в посольстве титовской Югославии) нашел убежище в близлежащем от парламента здании американской миссии — поступок сам по себе едва ли

способствовавший повышению авторитета кардинала в среде верующих⁴¹. Это обстоятельство очевидно сыграло свою роль в том, что в политике Ватикана довольно быстро возобладала линия на компромисс с правительством Кадара. Это проявилось среди прочего в согласии на восстановление в прежних должностях священнослужителей, уволенных Миндсенти. В начале мая 1957 г. начальник управления по делам церквей ВНР признал в беседе с советским дипломатом, что Ватикан проводит в отношении венгерской католической церкви довольно реалистическую политику, учитывает ситуацию в стране⁴². В свою очередь, человек из окружения папы Пия XII заявил в частной беседе, что в Ватикане отнюдь не занимают непримиримой позиции применительно к новому венгерскому режиму, требуют только минимальной автономии католической церкви и создания нормальных условий для отправления культа⁴³.

Прецедент предоставления американской дипломатической миссией политического убежища иностранному гражданину (независимо от масштаба и значимости той или иной политически активной персоны) был достаточно уникален для того времени. Предоставив венгерскому кардиналу возможность получить укрытие на территории посольства, американская дипломатия в Будапеште действовала явно вразрез с обычной своей практикой в условиях внутриполитических кризисов в странах пребывания⁴⁴. Другой венгерский политик, деятель партии мелких сельских хозяев Бела Ковач, также обращался в посольство США с просьбой об убежище, но получил отказ, что было более естественным. Предоставление Миндсенти укрытия в сложившихся обстоятельствах не было безупречным и с точки зрения международного права — оно давало основания для обвинений во вмешательстве во внутренние дела суверенного государства (учитывая внутриполитическую активность кардинала). С первых же недель пребывание кардинала в здании миссии тяготило американскую дипломатию, искавшую пути разрешения неожиданно возникшей проблемы⁴⁵. И едва ли кто-нибудь в ноябре 1956 г. мог предположить, что его пребывание там затянется на 15 лет, став камнем преткновения на пути урегулирования отношений Венгрии с США.

В Москве, где Миндсенти рассматривался как один из вождей венгерской «контрреволюции», поначалу вынашивались планы похищения кардинала из здания американской миссии⁴⁶. Однако вскоре они были отброшены. Арест Миндсенти (в том числе и в случае его добровольного выхода из здания американского диппредставительства) был весьма нежелателен для правительства Я. Кадара, так как вызвал бы новую волну протестов в венгерском обществе, прилив ненависти к незаконной власти. Кроме того, представ опять в роли мученика, кардинал дал бы лишний повод для усиления в мире направленной против режима Кадара пропаганды, а это было нежелательно в условиях поиска выхода кадаровской Венгрии из внешнеполитической изоляции. Проблематичным было бы также оставление кардинала на свободе: по всей вероятности он не отказался бы от политической деятельности и не только мобилизовал бы католическую церковь на сопротивление властям, но и стал бы центром притяжения для широкого спектра оппозиционных сил. Как минимум он отчаянно мешал бы продвинуть на видные позиции лояльных коммунистическому режиму и приемлемых для него священников. Интернировать кардинала при всей политической нецелесообразности этого шага,

вероятно, пришлось бы (что вызвало бы в мире крайне негативный резонанс). Что же касается разрешения на выезд за границу, то и оно было не совсем желательным, ибо в сложной внутриполитической обстановке 1957 г. могло быть воспринято и дома, и за рубежом как проявление политической слабости правительства Кадара, потеря лица. Помимо всего прочего пребывание ярого врага режима под американским «крыльышком» было удобно тем, что всегда могло дать повод для дежурных антиамериканских и антizападных заявлений, когда в них появлялась необходимость. Предпочтение, таким образом, отдавалось статус-кво — в любом другом качестве (кроме амплиа политического беженца, нашедшего пристанище в американском посольстве) Миндсенти был бы для венгерских властей еще менее удобен.

В начале мая 1957 г. функционер, стоявший во главе венгерского государственного управления по делам церквей, довольно откровенно говорил советскому дипломату: в отношении Миндсенти венгерское правительство в сущности устраивает существующее положение, при котором кардинал фактически находится в изоляции, в отрыве от своих сторонников, а вся ответственность за его поведение ложится на американскую сторону. Именно потому, что статус-кво для венгерской стороны был в принципе до поры до времени приемлем, она отвергла предложенное югославским посольством посредничество в урегулировании вопроса о Миндсенти⁴⁷. Своим пребыванием на территории американской миссии кардинал доставлял больше неудобств США, чем новому венгерскому правительству, хотя и в случае освобождения прибавил бы американцам хлопот в силу своей непредсказуемости.

Зная желание американцев избавиться от кардинала (пусть и не афишируемое публично), венгерская сторона со временем согласилась сделать дело Миндсенти предметом торга с США. Дипломатия ВНР не скрывала от советского посольства своих намерений: МИД Венгрии не будет возражать против выезда Миндсенти за рубеж, если США пойдут на свертывание антивенгерской пропагандистской кампании, урегулирование многих спорных вопросов в двусторонних отношениях⁴⁸. Проявив уже в 1957 г. готовность пойти на переговоры относительно выезда Миндсенти за рубеж, венгерская сторона взамен собиралась получить гарантий, что ему не дадут возможности делать публичные политические заявления, которые, как легко можно было себе представить, носили бы остро враждебный кадаровскому правительству характер. При этом венгерские власти никак не хотели показать свою заинтересованность в скорейшем его выдворении за пределы Венгрии. Напротив, они искали способ дать Западу понять, что готовы пойти в интересах разрядки на большую уступку в «деле Миндсенти», и ждали первого шага от американцев, которые в свою очередь не хотели завышать цену за освобождение кардинала.

Решение проблемы было к тому же невозможно без компромисса со стороны самого Миндсенти (его отказа от публичной политической деятельности). В Будапеште ждали большего и от Ватикана — хотели, в частности, чтобы Миндсенти был освобожден от обязанностей архиепископа эстергомского, а значит и главы венгерской католической церкви. Однако в Ватикане при всем недовольстве поведением кардинала в дни венгерских событий не торопились принять такое решение, которое в глазах мирового общественного мнения выглядело бы как неоправданная

уступка режиму, установленному вследствие внешнего силового вмешательства и проводящему репрессии против своих оппонентов.

Проблема Миндсенти зашла, таким образом, в тупик. Но пользуясь изоляцией несговорчивого кардинала, режим Кадара получил полную свободу рук в осуществлении своей церковной политики. Как внутриполитические, так и внешнеполитические обстоятельства (и в том числе нежелание обострять отношения с Ватиканом) заставляли новые венгерские власти (не обладавшие в то время сколько-нибудь значительной общественной поддержкой) проводить осторожный, компромиссный курс, избегая конфронтации с миллионами верующих. В одном из программных документов кадаровского правительства — декларации, опубликованной 6 января 1957 г., говорилось об обеспечении свободы религии⁴⁹. Государство обязалось соблюдать заключенные ранее с церквями соглашения, решать путем переговоров все возникающие спорные вопросы, обещало создать условия для беспрепятственного факультативного обучения детей основам религии. Миндсенти упоминался в документах конца 1956 — начала 1957 гг. как один из представителей «контрреволюционных» сил, его ноябрьское решение об освобождении от исполнения своих функций более 50 участников движения священников за мир называлось недопустимым преследованием людей за их прогрессивные политические убеждения. Вместе с тем о роли церковных институтов, «клерикальной реакции» в развязывании «контрреволюции» речь, как правило, не заходила — государство ожидало от священнослужителей встречных шагов в интересах консолидации положения в стране. Правда, в декларации от 6 января содержалась важная оговорка о том, что правительство не потерпит использования церковных организаций в антигосударственной деятельности⁵⁰.

Некоторое ужесточение в церковной политике имело место весной 1957 г., когда в партийном руководстве пришли к выводу о том, что «клерикальная реакция», воспользовавшись рядом уступок со стороны государства, предприняла в школах под предлогом обучения вере атаку против «народно-демократического строя»; особую озабоченность вызывало сильное влияние церкви на молодежь. Зная о лояльности многих священников своему кардиналу, 7 марта 1957 г. гос управление по делам церквей обнародовало указ, согласно которому Миндсенти больше не выполняет своих функций главы католической церкви Венгрии и любое следование священнослужителей его распоряжениям квалифицируется как действие, вступающее в противоречие с государственным законодательством. В апреле, опасаясь многотысячных шествий, власти запрещают крестный ход. Однако уже в мае правительство разрешает выход католических печатных изданий, приостановленных в ноябре 1956 г.

Указ Президиума ВНР 1957 г., в сравнении с предыдущими указами от 1948 и 1950 гг., предполагал еще большее вмешательство государства во внутренние дела церквей. В частности, власть отныне вмешивалась в процесс назначения не только епископов, директоров церковных школ, настоятелей малочисленных монастырей, но и приходских священников (проверялась благонадежность, проявленная осенью 1956 г.). Но уже в 1958 г. доминирующей становится компромиссная линия. В постановлении ЦК ВСРП от 22 июля отмечалось, что нельзя проводить знак равенства между чуждым марксизму религиозным мировоззрением и враждебной

политической деятельностью клерикальной реакции. Утверждалось, что провозглашенная политика народного фронта предполагает союз атеистов и верующих в интересах укрепления социализма. По сути дела это был тактический шаг, направленный на нейтрализацию противодействия церкви проводимой коллективизации. Реалистическая позиция католической иерархии во главе с Й. Гресом, ее готовность соблюдать правила игры⁵¹ в свою очередь вели к снижению конфронтационности, хотя случаи преследования священников за деятельность, направленную против режима (подстрекательство и т. д.), неоднократно имели место, способствуя попятным движениям в церковной политике⁵².

Что же касается дела Миндсенти, то некоторый шанс в его урегулировании представился со смертью папы Пия XII 9 октября 1958 г. Уже на следующий день посольство США в Италии отправило в госдепартамент письмо, в котором предложило связаться со Святейшей коллегией, чтобы та настояла на выезде Миндсенти в Рим для участия в выборах нового папы. Не дожидаясь ответа из Вашингтона, посольство предприняло необходимые шаги. В результате из Ватикана в Будапешт было послано для Миндсенти приглашение. Американская дипломатия надеялась, что венгерское правительство разрешит примасу выехать, получив гарантии, что он не будет заниматься политической деятельностью. Однако правительство ВНР отвергло это предложение, сославшись на то, что вопрос о Миндсенти — это внутреннее дело Венгрии; его судьба не может стать предметом внешнеполитической сделки, и только венгерские компетентные органы вправе решать, надо ли его судить, можно ли выпустить за границу, и т. д. Торг не состоялся. Возможность решения проблемы была упущена, само предложение по поводу выезда Миндсенти было использовано в пропагандистском плане для обвинений США во вмешательстве во внутренние дела суверенного государства⁵³. В Вашингтоне пришли к выводу, что венгерское правительство в целом удовлетворено существующим положением и считает, что для США оно создает больше неудобств, чем для Венгрии.

Правда, уже в следующем 1959 г. в позиции руководства ВНР произошли подвижки. С тем, чтобы добиться снятия «венгерского вопроса» с повестки дня ООН, было признано необходимым заняться решением проблемы Миндсенти, но без принципиальных уступок и ущемления престижа Венгрии. Предполагалось выступить перед США с соответствующей инициативой после принципиально важной встречи Н. С. Хрущева и Д. Эйзенхауэра, намеченной на май 1960 г. (венгерско-американские отношения находились в прямой зависимости от советско-американских). Однако встреча не состоялась (помешал американский самолет-разведчик, сбитый в небе над Уралом 1 мая 1960 г.), советско-американские отношения временно ухудшились, и вопрос повис в воздухе. Предложение о снятии в обмен на Миндсенти «венгерского вопроса» с повестки дня ООН свидетельствовало о переоценке режимом Кадара своих возможностей, о занижении цены. Вопрос был действительно снят в феврале 1963 г., но цену пришлось платить иную и значительно большую — провести крупномасштабную амнистию арестованных участников событий осени 1956 г. Дело же Миндсенти не сдвинулось с мертвой точки и на этот раз.

В последующем обе стороны рассматривали вопрос о Миндсенти как главный камень преткновения на пути улучшения венгеро-американских отношений. Сам

кардинал (к мнению которого и в США, и в Ватикане, впрочем, все менее прислушивались⁵⁴) делал все возможное для того, чтобы воспрепятствовать процессу их нормализации. В 1966 г. в знак признания результатов проведенной режимом Кадара внутриполитической либерализации госдепартамент США проявил инициативу поднять уровень дипломатического представительства, обменявшихся с Венгрией теперь уже не посланниками, а послами. Миндсенти резко протестовал против этого, угрожая покинуть посольство и передать себя в руки первого встречного венгерского полицейского. Для того, чтобы удержать его от подобных поступков, пришлось прибегнуть к услугам приехавшего в Будапешт спецпредставителя Ватикана кардинала Казароли (и в США, и в Ватикане после этого утвердились во мнении, что гарантировать «молчание» Миндсенти после его отъезда на Запад чрезвычайно трудно⁵⁵). В ходе одной из встреч с венгерским представителем госсекретарь США Д. Раск признал, что Миндсенти для США при осуществлении венгерской политики подобен кости в горле, тогда как временный поверенный США был еще менее дипломатичен в оценках: «что нам прикажете с ним делать — уж не отравить ли нам его?» —sarкастически спросил он венгерского дипломата⁵⁶. Вообще покидать Венгрию (а значит здание американского посольства в Будапеште) кардинал не очень-то хотел, заявлял, что это вызовет непонимание паствы — как отступление, сдача позиций.

Упорство и непреклонность кардинала находились в прямой зависимости от состояния его здоровья. Сделку удалось совершить только в 1971 г. — Миндсенти покинул родину 28 сентября. Платой за освобождение 80-летнего кардинала явилось возвращение венгерскому правительству национальной реликвии венгров — короны «святого Иштвана», попавшей в США в конце Второй мировой войны. Случилось то, против чего Миндсенти возражал еще в 1947 г., настаивая на том, чтобы корона находилась в Ватикане до тех пор, пока в его родной Венгрии коммунисты не будут изгнаны из власти. Выехав из Венгрии, через некоторое время Миндсенти был освобожден Ватиканом от обязанностей главы венгерской католической церкви. В последние годы жизни, живя в австрийском монастыре, кардинал работал над мемуарами⁵⁷. При всем их крайнем субъективизме, они интересны для понимания характера и системы взглядов этого радикального в своих убеждениях консерватора.

В 70 км от Будапешта, близ словацкой границы расположился на высоком берегу Дуная живописный город Эстергом, резиденция глав католической церкви Венгрии. В подземельях кафедрального собора Эстергома находится склеп — окончив свой земной путь, там с давних пор переселяются в лучший из миров венгерские кардиналы. Традиция была временно прервана лишь в 1975 г.: почивший в Австрии Йожеф Миндсенти был погребен на одном из монастырских кладбищ по другую от его родины сторону реки Лейты, разделявшей венгерскую и австрийскую половину двуединой монархии в последние десятилетия правления глубоко чтимых им Габсбургов. Но отведенная ему ниша в склепе пустовала недолго. Уходила в прошлое эпоха социализма. В конце 1980-х гг., еще при жизни Кадара, оппозиционные силы поставили вопрос о перезахоронении Миндсенти. В мае 1990 г. состоялась торжественная процессия, и бренные останки мятежного кардинала нашли свое, теперь уже окончательное, пристанище в родной венгерской земле.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Фигура Миндсенти с конца 1980-х гг. вызывает немало споров среди венгерских историков и публицистов. См.: *Gergely J. Mindszenty József: Mártír vagy áldozat?* // *Rubicon*. Budapest (далее — Вр.). 1995. № 10. На попытки идеализации Миндсенти некоторыми публицистами правого толка обращалось внимание еще в 1992 г. авторитетным историком либерального направления Д. Литваном (См.: *Litván Gy. Az 1956-os magyar forradalom hagyománya és irodalma*. Вр., 1992). См. биографию Миндсенти: *Balogh M. Mindszenty József (Élet-kép sorozat)*. Вр., 2002.

² См.: *Balogh M. Mindszenty József veszpremi püspök nyilas fogásban* // *Újragondolt negyedszázad. Tanulmányok a Horthy-korszáról*. Szeged, 2010.

³ Так, именно убийство 3 июня 1948 г. сторонниками Миндсенти полицейского в одном из сел дало властям повод для решительного наступления на церковь, о необходимости которого лидер коммунистов М. Ракоши говорил еще за полгода до этого, в январе. См.: *Fürj Z. A felekezeti iskolák államosításának előkészítése 1945–1948* // *Társadalmi Szemle*. 1992. № 8–9.

⁴ Документы об этом см.: *Fontás*. 1991. № 7 (публикация Ч. Бекеша). Конечно, здесь могло сыграть свою роль и швабское происхождение кардинала (швабами в Венгрии называли немцев-католиков, переселенцев из австрийских и баварских земель, издавна проживавших в стране). Известно, однако, что в 1930-е гг. Миндсенти высказывался против прогитлеровских акций немецкого фольксбунда Венгрии.

В новейшей литературе о Миндсенти см. конкретные факты, свидетельствующие о том, что во второй половине 1940-х гг. он довольно активно выступал против преследований людей в Венгрии по политическим мотивам, а также против планов депортации венгров из Словакии: *Balogh M. Hadifoglyok, internáltak, kitelepítettek. Mindszenty József belföldi politikája 1945–1948* // *Századok*. 2011. № 1; *Janek I. Mindszenty József tevékenysége a felvidéki magyarok megmentéséért 1945–1947 között* // *Századok*. 2008. № 1.

⁵ «Для нас — советских людей — темпы восстановления города в целом кажутся крайне медленными, и совсем дико для нас видеть, что в первую очередь это восстановление начинается с церквей», — так в своем отчете в вышестоящие инстанции описывал впечатления от посещения в 1946 г. Будапешта известный медик и физиолог академик В. Парин. См.: Архив внешней политики МИД РФ (далее — АВПР). Ф.077. Оп. 26. Папка 119. Д.44. Л.42.

⁶ См. подробнее: *Стыкалин А. С. Трианонский мирный договор 1920 г. и идеология хортистского режима* // *Авторитарные режимы в Центральной и Восточной Европе (1917–1990-е годы)*. М., 1999 (Центральноевропейские исследования. Вып. 1). С. 52–71.

⁷ Подробнее см.: *Стыкалин А. С. Венгерская культура в середине XX века (от Хорти до Кадара)*. М., 1991.

⁸ См.: *Секфю Дюла. После революции*. Перевод О. В. Хавановой. Примечания А. С. Стыкалина, О. В. Хавановой. М., 2011.

⁹ Документ представлен в Музее террора в Будапеште.

¹⁰ При фабрикации обвинительного заключения были использованы наработки советских спецслужб. Так, 15 января 1949 г. министр внутренних дел СССР С. Н. Круглов передал в МИД СССР материалы допросов находившегося до августа 1948 г. в советском плену хортистского генерала И. Уйсаси «для соответствующего использования содержащихся... сведений в ходе следствия и предстоящего суда над Миндсенти» (АВПР. Ф. 077. Оп.29. Папка 137. Д.55. Л.14).

¹¹ Процесс по делу Миндсенти не только вызвал большой международный резонанс, но и усилил антикоммунистическую составляющую во внешней политике Ватикана. Вместе с тем в Ватикане были крайне недовольны поведением Миндсенти на открытом суде, тем, что он публично признал предъявленные ему вздорные обвинения. После процесса 1949 г. он, несмотря на свое мученичество, считался в европейских католических кругах наиболее

дискредитированной фигурой в Святейшей коллегии, человеком, чье поведение сильно повредило репутации католической церкви. «Он должен был даже погибнуть, но не признавать предъявленных ему обвинений. Глава церкви не должен был вести себя таким жалким образом. В истории церкви за последние 200 лет не было подобного случая», — уже в 1957 г. говорил своему собеседнику, связанному с наиболее влиятельной на Западе итальянской компартией, один из кардиналов. Цит. по: Информация о политике Ватикана, переданная из ЦК ИКП в ЦК КПСС. 26 марта 1957 г. // Российский государственный архив новейшей истории (далее — РГАНИ). Ф.5. Оп.28. Д.476. Л.80.

¹² Ранее аналогичные соглашения были подписаны с протестантскими церквами Венгрии — реформатской (кальвинистской) и лютеранской (евангелической), также подвергавшимися преследованиям. Особенно негативно были восприняты в обществе притеснения реформатской церкви, обладавшей сильными позициями в восточной части страны и традиционно воспринимавшейся общественным мнением как один из оплотов в отстаивании национальных чаяний венгров (благодаря своей роли в национальных движениях XVII—XIX в.).

¹³ Среди закрытых в эти годы учебных заведений были и такие, как Теологическая протестантская академия в Шарошпатаке, сыгравшая важную роль в истории венгерской культуры.

¹⁴ В условиях Великой Отечественной войны произошел, как известно, поворот в сталинской политике в отношении православной церкви, ранее нещадно притеснявшейся. Во время войны церковь использовалась в интересах достижения национального единения на патриотической платформе, а после войны становится специфическим инструментом имперской внешней политики Сталина, реализации геостратегических планов советского руководства, важным каналом расширения влияния Москвы в контролируемой ею Восточной Европе в противовес Западу (и Ватику). Обслуживание Русской православной церковью внешней политики сталинского режима проявилось среди прочего в установлении контактов с некоторыми представителями западных конфессий в целях противодействия претензиям Ватикуна на доминирующие позиции в духовной жизни стран советской сферы влияния в Центральной Европе, а также униатских областей Советской Украины. Прорабатывались планы создания независимых от Ватикуна католических церквей в Венгрии и Польше, так и не воплотившиеся. Сталину не были чужды даже идеи утверждения в противовес Ватикуну вселенскости РПЦ, в последней он видел силу, способную объединить не только православные церкви, но и часть католико-протестантского клира на антизападной платформе. См. из новейшей литературы по теме: Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века. М., 2008.

¹⁵ Так, 17 октября 1953 г. он принял делегацию епископов, обещав содействовать скончавшему решению накопившихся проблем, прежде всего касавшихся материального обеспечения деятельности церквей.

¹⁶ АВПР. Ф. 077. Референтура по Венгрии за 1956 г. См. документ, подготовленный еще за две недели до ХХ съезда КПСС, — справку посольства СССР в ВНР в МИД СССР «Политика Венгерской партии трудящихся в отношении католической церкви» от 8 февраля 1956 г.: Венгерские события 1956 года глазами КГБ и МВД СССР. Сборник документов. М., 2009. С. 83–94. Одним из лейтмотивов советских дипломатических донесений явился тезис о том, что венгерские коммунисты, увлеквшись задачей более широкого вовлечения священников в движение сторонников мира, совершенно упустили из виду атеистическую пропаганду.

¹⁷ Показательна реплика и.о. примаса, епископа Д. Цапика о том, что недовольство Ватикуна его мало волнует, так как в Ватикуне ему едва ли когда-либо придется снова побывать, тогда как с венгерскими партийными функционерами он сталкивается каждый день.

¹⁸ Активизация католической церкви в Венгрии вызывала все более сильную обеспокоенность советского посольства. Посол СССР в Венгрии Ю. В. Андропов со ссылкой на «достоверные источники» писал 31 июля 1956 г. заместителю министра иностранных дел СССР В. В. Кузнецову о том, что папа римский Пий XII принял в начале июля лидера венгерской эмигрантской организации «Акцио католика» Деже Тота. В ходе беседы речь якобы шла о возможностях в ближайшие месяцы в Венгрии оппозиционных выступлений католиков. Д. Тот заявил, что смотрит на вещи оптимистически, поскольку «венгерские тайные католические органы работают очень успешно в настоящее время». Среди католических иерархов доминировало мнение о том, что в Венгрии сложилось благоприятное положение для активизации борьбы католиков за свои права под политическими лозунгами, поскольку действует немало ячеек политически активных светских католиков. См.: АВПР. Ф.077. Оп. 37. Папка 191. Д.38. Л.8.

¹⁹ Подробнее см.: Стыкалин А. С. Прерванная революция. Венгерский кризис 1956 года и политика Москвы. М., 2003.

²⁰ 1956 és a politikai pártok. Válogatott dokumentumok. Szerk. Vida I. Bp., 1998. 112. o., 180.o.

²¹ Ibid., 293.o.

²² Об обстоятельствах освобождения Миндсенти см.: Tyekvicska A. A bővörös és a katona. Mindszenty József és Palinkas-Pallavicini Antal a forradalomban. Bp., 1994. Офицер, который освободил и привез Миндсенти в Будапешт, был впоследствии казнен по обвинению в «контрреволюционной деятельности», хотя его действия по сути не противоречили указаниям тогдашнего правительства. В период репрессий против участников октябрьских-ноябрьских событий 1956 г., особенно в 1957–1958 гг., за реальные или мнимые связи с кардиналом было осуждено довольно много людей, прежде всего активисты партий христианской ориентации. Содействие освобождению Миндсенти, участие в сговоре с ним и т. д. фигурировали как один из пунктов обвинительного заключения в судебном деле Имре Надя, казненного в 1958 г. на основе ложных обвинений, инкриминировались также З. Тилди, который пережил арест и более двух лет находился в заключении.

В информационном сообщении о вынесении приговора И. Надя говорилось о том, что в целях обеспечения захвата власти сгруппировавшиеся вокруг него заговорщики вошли в соглашение даже с группами, представлявшими крайнюю реакцию, и дошли до реабилитации кардинала Миндсенти и поощрения его антикоммунистических настроений. Якобы именно после заключения соглашения с этой группой (при посредничестве Тилди) Миндсенти провозгласил 3 ноября по радио программу «капиталистической реставрации» (на самом деле кардинал явно дистанцировался от команды И. Надя, о чем см. ниже). Подробнее о судебном деле И. Надя см.: Райнер Я. М. Имре Надь, премьер-министр венгерской революции 1956 года. Политическая биография. М., 2006.

²³ Подробная хроника пяти дней пребывания Миндсенти на свободе (краткого «интермеццо» между неполными 8 годами ареста и 15 годами нахождения в здании посольства США в качестве политического беженца) дается в работе: Szabó Cs. Mindszenty József bővörös szabadon töltött napjai 1956-ban // AVH — Politika — 1956. Politikai helyzet és az állambiztonsági szervek Magyarországon, 1956. Bp., 2007. См. также более общую работу о реакции венгерской католической церкви на события осени 1956 г.: Szántó K. Az 1956-os forradalom és a katolikus egyház. Bp., 1993. Из новых публикаций: A katolikus egyház 1956. Bp., 2006.

²⁴ Включившись после 1945 г. в политику и заняв крайне правый фланг на венгерской политической арене, Миндсенти дистанцировался и от наиболее влиятельных потенциальных своих союзников по антикоммунистическому лагерю, в частности, из правого крыла партии мелких сельских хозяев, а также от политиков демохристианской ориентации (И. Банкович и др.), выступавших с более умеренных позиций.

Эти партии в своих программах, как правило, ориентировались на современные западные христианско-демократические доктрины; апологетика и стремление возродить традиции венгерского политического консерватизма эпохи Хорти не были для них характерны.

Такова же была их программа при возрождении соответствующих партий осенью 1956 г. Программные документы этих партий см. в сборнике: 1956 és a politikai pártok. Válogatott dokumentumok. Szerk. Vida I. Bp., 1998. 437–490.о. Наиболее видной из партий, провозглашавших свою приверженность христианско-демократическим принципам, была демократическая народная партия, самораспустившаяся в начале 1949 г. 1 ноября правительство на своем заседании дало согласие на ее восстановление (См. протокол: Советский Союз и венгерский кризис 1956 г. Документы. Редакторы-составители — Е. Д. Орехова, В. Т. Середа, А. С. Стыкалин. М., 1998. С. 490). Реорганизаторы партии выступили против любых попыток реставрации довоенного строя, а также пересмотра результатов национализации ключевых отраслей промышленности. «Мы не можем назвать христианской ни одну партию, если ей не присуще твердое намерение идти только вперед и никогда не поворачивать назад», — отмечалось в программном заявлении партии. См.: Там же. С.492–493.

²⁵ См.: 1956 és a politikai pártok, 442.о., 495.о. На будапештских улицах можно было встретить и плакаты с требованием сделать Миндсенти премьер-министром. Такую перспективу, кстати говоря, не исключал и премьер-министр И. Надь, горячо доказывавший своим более радикальным соратникам, что проведение свободных выборов может в сложившейся обстановке привести к власти крайнюю реакцию в лице кардинала Миндсенти.

²⁶ Ibid., 440.о. Правда, в беседе с известным деятелем ПМСХ Б. Ковачем кардинал был несколько менее категоричен. По некоторым сведениям, он не скрывал от своего собеседника, что собирается принять участие в создании католической партии.

²⁷ Ibid., 170.о.

²⁸ Ibid., 234. о.

²⁹ См. протокол заседания венгерского национального правительства от 1 ноября: Советский Союз и венгерский кризис 1956 г. Документы. С. 490.

³⁰ 1956 és a politikai pártok, 282.о.

³¹ Интересно, однако, что другой церковный иерарх, кальвинистский архиепископ Л. Равас, все же назвал происходящее в Венгрии революцией — «во имя защиты национального достоинства венгров». См.: Significant Documents of the Hungarian Revolution of 1956. № 2. Bp., 2006. Р.32.

³² См., например, статью крупного писателя Ласло Немета «Партии и единство», опубликованную 1 ноября (Советский Союз и венгерский кризис 1956 г. Документы. С. 487–490).

³³ Через 2 дня, 5 ноября, уже находясь в американском посольстве в роли беженца, Миндсенти на организованной пресс-конференции заявил, что считает свергнутое накануне правительство И. Надя законным правительством Венгрии. Подробнее об этом см.: Тор secret. Magyar-jugoszláv kapcsolatok 1956. Dokumentumok. Bp., 1995. 230.о. Это сильно задело Я. Кадара (главу нового, установленного при решающей поддержке Москвы правительства), который то и дело вспоминал в своих выступлениях о резко изменившейся позиции Миндсенти. См.: Советский Союз и венгерский кризис 1956 г. Документы. С. 690.

³⁴ Если сравнить речь Миндсенти с выступлениями иерархов — реформатской церкви Л. Раваса, лютеранской церкви Л. Ордаша, видно, что последние были более умеренными. Иерархи других церквей, хотя и солидаризировались с борьбой за свободу нации, вместе с тем сделали больший акцент на необходимости прекращения кровопролития, насилия и беззаконных расправ, недопущении хаоса, достижении национального единства в условиях кризиса. Равас также подчеркнул: «никто не должен думать и мечтать о восстановлении минувшего строя». См.: Significant Documents of the Hungarian Revolution of 1956. № 2. Bp., 2006. Р. 31–33. О реакции представителей реформатской (кальвинистской) церкви на революцию см.: Ladányi S. A magyar református egyház 1956 tükrében. Bp., 2000.

³⁵ Отзыв одного из кардиналов, сделанный в частной беседе с представителем ИКП. См.: РГАНИ. Ф.5. Оп.28. Д.476. Л.81 (Информация о политике Ватикана, переданная из ЦК ИКП в ЦК КПСС. 26 марта 1957 г.).

³⁶ В этом можно согласиться с Тибором Мераи, автором одной из первых серьезных книг о венгерской революции 1956 г., впервые опубликованной еще в 1958 г. На русском языке см.: *Merai T.* 13 дней. Имре Надь и венгерская революция 1956 года. М., 2007. С. 193.

³⁷ В этой связи показательно, что после свержения правительства И. Надя и укрытия Миндсенти в американском посольстве правый фланг политической оппозиции не проявил себя в каких-либо заметных публичных выступлениях, тон задавали рабочие советы, а также интеллектуалы социалистической и леволиберальной ориентации.

³⁸ *Tischler J.* Lengyelország és Magyarország 1956-ban // «Tizenhárom nap, amely...» Tanulmányok az 1956-os forradalom és szabadságharc történetéből. Bp., 2003. 86.o.

³⁹ См.: *Machcewicz P.* Lengyelország az Egyesült Államok külpolitikájában, 1956 // 1956-os Intézet. Évkönyv V. 1996/1997. Bp., 1997. 100.o.

⁴⁰ Подробнее см.: Стыкалин А. С. Прерванная революция. Венгерский кризис 1956 года и политика Москвы.

⁴¹ В Ватикане некоторыми иерархами поступок Миндсенти был воспринят как проявление им малодушия, компрометирующее католическую церковь: «Основным и строжайшим законом Ватикана является то, что в случае восстаний, войн и других подобных событий все служители церкви, начиная с епископа и кончая церковным сторожем, не должны ни по какой причине покидать свой пост, а должны делить судьбу со своей паствой, т. е. с верующими» (Информация о позиции и о политике Ватикана, переданная из ЦК ИКП в ЦК КПСС. 26 марта 1957 г. // РГАНИ. Ф. 5. Оп. 28. Д. 476. Л. 80). Предшественник Миндсенти кардинал Ю. Шереди зимой 1945 г. оставался на своем посту, когда Красная армия заняла Эстергом. Соответственно и Миндсенти «не должен был оставлять своего поста, что бы ни случилось. Он должен (был) вынести все, но не оставлять своих верующих и духовенство и должен (был) разделить их судьбу». Подумав в первую очередь о собственной безопасности, кардинал «забыл основную заповедь церкви о том, что к любому правительству, даже самому худшему, следует относиться... терпимо и с уважением. В любом положении, даже самом трудном, всегда есть возможность найти с правительством минимальное взаимопонимание, которое позволит жить и существовать до тех пор, пока не изменятся события» (Там же. Л. 80–81). Оказавшись не на высоте положения, Миндсенти мог бы, по мнению одного итальянского кардинала, спасти свою репутацию лишь одним поступком: «явиться к властям своей страны и принять на себя последствия этого» (Там же. Л. 81). Руководствовавшись такой позицией, Ватикан фактически устранился от участия в вызволении Миндсенти, проявляя заботу лишь о судьбах верующих католиков в Венгрии.

⁴² АВПР. Ф.077. Оп.38. Папка 192. Д.036. Том 2. Л.110–112.

⁴³ РГАНИ. Ф. 5. Оп. 28. Д. 476. Л. 82.

⁴⁴ В Вашингтоне это хорошо понимали. Через несколько лет, в 1961 г., тогдашний госсекретарь США Д. Рэек указывал на это в письме на имя президента Дж. Кеннеди. См.: *Borhi L.* «We Hungarian Communists are Realists»: Janos Kádár's Foreign Policy in the Light of Hungarian-US Relations, 1957–1967 // Cold War History. London. Vol. 4. № 2 (January 2004). P.29.

⁴⁵ Это заметили и советские эмиссары, находившиеся в ноябре 1956 г. в Венгрии и помогавшие правительству Я. Кадара в «наведении порядка». Согласно имеющимся данным, «американское посольство в Будапеште начинает тяготить присутствие кардинала Миндсенти в миссии. Получив отказ от венгерского правительства в предоставлении возможности вывоза Миндсенти из страны, американцы обратились за помощью к Папе Римскому, который также отказался помочь в этом деле» (Из телефонограммы председателя КГБ СССР И. А. Серова из Будапешта в ЦК КПСС от 27 ноября // Советский Союз и венгерский кризис 1956 года. Документы. С. 704).

⁴⁶ К разработке этих планов был непосредственно причастен председатель КГБ И. А. Серов, в ноябре почти безвыездно находившийся в Будапеште. В американскую миссию к Миндсенти предполагалось направить агента с предложением о его нелегальном вывозе

из страны. В случае если бы кардинал принял это предложение, его можно было бы задержать после выхода из здания. См.: Телефонограмма И. А. Серова из Будапешта в ЦК КПСС от 27 ноября 1956 г. // Советский Союз и венгерский кризис 1956 г. Документы. С.704.

⁴⁷ АВР. Ф.077. Оп.38. Папка 192. Д.036. Том 2. Л.110.

⁴⁸ Там же. Л. 110–112. Подробнее о роли проблемы Миндсенти в развитии венгерско-американских отношений см.: *Borhi L. «We Hungarian Communists are Realists»: Janos Kádár's Foreign Policy in the Light of Hungarian-US Relations, 1957–1967.*

⁴⁹ *Népszabadság*. 1957. 06. 01.

⁵⁰ Как бы то ни было, декларированная правительством бесконфликтность в отношениях с церквями вызвала недовольство такого жесткого ортодокса, как бывший партийный лидер М. Ракоши, находившийся в это время в Москве. В письме от 9 января 1957 г., адресованном в ЦК КПСС, он жаловался на продолжающиеся в церковной среде бойкот и преследования верных «народной демократии» священников и выражал неудовольствие по поводу того, что в прессе слишком широко было, по его мнению, отмечено Рождество, а венгерское радио можно было вполне принять за радио Ватикана — столько проповедей, богослужений, рождественских песен (См.: *Hiányzó lapok 1956 történetéből. Dokumentumok a volt SzKP KB levéltárából*. Vál. V. Szereda, A. Sztikalín. Bp., 1993. 205–215 о.).

⁵¹ Так, 29 августа 1957 г. католический епископат в надежде на освобождение двух епископов, находившихся в заключении, принял резолюцию, осуждающую рассмотрение «венгерского вопроса» в ООН.

⁵² Две волны арестов и обысков прошли в ноябре 1960 г. и феврале 1961 г., затронув священников, которых считали неблагонадежными. 34 священнослужителя лишились в это время своих приходов. См. об этом также: *Egyházüldözés és egyházüldözők a Kádár-korszákban*. Bp., 2010.

⁵³ Кстати, сам Миндсенти, с которым связались, не очень-то хотел уезжать, согласился с предложением лишь после долгих уговоров. Посольство США в Будапеште доносило в Вашингтон, что поведение гостя не облегчает решение проблемы и только Ватикан может повлиять на него (Подробнее см.: *Borhi L. «We Hungarian Communists are Realists»: Janos Kádár's Foreign Policy in the Light of Hungarian-US Relations, 1957–1967; Borhi L. Iratok az 1956–1958 közötti amerikai-magyar viszony történetéhez // Történelmi Szemle*. 1998. № 3–4).

⁵⁴ Миндсенти направил немало писем в американские государственные структуры и непосредственно президентам США, на некоторые письма получил ответ. См. публикацию его переписки с американскими официальными лицами: *Somorjai Á. — Zinner T. Szeizmograf a Szabadság téren. Mindszenty bíboros levelezése az USA elnökeivel és külügyminisztereivel. 1956–1971*. Bp., 2010. О его отношениях с Ватиканом см.: *Somorjai Á. Ami az emlékiratokból kímaradt VI Pál és Mindszenty József. 1971–1975. Pannónhalom*, 2008.

⁵⁵ В июле 1963 г. Кадар в ходе визита в СССР встретился с находившимся там заместителем госсекретаря США А. Гарриманом. Во время беседы, состоявшейся в присутствии Н. С. Хрущева, венгерский лидер заметил, что главное условие выпуска Миндсенти из Венгрии — получение твердых гарантий, что он откажется от публичных заявлений (См.: *Borhi L. «We Hungarian Communists are Realists»: Janos Kádár's Foreign Policy in the Light of Hungarian-US Relations, 1957–1967*).

⁵⁶ См.: Там же. Вашингтон неоднократно обращался в МИД Италии с просьбой предоставить кардиналу убежище в итальянском посольстве, но итальянцы не хотели взваливать на себя такой груз. См. подробнее: *Pankovits J. A Mindszenty-kérdés és a magyar-olasz kapcsolatok (1956–1977) // Múltunk*. 2004. № 1. См. также о посреднической миссии австрийского кардинала Кёнига, неоднократно приезжавшего в Будапешт, чтобы повлиять на Миндсенти: *Pallagi M. "Az osztrák kapcsolat". Franz König bécsei bíboros látogatásai Mindszenty József hercegprímásnal (1963–1971) // Aetas*. 2010. № 1.

⁵⁷ *Mindszenty J. Emlékirátaim*. Bp., 1990 (на Западе впервые были опубликованы в 1974 г.).

Н. В. Коровицына

СПЕЦИФИКА РЕЛИГИОЗНОСТИ В ЧЕШСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ

По доле населения, декларирующего религиозную принадлежность, посещающего богослужения и доверяющего церкви, Чешская Республика в настоящее время принадлежит к наиболее секуляризованным европейским странам.

В период коммунистического режима, вплоть до ноября 1989 г., в ЧР религия интерпретировалась как анахронизм, религиозная жизнь ограничивалась рамками частной жизни граждан или сосредотачивалась в нелегальных структурах. После «бархатной революции» религия вновь стала частью общественной жизни. В 1991 г. отмечена максимальная численность верующих в ЧР, что очевидно можно связать с политическим контекстом, в котором тогда происходила перепись населения: религиозное вероисповедание отчасти служило выражением политических взглядов.

Представления первых послереволюционных лет, согласно которым приобретенная религиозная свобода должна была привести к оживлению интереса к церковной жизни и христианству, не подтвердились, и отсутствие интереса к религии в последнее десятилетие XX столетия лишь усилилось. Ожидавшегося мощного прироста численности верующих после 1990 г. так и не произошло, доля верующих постепенно снижалась и с 1995 г. относительно стабилизировалась. Региональные различия, зарегистрированные первой переписью населения республики в 1921 г., в значительной мере сохранились по прошествии 70 лет.

Дальнейшее развитие страны предопределило победу утилитарного pragmatизма, утвердившего экономически обусловленные материалистические ценности. Посткоммунистический Восток оказался деформированным в потребительском и нравственном отношениях. На этом фоне с начала 90-х гг. общественная значимость религии начала ослабляться. Возврат к секуляризационным тенденциям в Чехии был вызван наследием атеистической пропаганды коммунистического режима, а также тенденциями секуляризации современного общества. Специфику Чехии составляли традиционные антикатолические настроения чешского общества: начиная с гуситского движения и сопротивления Габсбургской монархии.

Кроме того, коммунизм в Чехии, в отличие от Словакии, не был лишь импортированным из Советского Союза, а обладал собственной традицией, особенно ярко выраженной в среде левой интеллектуальной элиты и имевшей форму «народной религии»¹. Программа сорокалетней атеистической индоктринации населения опиралась на чешский антиклерикализм и развила его: столетия антикатолической

и антигабсбургской оппозиции предопределили настроения послевоенного чешского пролетариата. Во второй половине XX в. произошел быстрый, почти десятикратный рост доли неверующих — до почти 60 % населения в 2001 г.

Коммунизм и западный мир вытеснили христианскую церковь на периферию общества. В условиях секуляризации религиозные институции, действия и сознание теряют свое значение. Другой аспект секуляризации — рост популярности нецерковной религиозности и нетрадиционных религиозных групп, религиозное экспериментирование, неофициальная, индивидуализированная, «незримая» религиозность. Модернизация сопровождается не кризисом религии, а кризисом ее институализации. Этот аспект секуляризации и пережил всплеск в Чехии в 90-е гг. Основная структурная тенденция религиозной жизни в Чехии, как и современном обществе в целом, — увеличение сложности этой жизни, процесс структурной дифференциации, включающий уменьшение твердой привязки к большим традиционным религиозным организациям типа церквей. Индивидуальные граждане больше не чувствуют особой необходимости быть привязанными к церквям и участвовать в их деятельности. Так, неоплачиваемую деятельность в церкви в 1999 г. выполняли всего 2,8 %.

Отличительной особенностью религиозности в Чехии является ее рефлексивный и интеллектуализированный характер. Напротив, в Словакии религиозность преимущественно народная: по выражению словацкого священнослужителя, «если прийти в костел в Чехии, увидим костел, полный пустых мест, а если прийти в костел Словакии, увидим костел, полный пустых голов»².

Статистические различия в структуре населения по вероисповеданию в Чехии и Словакии в момент распада общего государства в 1993 г. были уже значительно выше, чем в период возникновения этого государства в 1918 г. В период после раздела страны плюрализм религиозных субъектов еще более возрастает. «Духовная сцена» религиозных сообществ, сект, объединений и др. в Чехии приобретает особую пестроту. После открытия границ тоталитарного общества освободившееся идеологическое пространство заполняют богатые традиции альтернативной религиозности. В условиях, когда этико-метафизический и ритуальный характер религии переживает кризис, открылся широкий простор для мистической формы религиозности. Наконец, появилось много людей толерантных, полностью равнодушных к вопросам веры и религии.

По показателям религиозного самоопределения, принадлежности к религиозной конфессии, вере в существование Бога Чешская Республика — одна из наиболее иррелигиозных стран в Восточной Европе. В Западной Европе наименее религиозны Нидерланды и Швеция. Из восточноевропейских стран ниже, чем в ЧР, религиозность была только в Восточной Германии (34 % при 86 % в Западной Германии)³.

Чешским респондентам была предложена социологами 7-ступенчатая шкала с крайними полюсами — «решительно несимпатично» и «решительно симпатично». По результатам исследования христианство положительно оценено 53 % опрошенных, полностью несимпатично лишь 3 %. Напротив, наименее привлекателен для чехов ислам: совершенно несимпатичен для 50 % опрошенных и полностью симпатичен для 2 %. Буддизм привлекателен для 24 %, третья не знает его, и 26 % выразило антипатию.

Чешские христиане — это по сути чешские католики, так как католическая церковь в ЧР вне конкуренции. 88,9% декларировавших христианское вероисповедание в 1991 г. — католики. Однако, следует заметить, наибольшая группа католиков — духовно неопределенные, наполовину христиане, а наполовину оккультисты. Христианство проявляется как духовная ориентация, связанная с высоким доверием в других людей и умеренным фатализмом. Обнаружена взаимосвязь между оккультизмом и прежде всего убеждением, что человек сам решает свою судьбу и определяет смысл жизни. В оккультизме отражено отрицание надчеловеческого авторитета. Христианство же с его верой в Бога противоположно по смыслу оккультизму.

Традиционному христианскому вероучению привержены около 2/5 католиков, причем 13,6% из них — чистые христиане. В существование Бога верили лишь 27% людей с католическим вероисповеданием. А четверть декларирующих католическое вероисповедание в христианское вероучение не верят. Таким образом, религиозное вероисповедание само по себе не является индикатором христианской веры.

Тем не менее, в 1991 г., по данным переписи населения, доля верующих в ЧР составляла 43,9%, в 2001 г. — 32,1%, без вероисповедания — соответственно 39,9% и 59,0%, т. е. 3/5, или 6 млн. чел. Существуют три церкви, к которым принадлежит свыше одного процента верующих. Это доминирующая римско-католическая, чешско-братская евангелическая и чехословацкая гуситская. Именно эти крупные церкви с массовым членством в Чехии — в отличие от Словакии — пережили наибольшую потерю численности верующих. В случае католической церкви убыль составила 1,3 млн. чел. или почти треть (с 39% до 26,8% населения), средний возраст священнослужителей повысился до 67 лет. Однако это был относительно наименьший спад. В других двух церквях убыль превысила 2/5, т. е. ряды их сократились почти наполовину. Ныне к ним принадлежит чуть более 1% населения⁴.

Какие же конфессии в этот период наоборот преуспели? Это динамические церкви евангелического и харизматического типа, сумевшие впитать современную поп-культуру. Наибольший рост претерпела церковь братская, привлекшая свыше 7 тыс. членов. Данная конфессия свою численность в течение одного десятилетия удвоила. Другое успешное объединение — Христианские сообщества, привлекшее 4 тыс. членов, Апостольская церковь, привлекшая 3 тыс. членов, расширив свои ряды втрое. Список успешных конфессий был бы неполным, если не упомянуть Религиозное сообщество свидетелей Иеговы и Православную церковь. Последняя в значительной мере объединяет не чешское население, а мигрантов из бывшего Советского Союза.

Важной чертой евангелических и харизматических церквей является не только их динамический рост, но и — в отличие от традиционных церквей с массовым членством — притягательность для молодого поколения.

Наибольший спад регистрировался среди считавших веру очень важной, и существенный рост произошел среди считавших ее совсем не важной. Как отражение несбытий ожиданий и надежд, возлагавшихся на религию после ноября 1989 г., с 1991 г. доверие к церкви падает.

Доля неопределившихся в 90-е гг. сократилась в ЧР с 16,2% до 8,8%. Однако если в Словакии сокращение этой категории произошло за счет прироста доли

верующих, то в Чехии — в связи с приростом категории «без вероисповедания» и «прочие».

Численность верующих отчетливо нарастает в направлении с запада на восток республики, одновременно снижается количество лиц без вероисповедания от четверти до более трех четвертей. Низшая религиозность регистрируется в районах северной и северо-восточной Чехии, а высшая — наибольшее число католиков — в Южной Моравии.

Доля верующих уменьшается с ростом величины населенного пункта. Высшие значения регистрируются в поселениях с менее 500 жителей (57 %), тогда как в городах с более чем 50 тыс. жителей эта доля составляет лишь 36 %. Однако в крупнейших городах Чехии доля неверующих достигает средних значений — в Праге 59,0 %, в Брно 55,7 %.

Существует сильная зависимость между религиозным вероисповеданием и годом рождения: со снижением возраста повышается доля населения без вероисповедания. Различия в религиозности между поколениями сейчас достаточно выражены. Среди людей старше 60 лет к религии тяготеет свыше 60 % населения, тогда как среди лиц моложе 30 лет — лишь пятая часть. Если большинство, 70 % населения ЧР, никогда не читали Библии, то молодежь, в том числе учащиеся средней и высшей школы, особенно слабо знакома с библейскими сюжетами. Атеисты составляют 38 % чешской молодежи, еще 35 % имеют неопределенные взгляды. За возрастными различиями скрывается различная религиозная социализация: старшие вырастали еще в период, когда посещение костела и религиозное воспитание было органической частью повседневной жизни. Это люди старше 60 лет. Напротив, около 80 % респондентов моложе 30 лет декларировали, что не были воспитаны в религиозной традиции, тогда как аналогичный ответ предпочла лишь четверть опрошенных в возрасте старше 60 лет.

Вывод о негативной взаимосвязи между возрастом и религиозным вероисповеданием касается прежде всего традиционных конфессий с массовым членством. Три крупнейшие традиционные церкви — римско-католическая, чешско-братская евангелическая и чехословацкая гуситская — действительно имеют относительно старую массовую основу, в среднем 2/3 их прихожан старше 40 лет. В чехословацкой гуситской церкви люди до 40 лет составляют лишь десятую часть верующих, тогда как свыше 3/5 прихожан старше 60 лет. Для многих евангелических и харизматических церквей эта тенденция не характерна, молодые люди в них часто преобладают. Например, в Апостольской церкви или Христианских сообществах люди до 40 лет составляют около 70 % прихожан.

После 1990 г. в Чехии появились разнообразные религиозные сообщества, как, например, сообщество Свидетелей Иеговы, в 1993 г. признанное законом как церковь и насчитывающее сейчас 16 тыс. членов. Среди десятков групп с различной религиозной ориентацией существует множество сект, которым привержена приблизительно десятая часть населения страны. Появились и такие сообщества, как верующие в существование внеземных цивилизаций, сторонники которых составляют 15 % населения⁶.

Посещаемость богослужений обычно считается более подходящим показателем религиозности, чем религиозное вероисповедание, поскольку свидетельствует

об активном участии в религиозной деятельности, указывает на то, что данная личность готова уделять церкви свое время и внимание, предпочитает ценность данной религии. Однако и посещаемость богослужений не является беспроблемным показателем, как может на первый взгляд показаться. Разные церковные традиции придают регулярному участию в богослужениях разное значение. Поэтому за посещаемостью богослужений не всегда скрывается интенсивная вера и, напротив, не каждый, кто идентифицирует себя с какой-либо религией, верит в ее основные догмы, должен ходить в костел. Все же посещаемость богослужений используется как один из важнейших показателей религиозности, ибо тот, кто хотя бы время от времени заходит в костел и прослушивает проповедь, с церковным учением сталкивается чаще того, кто в костел никогда не заходит.

По оценке Секретариата по делам церкви министерства культуры ЧСР в 70–80-е гг. богослужения посещало менее 10 % населения. Репрезентативные выборочные исследования посещаемости богослужений существуют лишь с начала 90-х гг. Они свидетельствуют, что как минимум раз в месяц в 1993–2008 гг. ходили на богослужения 10 % опрошенных, т. е. в этом отношении не произошло сдвигов. Доля тех, кто никогда не посещал богослужений, колеблется между 50 % и 60 %. Чешская Республика принадлежит к числу стран с самой низкой посещаемостью богослужений из 13 обследованных стран. Еще ниже доля опрошенных, регулярно участвующих в богослужениях, в Дании (9 %) и Норвегии (7 %).

В 90-е гг. произошел некоторый спад частоты посещения церквей в Чехии. В 1999 г. 6,8 % посещали церкви хотя бы раз в неделю, 4,7 % – раз в месяц, 13,3 % – несколько раз в год, в основном по праздникам, 9,1 % – раз в год, 56,9 % никогда не посещали служб. Таким образом, религиозные службы в ЧР посещают главным образом по случаю праздников или важных моментов в жизни – рождений (44 % в 1991 г. и 38,2 % в 1999 г.), браков (соответственно 45,9 % и 37,2 %), смертей (51,7 % и 46 %).

Если взять за критерий религиозности веру в Бога, можно сделать вывод, что у чехов нет интереса к религии и сверхъестественному. Исследование показало, что большинство чешского населения в существование Бога не верит: лишь приблизительно каждый десятый соглашается с тем, что Бог определенно существует, и еще 10 % опрошенных верят, но испытывают сомнения⁷. Согласились с религиозными изречениями (ответы «скорее да» и «решительно да»): жизнь после смерти – 36,1 %, рай – 26,2 %, ад – 21,5 %, религиозные чудеса – 27,0 %, действенность молитвы – 38,2 %.

Индивидуальная вера в Бога относительно стабильна: в 2008 г. лишь 16 % заявили, что свою веру в течение жизни сменили. Причем чаще была утрата веры (не верю в Бога, но раньше верил/а), чем ее приобретение (верю в Бога, но раньше не верил/а). О стабильности веры свидетельствует и тот факт, что среди верующих без сомнений было всего 7 % сменивших веру в течение жизни, тогда как среди сомневающихся – 19 %. Напротив, 96 % однозначно отрицавших существование Бога заявляли, что никогда не верили, и всего 4 % их ранее верили, а затем веру остали.

Исследование 2008 г., как и другие социологические исследования, показало, что вера в Бога в чешском обществе не распространена. Это, однако, не означает,

что чехи — атеисты, считает чешский социолог Д. Гамплова. Дело в том, что вера в сверхъестественное и религиозные явления в чешском обществе — обычное дело. Хотя большинство чешского населения не верит в Бога, распространена вера в способности предсказателей и целителей, в действие амулетов и гороскопов. В 2008 г. около половины опрошенных, представляющих взрослое население Чешской Республики, согласились, что «некоторые прорицатели действительно могут предсказывать будущее», «амулеты на счастье временами приносят счастье», «некоторые целители обладают врачебными способностями от Бога» или «расположение звезд при рождении или гороскопы могут повлиять на течение жизни человека». Эти результаты подтверждают и другие исследования. Например, в исследовании «Детрадиционализация и институализация религии» от 2006 г. 53 % опрошенных согласилось с тезисом относительно способностей прорицателей. А в исследовании религиозности от 1998 г. верили в этот феномен целых 70 % респондентов. Поэтому можно предположить, что между 1998 и 2008 гг. произошел значительный спад числа людей, верящих в этот феномен.

Таблица 1
Согласие с действенностью магических средств
(доля ответивших «да» и «вероятно да») в 2008 г. (в %)

	Амулеты	прорицатели	целители	гороскопы	среднее
Латвия	68,6	61,4	68,8	50,7	64,9
Словакия	40,9	58,2	62,8	41,2	50,8
Чешская Республика	47,4	47,4	47,4	47,4	47,4
Ирландия	39,8	34,2	61,5	25,3	40,2
Словения	39,0	37,1	50,8	32,9	39,9
Швейцария	41,7	31,0	43,7	40,7	39,3
Австрия	37,4	29,1	43,5	35,8	36,4
Франция	22,6	27,6	31,7	33,0	28,7
Германия	29,5	18,5	28,0	24,6	25,2
Дания	20,0	27,5	27,5	21,2	24,0
Нидерланды	20,5	29,1	24,2	17,7	22,9
Норвегия	14,9	26,7	32,8	15,3	22,4
Финляндия	17,5	27,9	25,1	14,4	21,2

Международное исследование 2008 г. позволяет сравнить, насколько вера в магические феномены распространена в других европейских странах и составляют ли чехи исключение в этом отношении. В таблице 1 по 13 странам показано, насколько допускается, что прорицатели могут предсказывать, целители лечить, амулет и гороскоп могут быть действенными. Таблица показывает значительные различия между странами и то, что вера в магию распространена прежде всего в странах Центральной и Восточной Европы (Латвия, Словакия, Чешская Республика) и меньше всего в Скандинавии (Дания, Норвегия, Финляндия) и Нидерландах. Вывод о том, что вера в магию распространена больше всего в странах Центральной и Восточной Европы, полностью соответствует результатам более раннего международного исследования 1998 г.

Американский социолог и теолог Э. Грили такой высокий интерес к прорицателям, целителям, астрологии и амулетам приписывает «славянству» и славянской

культуре. Слабым местом этого тезиса является то, что, например, балтийские страны не принадлежат к числу славянских. Встает вопрос: не вызван ли повышенный интерес к оккультным и магическим феноменам наследием социалистического прошлого этих стран? Возможно, неспособность самостоятельно влиять на собственную судьбу и зависимость от властных решений коммунистических элит вели население этих стран к стремлению осваивать жизненные обстоятельства иными, чем рациональные, средствами, что невольно поддержало интерес к предсказанию будущего и магии. Другое возможное объяснение: люди испытывают потребность «верить», и если эта потребность не реализуется в традиционной вере, происходит обращение к религиозным альтернативам.

Таким образом, традиционный взгляд на чешское общество как высоко секуляризированное имеет оборотную сторону. Исследования религиозного поведения и содержания веры показывают, что чехи действительно мало интересуются организованными формами религии. В последнее десятилетие снизилась доля людей, декларирующих какое-либо вероисповедание и тяготеющих к какому-либо духовному течению, прежде всего за счет уменьшения доли католиков. В 2006 г. не имели религиозного вероисповедания 64,2% мужчин и 46,3% женщин (в исследовании 1999 г. соответственно 50,6% и 39,2%)⁸.

Однако нельзя игнорировать, что при падении количества членов традиционных церквей растетчество в небольших церквях, особенно евангелического и харизматического типа, некоторые из которых свою численность в течение десятилетнего межпереписного периода 1991–2001 гг. даже утроили. Еще важнее — с количественной стороны — тот факт, что значительная часть взрослых чехов верит в силу магии. Это важное явление общественной жизни ЧР. В то, что прорицатели могут предвидеть будущее, амулеты — приносить счастье, а целители — здоровье, верит половина взрослого населения Чехии. Многие исследования подтверждают высокую стабильность веры в магию в чешском обществе.

Можно говорить об альтернативной религиозности, поскольку ее главная черта заключается в дистанцировании от исторически институциализированной религиозности. Другая точка зрения — обозначать веру в прорицателей, целителей, астрологию, гороскопы или амулеты как магию или магическую религию, для которой типично стремление овладеть трансцендентальными силами так, чтобы человек достиг желанных результатов и повлиял на обстоятельства своей жизни. Можно констатировать, что чешское население не проявляет большого интереса к традиционным верованиям (церковному христианству), но здесь значительно распространена вера в сверхъестественное. Чешское общество поэтому может характеризоваться не как секулярное, а ему скорее ближе определение «нечерковного». Лишь 1 чел. из 100 однозначно отрицает не только существование Бога, духа или сверхъестественной силы, но и конкретных проявлений сверхъестественного в жизни человека⁹.

Как показали исследования Д. Гампловой, с ростом величины населенного пункта популярность альтернативной религиозности снижается. К альтернативной религиозности более склонны женщины, она более распространена среди молодежи. Высшее образование снижает вероятность веры в гороскопы, амулеты, способности прорицателей, хотя эффект этого фактора относительно слабый. Альтернативная религиозность выше среди тех, кто в детстве посещал костел, однако

делал это нерегулярно. Эпизодический контакт с церковью и религией в детстве повышает интерес к сверхъестественному, но недостаточен для укоренения веры в сознании людей.

Важен и такой фактор, как среда религиозной социализации индивида, под которой понимается вероисповедание матери респондента, когда ему было 10–12 лет. Надо заметить, что у 23 % 15–29-летних, но 69 % людей старше 60 лет мать верующая. Оказалось, что люди, социализированные в католической среде или в небольших протестантских церквях, не верят в амулеты, гороскопы, прорицателей чаще, чем люди, у которых мать не имела вероисповедания. Повышенной склонностью к альтернативной религиозности обладают лишь люди, выросшие в среде чехословацкой гуситской церкви, что соответствует либеральному и теологически изменчивому характеру этого религиозного сообщества.

Минимальный интерес к традиционной религии проявляется в населенных пунктах средней величины. Люди старшего возраста и женщины склонны к «традиционному измерению» чаще, чем мужчины и молодежь. Опрошенные с низшим уровнем образования, окончившие лишь неполную среднюю школу, склонны к традиционной религиозности чаще, чем индивиды, которые получили хотя бы профессиональное образование.

Религиозная социализация в детстве (ходил ли респондент в возрасте 10–11 лет на богослужения в церковь и как часто) играет ключевую роль в том, верят ли люди в реалии традиционной религии — рай, ад, чудеса или действенность молитвы. Это люди, ходившие в детстве в костел не менее раза в месяц. Аналогично за высшей религиозностью людей старшего возраста скрывается тот факт, что они принадлежат к поколению, которое еще в детстве регулярно посещало костел.

Религиозная социализация происходит наиболее успешно в небольших христианских церквях (чешско-братская церковь и другие христианские церкви) и наименее успешно в либеральной чехословацкой гуситской церкви. Если мать респондента принадлежала к последней, то он по своим взглядам никак не отличается от тех, чья мать не имела никакого вероисповедания. Римско-католическая церковь занимает в этом смысле срединное положение, воспроизводя традиционную христианскую веру лучше, чем чехословацкая гуситская церковь, но менее эффективно, чем остальные христианские церкви.

Социodemографическая основа обоих типов религиозности имеет общие черты и отличия. Во-первых, обоим религиозным измерениям — традиционному и альтернативному — более открыты женщины, чем мужчины. Все социологические исследования демонстрируют более высокую религиозность женщин по сравнению с мужчинами независимо от того, о каком типе религиозности идет речь. Во-вторых, возраст оказывает на оба измерения религиозности обратный эффект: к альтернативной религиозности более склонны люди молодые, тогда как традиционным христианским постулатам верят скорее респонденты старшего возраста. Относительная популярность альтернативной религиозности среди молодых людей сопровождается относительным отсутствием интереса к христианству. Это объясняется тем, что с возрастом увеличивается склонность людей к подчинению авторитетам.

В-третьих, согласно результатам исследований, среди всех социodemографических факторов, влияющих на религиозность, самый важный — в какой

религиозной среде индивид социализирован. Христианская вера лучше всего воспроизводится у тех, кто ходит в костел довольно часто, особенно когда речь идет о небольшой протестантской или римско-католической церкви. Из среды чехословацкой гуситской церкви, напротив, скорее выходили те, кто не верят в традиционное христианское вероучение, но открыты вере в амулеты, прорицателей или гороскопы.

Таким образом, выбор церкви и регулярность, с которой люди в детстве посещали костел, свидетельствует, насколько ортодоксальна была семейная среда опрошенных.

Социологическими исследованиями конца первого десятилетия 2000-х гг. подтверждены результаты более ранних исследований, согласно которым в чешском обществе степень декларируемой религиозности низкая, но очень популярны нецерковные религиозные формы. Можно говорить о двух религиозных ориентациях: традиционном христианстве, т. е. вере в рай, ад, чудеса, действенность молитвы, и альтернативной/оккультной религиозности, связанной с верой в гороскопы, амулеты и способности прорицателей.

Возраст, пол, образование или величина населенного пункта, где проживает опрошенный, влияет на традиционные или альтернативные представления. Однако важнейшим фактором, связанным с религиозными представлениями, остается религиозная социализация индивида. Детство в католической или одной из небольших протестантских церквей поддерживает веру в традиционные религиозные представления, т. е. веру в рай, ад, чудеса, тогда как детство в чехословацкой гуситской церкви, напротив, повышает интерес к альтернативной религиозности. Традиционные религиозные представления поддерживаются прежде всего благодаря регулярному участию в богослужениях.

Секуляризация четко проявляется в оппозиции граждан к месту церкви и влиянию ее на политическую, экономическую и социальную жизнь чешского общества.

Исследование среднебалльных оценок профессий в 2004 г. показало, что священник разместился в нижней половине иерархии из 25 профессий — на 21 месте. Положительно оценили ее 46,1 % опрошенных. От отношения к авторитетам зависело расположение в иерархии священника по сравнению с мэром (8 место), министром (13 место), депутатом (24 место). Оценка священника верующими была значительно выше. За период 2004–2008 гг. произошли некоторые сдвиги в иерархии престижа 25 избранных профессий. В частности, положение священника опустилось с 21 места почти на самое дно иерархии — 24 место¹⁰.

Изучение доверия институциям в чешском обществе показало, что наименьшее доверие опрошенных вызывают политические партии, которым не доверяют 4/5. Около 2/3 выразили недоверие также церквям. Их рейтинг впервые сильно упал в 1991–1993 гг. Доверяла им в 2010 г. ровно четверть, в 2003 г. — почти треть опрошенных. Это прежде всего верующие католики.

Доля считающих, что каждый имеет свободу выбора в религиозных вопросах, составляла 82 % в 2004 г. и 75 % в 2007 г. Большинство населения оценивает возможности высказываться и организовываться по религиозным вопросам как более предпочтительные сейчас, чем до 1989 г.¹¹ Ниже, чем священникам, доверяют только сенаторам и политикам (каждый пятый). Большинство людей считает, что

церкви, как и президент, частные предприятия, не занимаются интересами простых людей.

Доверие церкви сократилось на 10 процентных пунктов уже в 1991 г. при первой волне реституционных требований. В 1993 г., когда проявились новые требования церкви о возврате имущества, произошло снижение доверия еще на 10 процентных пунктов. На рубеже веков доверие церкви держалось на уровне трети, а доля недоверяющих составляла половину населения. «Католическая церковь очень слабо использовала возможности, которые у нее возникли после 1989 г., когда она располагала высоким, в этой секуляризованной среде, небывалым доверием. К сожалению, она начала ассоциироваться прежде всего с реституциями», — пишет в своей книге Я. Мишович. Церковь растратила существовавший у нее диссидентский кредит, сформировавшийся в борьбе за права человека до 1989 г., и ныне доверие церкви не выше доверия профсоюзам и полиции, которое в чешском обществе традиционно невысоко¹².

Всего 5,9 % соглашаются, что политик, не верующий в Бога, не подходит для общественной деятельности. Абсолютное большинство считает, что церкви не должны влиять на голосование (78,3 %) или решения правительства (71,3 %). Всего 8 % согласны, что надо вернуть все имущество, принадлежавшее церквям до Второй мировой войны, и 19 % — до социалистической революции 1948 г. При возвращении имущества, по мнению 47 % опрошенных, должны в равной мере учитываться интересы общества и церкви, но 35 % респондентов отдают приоритет обществу, а всего 9 % — церкви. В частности, собор св. Вита, по мнению 66 % респондентов, должен был остаться в собственности государства. Лишь 3 % заявляют, что церкви должны полностью финансироваться государством¹³.

Положительное влияние церкви на жизнь чешского общества признавало менее четверти опрошенных, негативное — почти треть. Это один из наиболее неблагоприятных показателей для чешских институций. Церковь не сформировала своего мнения по проблемам экологии, безработицы, предпринимательства, богатства — новым явлениям в жизни чешского общества, по отношению к которым она хранит молчание.

Граждане Чехии не хотят видеть богатые и влиятельные церкви, но они оставляют за ними заботу о старых, немощных, бедных, а также сохранение культурного наследия. Поддерживается отделение церкви от политической и экономической жизни в ЧР. Большое значение религии в повседневной жизни признавали 18 % граждан ЧР, тогда как 37 % в Венгрии, 40 % в Болгарии, 48 % в Словакии и Украине, 59 % в Румынии, 76 % в Польше¹⁴.

Среди отдельных ценностей наименьшую важность люди приписывают жизни по религиозным принципам. Она заняла 31 место в иерархии 32 ценностей. Ниже располагается только проведение политики своей партии или движения. За жизнь по религиозным принципам в 1990 г. высказались 37 % опрошенных, в 2008 г. — 28 %. Это объясняется тем, что в первом случае в исследовании участвовало население Чехословакии в целом. Жизнь по религиозным принципам значима для 83 % верующих, 25 % допускающих существование бога и для 7 % неверующих.

Иерархия важности отдельных сфер жизни общества в ЧР следующая: семья, работа, друзья, свободное время, политика, религия. Порядок сфер такой же, как

в других странах. Отличие лишь в очень низкой доле считающих важной религию. Религия считается важной в жизни 19,4% людей, неважной — 79,2%, в 1991 г. было соответственно 26,5 и 72,3%. Среди 15 способов проведения свободного времени и 10 видов деятельности в свободное время религиозная деятельность не упоминается¹⁵.

Свыше половины чехов считают важными все традиции — национальные, религиозные, семейные, народные, кроме одной — посещение богослужений. Однако религиозным традициям придают меньшее значение, чем остальным. Для наибольшего числа (93%) важно праздновать рождественские праздники. Отмечать религиозные праздники считают важным 57%, хотя о важности посещения богослужений говорят лишь 21%.

Для многих мужчин решительно неважно отмечать религиозные праздники, участвовать в богослужениях и народных обрядах. Верующие чаще подчеркивают все предложенные типы традиций. Люди старше 60 лет считают все традиции решительно важными, тогда как 15–29-летние чаще воспринимают как несущественные празднования религиозных праздников, посещение богослужений, соблюдение народных обычаяев.

3/4 радуются Рождеству. Все в это время преподносят подарки своим близким, не дарят лишь 3%. Для 94% Рождество — прежде всего семейный праздник, 85% соблюдают хотя бы некоторые его обычаи и традиции. Несколько больше половины (56%) согласны, что Рождество — важный духовный период, в течение которого вспоминают рождение Иисуса Христа (54%). 64% в костел на полуночную службу не ходят. Рождество больше «переживают» женщины. Вспоминают о рождении Христа в это время больше люди римско-католического вероисповедания, которые в это время стараются заниматься благотворительностью, соблюдать различные традиции и обычаяи. Для 15–29-летних Рождество не представляет значительного духовного периода, самые молодые особенно часто говорят, что в этот период не вспоминают рождения Иисуса Христа.

Любимый рождественский подарок — Иисусик. Традиционные фигуры, связанные в чешском культурном пространстве с принесением подарков, — Иисусик и св. Микулаш (Николай) с Ангелом и Чертом с точки зрения любви или «доверия» однозначно доминируют над старым и новым импортом восточного и западного происхождения. По сравнению с 1999 г., эти тенденции в 2000-е гг. усилились, «доверие» к Иисусику и в меньшей степени к Ангелу увеличилось, тогда как пришедший с востока Дед Мороз, связанный с секуляризацией и индоктринацией коммунистического режима, особенно на начальных его этапах, как и его западный прототип Санта Клаус, символизирующий вторжение глобализированной западной и особенно американской культуры и коммерции в чешскую среду, в проценте «доверия» претерпели очень выразительный спад.

Связанный с христианской традицией Иисусик и св. Микулаш при относительно всеобщей симпатии однозначно наиболее предпочтительны для католиков и в целом христианских верующих, тогда как Дед Мороз и меньше Санта Клаус относительно лучше воспринимаются неверующими. Женщины позитивно относятся ко всем традиционным дароносителям. Возраст проявляется особенно в отношении к Санта Клаусу, который намного больше взаимности находит у молодежи, а с возрастом теряет ее¹⁶.

Наконец, исследование толерантности к отдельным группам населения продемонстрировало господствующее убеждение, что чешское общество весьма толерантно к людям с другим религиозным убеждением, как и убеждением политическим. В отношении людей с другим религиозным убеждением толерантны оказались 69 % опрошенных в 1995 г. и 82 % в 2010 г.¹⁷

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Kvasničková A. Náboženstvo ako kolektívna pamäť: prípad Slovenska a Čiech. Br., 2005. S. 28.

² Ibid. S. 95.

³ Lužný D., Navrátilová J. Religion and secularization in the Czech Republic // Czech Sociological Review. 2001. Vol. 9. № 1.

⁴ Kvasničková A. Op. cit. S. 16.

⁵ Mišovič J. Víra v dějinách zemí koruny české. Pr., 2001. S. 112 .

⁶ Ibid. S. 130.

⁷ Hamplová D. Česká religiozita — cirkevní příslušnost a víra ve světle sčítání lidu a dat ISSP 2008 // Naše společnost. 2010. № 1.

⁸ Hamplová D. Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiosity // Sociologický časopis. 2008. № 4.

⁹ Hamplová D. Šetření ISSP 1998 — Nábožeství // Sociologický časopis. 2000. № 4.

¹⁰ Červenka J. Prestiž povolání. Tisková zpráva CVVM. Pr.: Sociologický ústav AV ČR. 03.01.05; Tabery P. Prestiž povolání. Tisková zpráva CVVM. Pr.: Sociologický ústav AV ČR. 29.08.08.

¹¹ Škodová M. Důvěra ve vybrané instituce v ČR. Tisková zpráva CVVM. Pr.: Sociologický ústav AV ČR. 16.01.07.

¹² Mišovič J. Op. cit. S. 165.

¹³ Hamplová D. Šetření ISSP 1998 — Nábožeství.

¹⁴ Mišovič J. Op. cit. S. 174.

¹⁵ Коровицына Н. Чешский человек в первом десятилетии 2000-х годов. М., 2011.

¹⁶ Škodová M. Češi a Vanoce Tisková zpráva CVVM. Pr.: Sociologický ústav AV ČR. 22.12.06.

¹⁷ Veselský M. Jak jsme na tom s tolerancí? Tisková zpráva CVVM. Pr.: Sociologický ústav AV ČR. 22.04.09.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Балог Маргит — доктор наук (PhD), ведущий научный сотрудник Института истории Центра гуманитарных наук Венгерской академии наук

Бобич Павлина — доктор наук (PhD), научный сотрудник исторического факультета Бирмингемского университета (Словения/Великобритания)

Вашенко Михаил Сергеевич — кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук

Величко Ольга Ивановна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института социологии Российской академии наук

Волокитина Татьяна Викторовна — доктор исторических наук, зав. Центром по изучению истории сталинизма в Восточной Европе Института славяноведения Российской академии наук

Ганус Сергей Алексеевич — старший преподаватель Ужгородского национального университета (Украина)

Грдина Игорь — доктор наук (PhD), научный советник Института истории культуры Национально-исследовательского центра Словенской академии наук и искусств, профессор университета в г. Нова Горица (Словения)

Даниш Мирослав — доктор наук (PhD), профессор, зав. кафедрой всеобщей истории Философского факультета Университета им. Я.А. Коменского (Братислава, Словакия)

Данченко Светлана Ивановна — доктор исторических наук, зав. Отделом истории славянских народов Юго-Восточной Европы в Новое время Института славяноведения Российской академии наук

Доубек Вратислав — доктор наук (PhD), доцент Института политологии философского факультета Карлова университета, научный сотрудник Института и архива Т. Г. Масарика (Прага, Чехия)

Дронов Михаил Юрьевич — младший научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук

Злоди Здравка — доктор наук (PhD), научный сотрудник Хорватского института истории (Загреб, Хорватия)

Искендеров Петр Ахмедович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук

Кирилина Любовь Алексеевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук

Кодайова Даниэла — доктор наук (PhD), научный сотрудник Института истории Словакской академии наук (Братислава, Словакия)

Коровицына Наталья Васильевна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук

Косик Виктор Иванович — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук

Кузьмичева Людмила Васильевна — кандидат исторических наук, доцент исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Лаптева Людмила Павловна — доктор исторических наук, профессор исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Лещиловская Инна Ивановна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук

Лукич Абель (1826–1901) — хорватский журналист, редактор, издатель

Макарова Ирина Феликсовна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук

Матула Владимир (1928–2011) — доктор наук (PhD), был научным сотрудником (1955–1991), а также заместителем директора (1970–1980) Института истории Словацкой академии наук (Братислава, Словакия)

Михальченко Сергей Иванович — доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой теории и истории государства и права юридического факультета Брянского государственного университета имени академика И. Г. Петровского

Мурашко Галина Павловна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук

Ненашева Зоя Сергеевна — кандидат исторических наук, доцент исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Носкова Альбина Федоровна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук

Пилько Надежда Сергеевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук

Пирье́вец Йоже — академик Словенской академии наук и искусств, профессор Приморского университета (Кoper, Словения)

Райши Винценц — доктор наук (PhD), директор Словенского научного института в Вене (Австрия)

Соколовская Ольга Владимировна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук

Стыкалин Александр Сергеевич — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук

Тестен Петра — доктор наук (PhD), ассистент Института истории культуры Научно-исследовательского центра Словенской академии наук и искусств и университета в г. Нова Гора (Словения)

Фирсов Евгений Федорович — кандидат исторических наук, доцент исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Фролова Марина Михайловна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук

Чуркина Искра Васильевна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института славяноведения Российской академии наук

Шварц Искра — кандидат исторических наук, доцент Института восточно-европейской истории Венского университета (Австрия)

Шкаровский Михаил Витальевич — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Центрального государственного архива Санкт-Петербурга

Штурм-Шнабль Катарина — доктор наук (PhD), профессор Института славистики Венского университета (Австрия)

Ямбаев Михаил Леонидович — кандидат исторических наук.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
-------------------	---

I

М. Ф. Раевский, Россия и зарубежное славянство

<i>И. В. Чуркина</i>	
Протоиерей Михаил Федорович Раевский	9
<i>В. Матула</i>	
Архив М. Ф. Раевского	24
<i>С. И. Данченко</i>	
Издание архива М. Ф. Раевского — пример международного научного сотрудничества 70–80-х годов XX в.	31
<i>М. Даниш, В. Матула</i>	
Переписка М. Ф. Раевского со словаками	39
<i>И. Шварц</i>	
Донесения австрийских агентов о деятельности М. Ф. Раевского в 1865–1867 гг. (по материалам Австрийского государственного архива)	48
<i>Й. Пирьевец</i>	
Как русские открывали Словению в XIX в.: деятельность М. Ф. Раевского	60
<i>Д. Кодайова</i>	
Михаил Федорович Раевский и его деятельность в памяти словаков	64
<i>Е. Ф. Фирсов</i>	
Хорватские студенты и русский меценат в Вене о. М. Ф. Раевский	82
<i>М. С. Ващенко</i>	
М. Ф. Раевский и его роль в развитии хорватско-российских связей	87
<i>З. С. Ненашева</i>	
М. Ф. Раевский и русская православная церковь в Праге	100
<i>Л. В. Кузьмичева</i>	
Деятельность московских славянофилов по укреплению позиций сербской православной церкви в середине XIX в.	123
<i>З. Злоди</i>	
Хорватское славянофильство во второй половине XIX в. и восприятие деятельности М. Ф. Раевского в хорватской историографии	131
<i>Письма М. Ф. Раевского</i>	143
<i>А. Лукич</i>	
Михаил Федорович Раевский	148

II**ЦЕРКОВЬ И ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ИДЕОЛОГИЙ**

<i>И. И. Лещиловская</i>	
Католическая церковь и хорватское национальное Возрождение	155
<i>О. И. Величко</i>	
Этно-конфессиональная ситуация в Австро-Венгрии: место и роль католицизма в обществе	163
<i>И. Грдина</i>	
Некоторые особенности католицизма в словенских землях	172
<i>В. Райш</i>	
Словенские священники в национальной общности Каринтии.....	181
<i>К. Штурм-Шнабль</i>	
Чешские священники в словенской Каринтии в конце XIX — первой половине XX в.	187
<i>П. Тестен</i>	
Католический лагерь в огне — два Антона на противоположных берегах. О католицизме Антона Махнича и либерализме Антона Грегорича.	190
<i>Л. А. Кирилина</i>	
Словенские католики в конце XIX — начале XX в.: идеи славянской взаимности и отношение к России и православию	198
<i>П. Бобич</i>	
В окопах правоверности: католицизм и православие во время Первой мировой войны	212
<i>И. Ф. Макарова</i>	
Роль османских административных реформ в эскалации и урегулировании болгаро-греческого церковного конфликта	217
<i>О. В. Соколовская</i>	
К вопросу о переводе Евангелия на новогреческий язык в Греции в XIX в.	229

III**Россия и славянский мир**

<i>М. Л. Ямбаев</i>	
Россия и урегулирование сербско-болгарского церковного спора в Македонии (конец XIX — начало XX в.)	241
<i>П. А. Искендеров</i>	
Россия и сербо-албанские отношения: религиозный фактор	255
<i>М. М. Фролова</i>	
Католическая пропаганда в Западной Македонии по донесениям российских дипломатов из Битоля (1861–1864).....	268
<i>С. А. Ганус</i>	
Рецепция истории церкви в восточнославянских историографиях эпохи романтизма конца XVIII — первой половины XIX в.: этно-культурные контексты и познавательные модели (на примере творчества М. М. Лучкая, Н. Н. Бантыш-Каменского и Д. И. Зубрицкого)	282
<i>Л. П. Лаптева</i>	
Богомильская ересь в Болгарии в освещении русской историографии XIX — первой четверти XX в.	302

IV
ЦЕРКОВЬ И ЭМИГРАЦИЯ

В. Доубек

Религиозные и церковные аспекты эмиграции на Восток Европы 319

М. Ю. Дронов

Религиозная жизнь русинов из Австро-Венгрии в восприятии православного духовенства из России в Северной Америке (конец XIX — начало XX в.) 326

С. И. Михальченко

Религиозная жизнь межвоенной Югославии (по мемуарам Е. В. Спекторского) 335

Т. В. Волокитина

На «дальних берегах» и на Родине (Из биографии В.Д. Шпиллера) 341

V
**ЦЕРКОВЬ,
 ВЛАСТЬ И ОБЩЕСТВО**

Г. П. Мурашко, А. Ф. Носкова

Роль греко-католической церкви в формировании украинского сепаратизма в годы Второй мировой войны 369

М. В. Шкаровский

Деятельность Румынской духовной миссии на юго-западе Украины и в Приднестровье в 1941—1944 гг. 385

В. И. Косик

Очерк истории Хорватской православной церкви (1942—1945). 400

Н. С. Пилько

Словенская католическая церковь в годы оккупации (1941—1945 гг.). 412

М. Балог

Отношения между Венгрией и Святым Престолом в 1944—1948 гг. 419

А. С. Стыкалин

Из истории взаимоотношений власти и церкви в послевоенной Венгрии. Кардинал Миндсенти в событиях 1956 г. 435

Н. В. Коровицына

Специфика религиозности в Чешской Республике 459

Сведения об авторах 471

**МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ, КУЛЬТУРНЫЕ И ОБЩЕСТВЕННЫЕ СВЯЗИ
РОССИИ С ЗАРУБЕЖНЫМИ СЛАВЯНАМИ**
K 200-летию со дня рождения М. Ф. Раевского

Выпускающий редактор *М.В. Беглецова*

Оригинал-макет *Л.Е. Голод*

Дизайн обложки *И.А. Тимофеев*

Подписано в печать 03.09.2013. Формат 70×100 1/₁₆
Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл.-печ. л. 38,38
Тираж 300 экз. Заказ № 3239

Издательство «Нестор-История»
197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7
Тел. (812)235-15-86
e-mail: nestor_historia@list.ru
www.nestorbook.ru

Отпечатано в типографии «Нестор-История»
198095 СПб., ул. Розенштейна, д. 21
Тел. (812)622-01-23

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ, КУЛЬТУРНЫЕ
И ОБЩЕСТВЕННЫЕ СВЯЗИ РОССИИ

К 200-ле
со дня рож
М. Ф. Раев

