Клаус Бухенау

Религия и нация в Сербии, Болгарии и Румынии: три православные модели

Klaus Buchenau

Religion and Nation in Serbia, Bulgaria and Romania: Three Eastern Orthodox Models

Klaus Buchenau — Professor for Southeastern and Eastern European History at Regensburg University (Germany). klaus.buchenau@geschichte.uni-regensburg.de

According to many analysts, there is a general affinity between Eastern Orthodoxy and nationalism, especially in Southeastern Europe. The present article aims to draw a more differentiated picture and shows that in Bulgaria, Romania and Serbia religious nationalism developed with different intensity and along different paths. Among the three countries compared, Bulgaria has the weakest tradition of Orthodox sacralization of both nation and politics. This feature is rooted in the fact that Orthodoxy in Bulgarian history has frequently functioned as a frame of transnational belonging to the «Orthodox world» or as an instrument of Greek dominance, but also in its institutional weaknesses. In Romania, the influence of the Orthodox Church in society has been traditionally stronger than in Bulgaria or Serbia — a difference which can be traced back to the lower burden of Ottoman rule and a stronger historical continuity of Orthodox learning in the Danube Principalities. Here, intense Orthodox influence in society caused the secular elites to integrate elements of Orthodoxy into the national program. The Serbian case is the most contradictory one: it reveals a heavy disparity between a modest level of church influence on everyday life with a pervasive presence of national symbolism, due to the fact of Serbia's being at the perennial geopolitical fault line and therefore in permanent conflicts with non-Orthodox powers.

Keywords: Orthodox Church, nation, nationalism, sacralization of nation, Serbia, Bulgaria, Romania, history.

Сакрализация общественного пространства для постсоциалистических государств означает нечто совершенно специфическое. Это не просто возвращение «религий» из частной сферы на улицы и площади. Прежде всего, речь идет о стремлении церквей, имевших раньше монопольный статус, вернуть себе, по крайней мере отчасти, тот статус, который более всего напоминает период 1917–1945 гг. Речь идет также о политиках, которые, апеллируя к религиозным традициям, считают себя истинными выразителями потребностей большинства. Политики ссылаются на ценности, которые существовали на протяжении многих веков. Это особенно важно для обществ, где люди слабо доверяют государственным институтам и самим политикам. Кроме того, после падения коммунистической идеологии общество должно было обрести новый полюс идентичности. Обычно таким полюсом является «нация», единство которой приходит на смену классовой солидарности — то, что фактически уже происходило везде в период позднего социализма.

Возрождение национального можно наблюдать как у титульных наций, так и у нацменьшинств. В некоторых случаях в качестве опоры используются и религиозные элементы. В данном случае, решающим критерием является вопрос о том, может ли религия служить основой для противопоставления данной нации другим нациям или государствам. Чаще всего это возможно в том случае, если нация является религиозно гомогенной, а религиозная традиция в достаточной степени стандартизирована, укоренена, социально значима и престижна; а также тогда, когда существует религиозная дифференциация по отношению к коллективам-антагонистам, или когда нечто подобное можно сконструировать. Важным также является фактор «религиозной дифференциации», когда нации хотят отделиться от существующих государственных объединений (типичная ситуация для Восточной Европы Нового времени). В случае, если данные государственные объединения (империи, многонациональные государства) обладают формально или фактически государственной религией, которая отличается от вероисповедания группы, стремящейся к отделению, то возникает вероятность возникновения религиозно окрашенного понимания нации как у ирредентистского меньшинства, так и у титульной имперской нации[1].

1. О предпосылках возникновения религиозного национализма см. также: Spohn, W. (2002) «Nationalismus und Religion. Ein historisch-soziologischer Vergleich West- und

Сакрализация публичной сферы определяется рядом факторов. Но существуют ли факторы, которые продиктованы *самой* религиозной традицией? Существует ли особая связь с национализмом православия, суннитского ислама или кальвинистского протестантизма? Сама подобная постановка вопроса обусловлена тем, что многие исследователи, часто на подсознательном уровне, исходят из мысли, что религии сами в себе несут «предпосылки» за или против национализма. В случае с православием утверждается, например, явная предопределенность к национализму, в силу национального характера церковной экклезиологии, а также существовавшей со времен Византии сакрализации государства[2].

Ответ на вопрос о том, какие факторы являлись исходными, а какие приобретенными в процессе возникновения православного религиозного национализма, должен определиться при сравнительном анализе. Объекты сравнения должны, по сути, быть сопоставимы, но и отличаться с точки зрения религиозной составляющей национализма. Например, не имеет большого смысла сравнивать Россию с небольшими православными государствами, поскольку русское православие на огромных территориях выполняло роль имперской религии, и потому процесс образования государства и складывания наций проходил по-другому. Однако сравнение внутри Юго-Восточной Европы вполне возможно, поскольку Сербия, Болгария и Румыния приблизительно в одно и то же время добились государственной независимости; политическая программа светских элит имела очевидное сходство, в том числе и по религиозным вопросам; внутри церкви сложилось, очевидно, национально-религиозное самосознание; а в XX в. для всех трех стран ключевыми были одни и те же даты: 1918, 1945 и 1989.

Сравнительный подход к православным традициям

Берлинский историк Хольм Зундхауссен выделяет восемь структурных отличий, характеризующих Балканы как исторический регион. Особую роль среди них играет православие, точнее, «ви-

Osteuropas», *Politische Vierteljahresschrift Sonderheft* 33: 323–346.

2. Очень упрощенно данный тезис представлен у *François Thual* (Thual, F. (1993) *Géopolitique de l`Orthodoxie*. Paris: Dunod/IRIS). Более дифференцированный подход, хотя и с похожими аргументами, представлен в работе *Olivier Gillet* (Gillet, O. (2001) *Les Balkans, Religions et Nationalisme*. Bruxelles: Ousia).

зантийско-православное наследие», а также «османско-исламское наследие»[3]. Румынию, несмотря на принадлежность к православию, Зундхауссен не относит к Балканскому пространству в первую очередь потому, что Дунайские княжества никогда не находились непосредственно под османским владычеством. Сербия и Болгария, напротив, представляют собой типичный для Балкан разрыв традиции: с османским завоеванием представители автохтонных элит были уничтожены или изгнаны, крестьянское большинство замкнулось в местном самоуправлении, а в городах начали доминировать «профессиональные османы»[4] и торговцы неславянского происхождения. Разные исторические пути, как будет показано ниже, отразились и на религиозной культуре, что имеет свои последствия и сегодня.

Несмотря на то что уже давно существуют малоизвестные отдельные сравнения различных православных церквей, на сегодняшний день научная компаративистика в изучении православного христианства все еще слабо развита. Редкое исключение представляет собой глава из книги социологов религии Пауля М. Цулейнера, Миклоша Томки и Инны Налетовой[5] и статья болгарского антрополога Нонки Богомиловой[6]. Цулейнер с соавторами не столько занимаются феноменом национализма, сколько составляют общую картину религиозных представлений и религиозных практик в постсоциалистический период. Возможно, имеет смысл кратко резюмировать итоги их исследования, чтобы дальнейшие рассуждения о национализме вести в контексте социологии.

Указанное исследование имеет особую ценность с точки зрения методологии. Так, в репрезентативном опросе *Aufbruch* в 14 пост-

3. Sundhaussen, H. (1999) «Europa balcanica. Der Balkan als historischer Raum Europas», *Geschichte und Gesellschaft* 25: 626–653. В числе прочих характерных признаков Зундхауссен выделяет нестабильность миграционных процессов и этническую чересполосицу на сравнительно небольшом пространстве, утрату и позднюю рецепцию античного наследия, османско-исламское наследие, общественную и экономическую «отсталость» в Новое время, особые проблемы при становлении национальных государств и наций, менталитет и мифы, а также роль Балкан как сферы интересов великих держав.

4. Речь идет о перешедших в ислам представителях балканских элит или турках, находящихся на службе у османского султана. — *Примеч. перев.*

5. Zulehner, P. M., Tomka, M. und Naletova, I. (2008) «Orthodoxie», in *Religionen und Kirchen in Ost (Mittel) europa*, ss. 138–179. Ostfindern: Schwabenverlag.

6. Bogomilova, N. (2005) «The Religious Situation in Contemporary Bulgaria, and in Serbia and Montenegro. Differences and Similarities», *Religion in Eastern Europe* 25 (4): 1–20.

социалистических странах (из которых 6 являются традиционно православными[7]) в 2007 г. были разработаны анкеты, созданные с учетом особенностей религиозных практик и убеждений, характерных для православных регионов (например, иконопочитание в домах[8]). Авторы отмечают определенный «религиозный оптимизм» и в то же время недовольство официальными церквями, которые не всегда оправдывают возложенные на них ожидания. При этом православные «выше оценивают компетентность собственной православной церкви, чем католики — католической церкви»[9]. Православные в большей степени убеждены в «истинности» собственной конфессии, чем верующие католики. Хотя при этом возникает ощущение, что они не вполне знают, в чем заключаются эти «истины» — это выражается в том, что их практики представляют собой комбинацию из элементов православия, эзотерики и язычества. Авторы приходят к заключению, что решающую роль для православной традиции сыграло «отсутствие» западных влияний, связанных с Ренессансом, Просвещением и модернизацией[10].

Авторы констатируют наличие сходств при анализе Юго-Восточной Европы, которые особенно выделяются при сравнении с восточнославянскими регионами[11]. Так, в постсоциалистической Юго-Восточной Европе только незначительное меньшинство респондентов заявляет о том, что они не принадлежат ни к какой конфессии (2% в Румынии, 3% в Болгарии, 10% в Сербии), тогда как в Украине данный показатель составляет примерно 50%, а в Белоруссии примерно 43%[12]. Такая разница позволяет предположить, что поскольку государственный атеизм в бывшем Советском Союзе существовал значительно дольше, то его последствия оказались значительно более глубокими. Однако на религиозной практике это никак не отражается. Сербия и Болгария — несмотря на высокий процент формальной идентификации с национальной формой православия — являются странами с низ-

7. Анализируются Болгария, Молдавия, Румыния, Сербия, Украина и Белоруссия.
8. О формировании анкеты см. Tomka, M. and Zulehner, P.M. (2008) Aufbruch 2007. Tabellenband (mit den vergleichbaren Daten von Aufbruch 1997, Wien/Budapest 2008.
9. Ibid., s. 107.
10. Ibid., s. 176.
11. Здесь рассматривается Белоруссия и Украина, однако приводятся и данные по России.
12. Ibid., s. 145.

кой религиозностью, редкими посещениями церкви, с незначительным уровнем знания церковного учения и с еще более незначительным «послушанием» по отношению к церкви.

Одно из наиболее ярких противоречий проявилось при исследовании религиозных практик в двух соседних странах — Болгарии и Румынии. В Болгарии, как и в Белоруссии, существует склонность трактовать «счастье» в духе современных секулярных ценностей; здесь обычно авторитет науки выше, чем авторитет религии[13]. Обратная ситуация в Молдавии и Румынии, где «почти все население является религиозным: 98% и 96% соответственно „верят в Бога“, что выше, чем среднестатистические параметры по Восточной и Центральной Европе в целом (81%). В Болгарии и Белоруссии этот процент существенно ниже. Большинство православных в Румынии и Молдавии демонстрируют хорошее знание теологии, по крайней мере безоговорочно принимают официальное церковное учение о Христе как Сыне Божьем (72% православных в Румынии и 64% в Молдавии)[14]». В Болгарии и в Белоруссии таких людей гораздо меньше (31% и 36% соответственно). В Болгарии рост православного самосознания «не привел к росту воцерковленности: 70% православных никогда не принимали причастия, 60% никогда не соблюдали пост, 20% никогда не молились». Также сопутствующие обряды здесь, в Болгарии, гораздо менее распространены, чем в других православных частях Европы: здесь ставят меньше свечей и реже просят священников о благословении. Вместо этого в Болгарии существует сильный интерес к религиозным исцелениям, в том числе среди образованных и горожан. «Это означает, прежде всего, что внецерковная или менее институционализированная религия меньше подвержена секуляризации… а также, что некоторые культуры Восточной и Центральной Европы более подвержены давлению секуляризации, чем другие»[15].

При сравнении данных социологии религии с политическим профилем трех национальных православных церквей сразу проявляется несоответствие. В религиозной практике православные болгары и сербы демонстрируют явное сходство (в отличие от Румынии); однако в политическом плане различия между болгарским и сербским православием являются существенными, тогда

13. Ibid., s. 163.
14. Ibid., s. 176.
15. Ibid., s. 177.

как между Сербией и Румынией по многим пунктам наблюдается несомненное сходство. Православие в Сербии с конца 1980-х годов играет центральную роль в национальном дискурсе, формирует представление о национальной самобытности и коллективном мессианизме. В Болгарии эта тенденция гораздо слабее; за последние десятилетия церковь обратила на себя внимание в первую очередь в связи с серьезным церковным расколом, в результате чего она оказалась во многом парализована и ограничена в своем влиянии, в том числе и политическом. Но даже и без раскола было бы непросто использовать болгарское православие в националистических целях. Нонка Богомилова считает, что, в отличие от Сербии, где православие приравнивается к сохранению самобытности, православие в Болгарии является, наоборот, маркером принадлежности к некоей общности — к «христианскому востоку», славянскому миру, России. Мессианская, почвенная идеология в Болгарии опирается не на христианство, а на неоязычество, то есть нечто специфически болгарское здесь, как правило, ассоциируется с дохристианскими религиозными традициями. В целом фундаменталистские течения в болгарском православии слабее, чем в Сербии, а новые поколения более открыты для связей с людьми, принадлежащими к другим этническим сообществам и религиям[16].

Возможно, выводы Богомиловой слегка преувеличены, тем не менее во многом они совпадают как с моими собственными наблюдениями, так и с позицией русского ученого Анастасии Митрофановой, которая занималась моделированием феномена «политического православия» в транснациональной перспективе. Митрофанова описала группы (как в России, так и в Сербии, Греции и Румынии), которые опираются на православие для обоснования манихейской схемы «друзья — враги». Наиболее ярко эта схема проявляется в Сербии, и главной является тема «Сербия — НАТО — православное мученичество». Среди последователей сходной схемы в Болгарии Митрофанова упоминает всего пару человек (например, основателя национально-радикальной партии Ивана Георгиева), однако, по ее мнению, политическое православие здесь не в почете[17].

Упомянутое сходство между Сербией и Румынией состоит в тенденции представлять православие как единственно леги-

16. Bogomilova, N. «The Religious Situation», pp. 4, 2–4, 6–8, 17.

17. *Митрофанова А.* Политизация «православного мира». М., 2004. С. 175, 259.

тимную духовную силу в рамках сербской или румынской нации. Эту тенденцию можно наблюдать как в межвоенный[18], так и посткоммунистический период[19]. Конечно, и в Болгарии существует схожая тенденция — утверждать, что православие является единственной религией болгар[20]. Здесь также есть противопоставление прозападно настроенных интеллектуалов «православной нации». Особенность болгарского случая заключается в том, что здесь интеллектуалы многократно критиковали православие как *недостаточно национальную* религию. В связи с этим в первой половине XX века появились призывы как к усилению национального характера православия, так и открытые симпатии по отношению к антиправославным ересям средневековья (например, богомильству). Даже идея перехода в другие вероисповедания подчас поддерживается — например, обращение в неоязычество, уния с Римом или англиканство. Болгарский историк Нина Димитрова видит связь между позицией критически настроенных по отношению к православию националистов межвоенного периода (Найден Шейтанов, Янко Янев, Димитър Съсълов и др.) и сегодняшними попытками движения *New Age* найти особую мессианскую роль Болгарии в мире[21].

18. См. сочинения сербского епископа Николая Велимировича и румынского богослова Думитру Станилоаэ: Velimirović, N. (1983) «Nacionalizam Svetoga Save» (1935), *Sabrana dela,* vol. 9, ss. 305–313. Himelstir; О Станилоае см., например, антологию *Constantin Schifirneţ* (Schifirneţ, C. (2003) *Naţiune şi Creştinism*. Bucharest: Elion), в ней содержатся краткие выступления *Stăniloae* для православной газеты *Telegraful Român* в период между 1930 и 1945 гг.

19. Flora, G., Szylagyi, G. (2005) «Church, Identity, Politics, Ecclesiastical Functions and Expectations in Post-1989 Romania», in V. Roudometof, A. Agadjanian, J. Pankhurst (eds) *Eastern Orthodoxy in a Global Age. Tradition Faces the 21st Century*, pp. 109–143. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press; Buchenau, K. (2005) «From Hot War to Cold Integration? Serbian Orthodox Voices on Globalization and European Integration», in Ibid., pp. 58–83.

20. Такая позиция имела также политические последствия, как, например, насильственное перекрещивание славян-мусульман в Родопии (помаки) в 1912–1913 гг. См.: *Елдъров С.* Православието на война. Българската православна църква и войните на България 1877–1945, София 2004. С. 103–105.

21. *Димитрова Н.* Религия и национализъм: Идеи за религията в междувоенния период в България. София, 2006. С. 39, 64, 191. Дискуссия о присоединении к католическому Риму или англиканской церкви развернулась во время конфликта с православными соседними государствами Сербией и Грецией во 2-й и 3-й Балканских войнах. В ней участвовал Союз болгарских православных священников. См. *Елдъров С.* Православието. С. 126–137.

Все это значительно отличает Болгарию от характерного для Румынии[22] и Сербии[23] враждебного отношения к смене конфессии, выходу из православия. Несмотря на это отличие, можно сказать, что тенденция к сакрализации нации есть во всех трех странах. И дело здесь не в том, что именно православие приводило к сакрализации нации, что именно в православном богословии каким-то особым образом выделяется национальное. Нация — это относительно недавний феномен, с которым православию пришлось мириться. Кроме того, православное богословие преимущественно консервативно. Как правило, оно не стремилось к тому, чтобы актуализировать христианскую миссию в новом историческом контексте. Самая основная идея ее заключается в обратном — в достижении раннехристианского аскетического идеального образа человека, близкого к учению отцов Церкви. Для теологической концептуализации современных общественных явлений — например, национализма — православие принципиально не готово. Если бы это было не так, то, вероятно, национализм возник бы не в Западной, а в Восточной Европе.

Тем не менее бесспорным является факт, что многие православные церкви, начиная с XIX в., усвоили некоторые националистические ценности. С моей точки зрения, речь идет о *непредвиденном* эффекте, хотя он и окажется менее удивительным, если учитывать исторический контекст. Связь межу православием и национализмом в данном случае напоминает связь между протестантизмом и «протестантской этикой». Макс Вебер предполагал, что протестантская этика, ведущая к капитализму, не является прямым следствием теологических постулатов, а скорее является его косвенным продуктом — точнее, компенсацией за ту неуверенность, которую вызывал у верующих пропагандируемый Кальвином образ Бога[24]. Также и «православный национализм» можно считать косвенным следствием определенных особенностей, характерных для восточного христианства. Возникшая впо-

22. Maner, H.-C. (2007) «Multikonfessionalität und neue Staatlichkeit. Orthodoxe, griechisch-katholische und römisch-katholische Kirche in Siebenbürgen und Altrumänien zwischen den Weltkriegen (1918–1940)», *Spiegelungen. Zeitschrift für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas* 4 (58).

23. Aleksov, B. (2002) «Videnje verskih preobraćenja u formiranju srpske nacionalne svesti», in Bremer, Th. (ed.) *Religija, društvo i politika. Kontroverzna tumačenja i približavanja*, ss. 143–167. Bonn: Zentralstelle Weltkirche der Dt. Bischofskonferenz.

24. Weber, M. (2004) *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Munich: C. H. Beck Verlag (под редакцией и со вступлением D. Kaesler).

следствии православная предрасположенность к сакрализации нации была подготовлена, во-первых, унаследованной из Византии идеей «симфонии» Церкви и государства и, во-вторых, экклесиологическим принципом соборности.

Церковь и государство: принципы симфонии и соборности

До сегодняшнего дня не существует единого мнения о том, какая именно модель взаимоотношений Церкви и государства в православии была унаследована от Византии. Можно представить две ведущие позиции. Первая — «западная» точка зрения, которая указывает на подчинение восточной церкви византийскому императору, что сделало церковь инструментом в политических целях, в первую очередь в деле сакрализации империи; в свою очередь, государство обеспечивало церкви фактически монопольный статус в обществе. В общих чертах данная позиция выражается в понятии «цезарепапизм»[25].

Те, кто оценивает это явление более умеренно — многие православные теологи, а также их западные коллеги, — делают акцент на понятии «симфонии»[26]. Симфония означает сотрудничество церкви и государства по созданию, сохранению и улучшению христианского общества. Государство и церковь должны поддерживать друг друга, при этом, по сути, предполагается, что это два автономных института с различными функциями[27]. Есть и другие термины. Так, Ханс-Георг Бек использует понятие «политическое православие»[28], которое признает за церковью бóльшую свободу действий, чем это принято считать у сторонников модели цезаре-

25. Среди немецких авторов эта позиция в отношении Византии имеет длительную традицию, см., например: Schaff, Ph. (1869) *Geschichte der alten Kirche. Von Christi Geburt bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts*. Leipzig: J. C. Hinrichs. Схожая интерпретация в недавних изданиях встречается, например, в: Pirson, D. (2008) *Gesammelte Beiträge zum Kirchenrecht und Staatskirchenrecht*, Vol. 1, s. 65. Tübingen: Mohr Siebeck. *Michael W. Weithmann* в своей научно-популярной книге *Balkan-Chronik. 2000 Jahre zwischen Orient und Okzident* (1995, s. 47) характеризует Византию как цезарепапистское и теократическое государство.

26. Nikolaou, T. (1994) «Die Rolle der Kirche in Byzanz und in der Balkanländern», *Orthodoxes Forum* 8 (1): 22.

27. См. о понятии «симфония» в работе русского историка церкви Антона Карташова (1875–1960) в изложении *Н. В. Сомина*: А. В. Карташов о взаимоотношении церкви и государства [http://chri-soc.narod.ru/Kartash. htm]. О понимании симфонии в русской правовой традиции см. работы Е. В. Беляковой.

28. Beck, H.-G. (1978) *Das byzantinische Jahrtausend*, ss. 87–108. Munich: Beck.

папизма, однако при этом констатируется, что религиозное здесь воспринимается через политическое.

Понятие симфонии имеет свое преимущество в том, что оно выводится непосредственно из византийской традиции. Вместе с тем необходимо учитывать, что имеется в виду только идеал истинно христианского правителя в истинно христианском обществе. При этом игнорируются случаи сакрализации правителей, которые при ближайшем рассмотрении оказываются плохими христианами или даже вовсе не христианами. Поэтому следует иметь в виду, что то, что во многих православных государствах объявляется симфонией, можно действительно понимать как цезарепапизм.

В этом контексте важно, что более поздние государства византийского содружества наций унаследовали не только тесную взаимосвязь церкви и государства, но и конфликты между ними. Средневековые Сербия, Болгария, как и Дунайские княжества Валахия и Молдавия, стремились скопировать друг у друга модель взаимоотношений церковь — государство, создавая внутри страны церковь, независимую от внешних центров, но тесно связанную с политической властью. Вопрос о том, было ли это «симфонией» или «цезарепапизмом», всегда оставался актуальным[29].

Несмотря на радикальные разрывы в историческом процессе, существует некоторая преемственность самого идеала симфонии. В Дунайских княжествах даже в период наибольшего османского давления сохранялись христианские элиты, которые апеллировали к «симфонии». В европейских провинциях в центре Османской империи это было невозможно, поскольку симфония предполагает наличие православных светских правителей, чего не могло быть при султанах; впрочем, и здесь монастыри сохранили этот популярный идеал симфонии — в первую очередь в виде изображений правителей на иконах и фресках.

В процессе формирования новых государств в XIX веке «симфония» в узком смысле этого слова практически нигде не была востребована. Элиты ориентировались на европейскую либеральную модель национального государства, в первую очередь на Францию. И тем не менее византийская модель также играла некоторую роль. Идеи симфонии были близки духовен-

29. См. *Carabă,* V. (2012) Ausdrucksformen der byzantinischen Symphonia am Beispiel des Hofzeremoniells, in Grigore, M.-D., Dinu, R. H., Živojinović, M. (Hg.) «Herrschaft in Südosteuropa. Kultur- und sozialwissenschaftliche Perspektiven», ss. 135–154. Göttingen.

ству[30], а новым элитам союз с духовенством был необходим. Элиты, в силу своего западноевропейского образования, не имели влияния на крестьянское большинство. Новый государственный проект, бюрократия и развитое современное правовое устройство были чужды крестьянству, а потому сохранялась опасность сильного крестьянского сопротивления[31]. Священники в этой ситуации были важными посредниками, поскольку они — даже и с их скромным образованием — были элитой в деревне и считались носителями крестьянской системы ценностей[32]. Поэтому священники, с точки зрения новой элиты, были совершенно необходимы и как духовные лица, и, прежде всего, как проводники «национального проекта» в деревне.

Духовенство, в свою очередь, зависело от новых национальных элит. Эти последние, в условиях падения османской гегемонии, были естественными союзниками низшего клира, который в лице греческого (фанариотского) епископата сталкивался с «чуждым элементом» и таким образом переживал своего рода эпоху иностранной зависимости[33]. Поэтому для первых поколений новой элиты было сравнительно легко выступить в качестве защитников местного клира, без необходимости идти на какие-то особые уступки по отношению к церкви. Союз базировался на соглашении совместно бороться за свободу, за свержение иностранного владычества[34]. К тому же духовенство рассчитывало, что руководящие церковные должности в будущем будут заняты «своими

30. Хорошо исследованный пример — это белградский митрополит Михайло Йованович, см. *Петрович-Милоевич Д.* Русские славянофилы, святоандреевские либералы и сербская православная церковь (По материалам переписки М. Ф. Раевского и митрополита Михаила) // Балканские исследования. 1992. 16. С. 63–75.

31. Sundhaussen, H. (1998) «Eliten, Bürgertum, politische Klasse? Anmerkungen zu den Oberschichten in den Balkanländern des 19. und 20. Jahrhunderts», in Höpken, W., Sundhaussen, H. (eds) *Eliten in Südosteuropa. Rolle, Kontinuitäten, Brüche in Geschichte und Gegenwart*, p. 13. Munich: *Südosteuropa*-Gesellschaft.

32. Radić, R. (1994) «Uticaj razvoja Srpske pravoslavne crkve na modernizacijske procese u Srbiji i Jugoslaviji», in Perović, L., Obradović, M., Stojanović, D. (eds) *Srbija u modernizacijskim procesima* XX. *veka*, pp. 349–353. Belgrad: Institut za noviju istoriju Srbije. VBS 6.

33. См. исследование из истории повседневности в Сербии: Radosavljević, N. (2006) «Episkop, mirski sveštenik, monah. Obeležja svakodnevnog života», in Stolić, A., Makuljević, N. (eds) *Privatni život kod Srba u devetnaestom veku. Od kraja osamnaestog veka do početka Prvog svetskog rata*, pp. 711–736. Belgrad: Clio.

34. *Белов М. В.* Сербская повстанческая государственность и ее идейное обоснование // *Волков В. К.* (ред.) Двести лет новой сербской государственности. К юбилею начала Первого сербского восстания 1804–1813 гг. СПб., 2005. С. 39–56.

людьми» и что по мере дальнейшей территориальной экспансии будет расти и сфера влияния новой национальной церкви.

В условиях османского владычества православная церковь была важнейшим институтом самоуправления христианского населения, с обширными полномочиями в области гражданского права. С этой точки зрения либеральный проект формирования нации означал болезненные перемены для церкви. Они заключались не в отделении церкви от государства, которое произошло только позже, при социализме, причем в особом, не западнолиберальном смысле. Даже перенос церковных функций на государство, в первую очередь в сфере судопроизводства и образования, не был взрывоопасным, как это было в католической части Европы. Ведь, во-первых, притязания православия на активное вмешательство в общественную жизнь были тогда сравнительно скромными; а во-вторых, перенос ранее церковных функций на новое государство в Юго-Восточной Европе был, по сути, совсем иным процессом: здесь система образования и судопроизводства были не столько секуляризованы, сколько просто созданы с нуля. Новые государства не столько «присвоили» церковные школы или суды, которых было не так много и которые с трудом можно было переделать в современные институты; современный общественный сектор был выстроен практически заново и был для церкви неизведанной областью, на которую она не могла претендовать[35].

Реальной проблемой была сфера культуры. У новых элит были новые авторитеты, прежде всего, науки, тогда как религиозная среда рассматривалась как источник отсталости. Церкви поначалу отреагировали на это болезненное поражение, копируя светские элиты, стремясь к получению образования и иностранных дипломов. Именно низший клир стремился перенять у буржуазии новую систему ценностей, установку на социальную мобильность в обществе, которое становилось все более динамичным и дифференцированным. К началу XX века часть клира в этом смысле уже догнала секулярную элиту, и теперь могла открыто критиковать вектор модернизации по западноевропейской модели, искать альтернативы, основанные на религиозных представлениях.

После того как Сербия, Болгария и Румыния к 1878 г. добились независимости, православная церковь везде была провозглаше-

35. См. Mayer, M. (1995) *Elementarbildung in Jugoslawien (1918–1941)*, ss. 316–319. Munich: R. Oldenbourg.

на государственной. Причиной этого было не столько давление со стороны самой церкви — влияние клира на первые секулярные балканские элиты по причине ограниченности православного образования на этот момент было все еще очень ограниченным. Наоборот, секулярные нациестроители сами пришли к выводу, что религиозная неоднородность может быть угрозой для нации. К тому же православные ценностные ориентации — антиосманские настроения и распространенные предубеждения против других религий — пересекались с западнолиберальными предрассудками об «отсталости» ислама и «ультрамонтанстве» католичества. И наоборот, западная модель антиклерикализма и религиозного плюрализма воспринималась светской элитой скорее как угроза для собственной идентичности[36]. Поэтому девизом местных элит, вне зависимости от индивидуальных религиозных убеждений, было доверие только православию.

В итоге в новых национальных государствах, конечно, не возникло никакой симфонии, в узком смысле этого слова. То, чего удалось добиться православию за это время и вплоть до межвоенного периода, это формально первенствующее положение по отношению к другим религиям. Это преимущество было «выторговано» благодаря готовности высшего духовенства — подобно тому, как это было в России при Петре I, — стать частью государственного аппарата, под систематическим контролем и в качестве инструмента политики. Такие взаимоотношения можно характеризовать как цезарепапизм, если бы параллельно не было попыток со стороны теологов поставить религию над политикой в виде некоего мета-дискурса. В 1930-х годах эта тенденция приобретает все большее значение, особенно в Сербии и Румынии, в меньшей степени в Болгарии[37].

Симфония между церковью и государством является частью православной традиции, но не православной догматики. В связи с этим пути дальнейшего развития остаются в принципе открытыми. То, что православные церкви могут и без «симфонии» прекрасно существовать, видно на примере православия в диаспоре. Так, например, православие в Чехии изначально следовало

36. О двойственности в отношении восприятия западной модели в Болгарии см. Daskalov, R. (2004) *The Making of a Nation in the Balkans. Historiography of the Bulgarian revival*. Budapest, New York: Central European University Press.

37. О Сербии см. Buchenau, K. (2011) *Auf russischen Spuren, Orthodoxe Antiwesteler in Serbien 1850–1945*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. О Румынии см. Maner, H.-C. «Multikonfessionalität und neue Staatlichkeit».

по собственному пути, не полагаясь на государственную поддержку[38], то же относится и к англоговорящей Православной церкви в Америке (*Orthodox Church of America*)[39] и многим другим.

В основе православного самосознания лежит представление о преимуществе коллективных решений над индивидуальными. Никакой православный епископ, включая даже Константинопольского патриарха, не имеет права на самостоятельную интерпретацию вероучения. К «православию» относится лишь то, что епископы все вместе, то есть соборно, признают истиной. Периоды, когда отдельный иерарх (или светский правитель) навязывает церкви свою волю в богословских вопросах, если и случаются, то коллективным сознанием отвергаются и воспринимаются негативно. Примером могут служить церковные реформы московского патриарха Никона (XVII в.), который хотел исправить русские литургические книги согласно греческим образцам: несмотря на богословское обоснование реформы, он встретил мало понимания[40]. Наравне с этим существует традиция, хотя и не вполне соответствующая православной экклезиологии и церковному праву, что *народ* сам является носителем христианской истины, и ему в спорных случаях должны подчиняться даже епископы. Здесь в качестве примера можно привести греческие массовые протесты после униатского Ферраро-Флорентийского собора 1439 г., которые привели к тому, что уже заключенная между латинскими и греческими епископами уния не была ратифицирована. В этот же ряд можно поставить русских славянофилов XIX века, македонских автокефалистов 1960-х гг. и различные группировки «старостильников» в наше время.

Принцип соборности основан на идее *непосредственной связи человеческого коллектива с Богом*. Это проявляется в представлении о церкви как «теле Христовом», где каждый занимает свое особое место, и все действуют сообща, чтобы совместно достичь сакральной цели. Здесь заложена возможность переноса

38. Marek, P., Bureha, V. (2008) *Pravoslavni v Čehoslovensku v letech 1918–1953. Přispěvek k dějinám Pravoslavne církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi*, s. 123, 137. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury..

39. Meerson, M. A. (1988) «The Orthodox Church in America», Ramet, S. P. (ed.) *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, pp. 116–134. Durham & London: Duke University Press.

40. Halem, F. (2003) «Eine Skizze über Gesetz und Wertordnung in Ost und West. Von der Antike bis zur Moderne», *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte* 7 (1): 15–51.

этого принципа на коллектив, который не является в узком смысле общиной верующих. Наиболее четко эта идея была сформулирована в первой половине XIX в. в кругу русских славянофилов и, прежде всего, Алексеем Хомяковым (1804–1860), который в русской крестьянской общине видел отражение ранней христианской общины[41]. Отсюда — прямая дорога к сакрализации нации, особенно если нация понимается как состоящая преимущественно из крестьян. Хомяков нашел много друзей среди православных теологов в Сербии и Болгарии[42].

Румыны, которые в XIX в. вспомнили о своих латинских корнях, в меньшей степени восприняли учение Хомякова о соборности. Хомяков склонялся к тому, чтобы «народ Божий» ассоциировать с одной конкретной этнической группой — славянами, тем самым ставя под вопрос христианский универсализм. Согласно Хомякову, славяне якобы еще до христианства обладали особым религиозным даром, который они в итоге воплотили в идеальной христианской общине, тогда как романские народы изначально оказались пронизаны духом формализма, легизма и принуждения[43]. Несмотря на это, теории Хомякова и в Румынии нашли свою благодатную почву. Концепция соборности вошла в богословский дискурс под термином *sobornicitate,* и самый знаменитый румынский теолог XX в. Думитру Станилоэ (*Dumitru Stăniloae*) принял тезисы славянофилов, представляя румынский национальный характер как наиболее благоприятный для воплощения истинного христианства[44].

Общее наследие помогает объяснить, каким образом православные церкви, как в Сербии, так и в Болгарии и Румынии, стремятся представлять себя в качестве государствообразующих национальных церквей с особыми, исторически унаследованными правами. К этому прилагаются также и другие исторические аргументы. Так, православие представляется как единственная форма христианства, которая, в отличие от католичества, изначаль-

41. Schulze Wessel, M. (2007) «Rechtgläubigkeit und Gemeinschaft. Ekklesiologische und politische Bedeutungen des 'sobornost' — Begriffs in Russland», in Hölscher, L. (ed.) *Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa*, ss. 198–211. Göttingen: Wallstein Verlag.

42. Buchenau, K. *Auf russischen Spuren,* ss. 119–128.

43. Riasanovsky, N. (1952), *Russia and the West in the Teachings of the Slavophiles*, pp. 69–75, 100–110. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

44. Stăniloae, D. (2001) *Reflecţii despre spiritualitatea popolurului român*. Bucharest: Anul Ediţiei.

но была готова адаптироваться к национальным особенностям; подчеркивается значение церкви в процессе средневекового становления государственности; отмечается, что именно церковь в Османскую эпоху (или эпоху Габсбургов) сохранила особое «национальное самосознание».

Нельзя сказать, что данные аргументы полностью не соответствуют действительности, хотя о некоторых можно и поспорить. Например, действительно ли церковнославянская традиция может быть основой для болгарского или сербского национализма, ведь она была общей и для других славянских наций, да и сам язык литургии был, без сомнения, непонятен для многих? Или можно ли вообще говорить о «национальном значении» церкви во времена, предшествующие возникновению современного национализма? Дискуссия по этим вопросам все еще актуальна, но здесь мы не будем в нее углубляться. Конечно, можно принять, что национализм возник не из ничего, что ему предшествуют определенные этнодифференцирующие процессы, в которых православие также играло свою роль. Но как тогда объяснить очевидные различия между сильной православной составляющей национализма в Сербии и Румынии и относительным религиозным плюрализмом болгарского национализма? С другой стороны, почему так разошлись пути между Сербией и Болгарией, с одной стороны, и Румынией — с другой, с точки зрения социальной укоренности религии, так что и сегодня социально-политическая роль православия сильно различается? Ниже мы попытаемся объяснить данные различия, учитывая ряд факторов — геополитический, институциональный, а также фактор особенностей этнорелигиозной структуры, сложившейся в Югославии, Болгарии и Румынии в XX веке.

Геополитический фактор

Начнем с Сербии. Ее пограничное положение усиливает стремление дистанцироваться от ислама и католицизма. К территориям, населенным сербами, относятся пограничные регионы, в которых религиозная принадлежность постоянно обозначала фронт вооруженного противостояния (Крайна, Босния и Герцеговина, Косово). В связи с этим в коллективной памяти сербов сформировался образ врага с ярко выраженной иной религиозной принадлежностью, и этот образ врага в форме старинных мифов стал частью народного эпоса. Эти мифы (как, например, миф о Косо-

во) выражают идею абсолютной равнозначности коллективной идентичности с конфессиональной принадлежностью; христианская система ценностей в первую очередь ассоциируется с героизмом и мученичеством.

Идентификацию с православием в Сербии усиливал и тот факт, что православие и в османский период было представлено особой корпорацией — Печской патриархией (1557–1766). Даже если Печскую патриархию не всегда можно характеризовать как сербский национальный институт[45], тем не менее она воспринималась как автохтонная организация, которая благодаря использованию церковнославянского языка четко отмежевалась от греческого Константинопольского патриархата и Охридской архиепископии. Утверждение более поздних националистов о том, что именно православие сохранило сербскую коллективную идентичность в османский период, преувеличивает заслугу Печской патриархии в сохранении национальной гомогенности. Тем не менее тезис о православии как защите против ассимиляции в сербском случае вряд ли стоит совсем отвергать.

К геополитическому фактору относятся особые отношения Сербии с Россией, которые опираются на устойчивые мифы о братстве, несмотря на слабые общественные контакты. Православная Россия идеализируется. Она достаточно далеко, чтобы о ней мечтать (по крайней мере гораздо дальше, чем Австрия), у нее нет никаких территориальных претензий на Сербию, что позволяет представить ее позицию как чисто альтруистическую. Россия, однако, не всегда прилагала усилия, чтобы сохранить Сербию как собственный «форпост» и не потерять ее в пользу Австрии[46].

Обратимся теперь к Болгарии. В средневековой Болгарии православие — это то, что у нее есть общего с ее могущественным византийским соседом. Вплоть до славянской миссии учеников Кирилла и Мефодия христианство насаждается под большим влиянием византийских священников, которые часто с высокомерием относились к болгарским обычаям. Болгарская элита была сильно заинтересована в том, чтобы вывести государство из-под авторитета византийской церкви. В православии они видели престиж и прогресс, но и одновременно — угрозу византий-

45. Под юрисдикцию патриархии в XVI и XII веках подпадали также территории, которые находились за пределами сербского государства, как, например, значительные части Болгарии, Румынии, Венгрии и Албании.

46. Buchenau, K. *Auf russischen Spuren*, ss. 65–76.

ской опеки. Формально болгарская церковь отделилась в 927 г., но она почти сразу подверглась новой опасности: превратившись в феодала, она вызвала против себя протесты со стороны крестьян, которые в итоге вылились в богомильскую «ересь»[47]. Сербия отреагировала на события, происходящие в соседнем государстве, жестоко преследуя богомилов, так, чтобы те не могли закрепиться на сербских землях, но в Болгарии искоренить «ересь» было уже невозможно: вплоть до османского завоевания богомильство играет важную роль, и многие авторы именно в этом видят проявление аутентичной болгарской религиозности[48].

В Османскую эпоху болгарское православие находится в юрисдикции Охридской архиепископии (вплоть до ее падения в 1767 г.). Эта последняя обладала формальной независимостью от Вселенского патриархата, хотя и весьма относительной, поскольку в обеих структурах руководили греки. Это означает, что болгарские (прото-) национальные стремления не могли опираться на высшие церковные структуры (хотя позднее националисты настаивали на болгарском характере Охридской архиепископии[49]).

Россия и для Болгарии является «старшим православным братом», но роль империи не переоценивалась, в отличие от сербов; у болгар были более прочные прямые контакты — многие молодые болгары учились в России[50] — и к тому же Россия более явно претендовала на гегемонию.

Те, кто делает акцент на православном компоненте болгарской идентичности, подчеркивают многочисленные сходства с Россией и не уделяют большого внимания специфически болгарским чертам. Те же, кто стремятся найти такую болгарскую специфику,

47. Browning, R. (1975) *Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study across the Early Medieval Frontier*, pp. 145, 161–166. London: Temple Smith.

48. Dimitrova, N. *Religija i nacionalizăm*, ss. 87–95.

49. Национализированная точка зрения встречается в том числе в болгарской Википедии [http://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%9E%D1%85%D1%80%D0%B8%D0%B4%D1%81%D0%BA%D0%B0_%D0%B0%D1%80%D1%85%D0%B8%D0%B5%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%BF%D0%B8%D1%8F]. Особенно сильно критикуется болгарское восприятие Охридской архиепископии в западной историографии, см. Riis, C. (2002) Religion, Politics, and Historiography in Bulgaria. New York: Columbia University Press.

50. Парушева Д. Правителственият елит на Румъния и България втората половина на XIX и началото на XX век. Социална история. София, 2008. С. 106–124; Трговчевић Л. Планирана елита, О студентима из Србије на европским универзитетима у 19. веку. Београд, 2003. С. 212.

наоборот, ссылаются на до-православное наследие, выраженное в языческо-славянском, прото-болгарском субстрате.

Наконец, обратимся к Румынии. Румынское православие в османский период еще в меньшей степени, чем болгарское, могло опираться на церковные структуры. С появлением Дунайских княжеств в XIV в. сложилась довольно эфемерная доосманская государственность, для которой Константинопольский патриарх назначал митрополита. Но поскольку ни государственная, ни церковная независимость в реальности не были достигнуты, то княжества оставались в зоне влияния Константинополя/Стамбула. До начала XVIII века официальным языком в метрополиях Молдавии и Валахии был церковнославянский, затем на целое столетие его заменил греческий[51]. В Трансильвании ситуация была не лучше — румынское большинство не имело практически никаких политических прав, и до 1864 г. румынское православие подчинялось преимущественно сербской Карловацкой метрополии[52].

Когда церковь подчиняется внешним структурам, это мало способствует ее возможностям по «сакрализации нации» (как было и в болгарском случае). Кроме того, формирующаяся нация, по крайней мере в Трансильвании, была разделена в конфессиональном плане, и поначалу на национальную тему больше опиралась униатская церковь, а не православная. То, что униатские интеллектуалы настойчиво указывали на латинский характер румын, делало единую модель румынского религиозного национализма трудно достижимой[53].

Геополитический фактор, как мы видели, объясняет, почему в Сербии религиозная составляющая национализма проявилась более интенсивно, чем в Болгарии. Однако он не может объяснить, почему и в Румынии нация была в сильной мере сакрализована, хотя здесь — как и в Болгарии — геополитический фактор скорее должен был вызвать противоположные тенденции. В данном случае особую роль играет вопрос *престижа* православия, точнее его представителей. У светских элит на Балканах в XIX в. были конкретные образцы перед глазами, чаще всего это были

51. Tomow, S. (2005) *Was ist Osteuropa? Handbuch der osteuropäischen Text- und Sozialgeschichte von der Spätantike bis zum Nationalstaat*, ss. 166 ff, 182. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

52. Turzczynski, E. (1976) *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*. Düsseldorf: Schwann.

53. Fritsche, M. (1983) «Die rumänische Nationalbewegung», in Reiter, N. (ed.) *Nationalbewegungen auf dem Balkan*, ss. 372, 375. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

западные политики или университетские профессора, с которыми они познакомились во время обучения на Западе. Православная церковь как в Сербии, так и в Болгарии, сильно отставала в области образовании. Новые элиты, конечно, хотели завоевать уважение сельских священников, но они с трудом могли себе представить клир в качестве настоящего партнера для управления нацией. Фактически никто не прислушивался к позиции духовенства, когда речь шла о путях национального строительства. Вероятность того, что через контакты с элитой могло произойти проникновение религиозных идей в секулярный национальный проект, была незначительной. Более вероятной и фактически реально растянувшейся на все XIX столетие была, напротив, *кооптация* уступающего в плане образования духовенства в светские элиты; то есть духовенство было стеснено в политической борьбе и при этом часто утрачивало религиозный авторитет[54].

Иногда можно услышать, что православный монастырь является моделью, по которой должно строиться общество[55]. Если монастырская община действительно является таким социально-этическим ресурсом православия, то в Сербии и Болгарии с этим дела обстояли плохо. Средневековые монастыри создавались по византийской модели, однако не всегда могли обрести духовную харизму. К тому же они были слишком сильно связаны с процессом образования государства и становления феодализма. Небольшие элиты средневековых балканских государств, как правило, были прагматичны и многофункциональны[56]. В таких условиях было маловероятно, чтобы монастыри могли развиваться как сильные, значительные альтернативные сообщества.

После османского завоевания Сербия и еще в большей степени Болгария составляли интегральную часть османских территорий. Это означало, что православие *per se* понизилось в статусе до религии крестьянства. Там, где христианство по-прежнему сохранялось в городах, оно имело греческую форму. Частью этой греческой жизни были епископские кафедры, где греческие епи-

54. Данная тенденция в конце XIX в. активно критиковалась в первую очередь русскими консерваторами, см., например: *Победоносцев К.* Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода К. Победоносцева по ведомству Православного Исповедания за 1884 год. СПб, 1886.

55. *Флоровский П.* Христианство и цивилизация [www.fatheralexander.org/booklets/russian/florovsky_different. hrtm].

56. *Gil D.* (2005) *Prawosławie — historia — naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i współczesności*, ss. 60 f., 149. Kraków.

скопы часто создавали значительные библиотеки, мудростью которых чаще всего сельские священники не могли воспользоваться из-за языкового барьера[57]. У сельского духовенства не было возможности поднять уровень образования, и чаще всего оно практически ничем не отличалось от простых крестьян. Монастыри, которые в средневековье часто управлялись игуменами из высшего сословия, скоро потеряли свой блеск. Они запустевали, и в них часто оставались лишь несколько монахов, на которых мало кто обращал внимание. Деятельность сербского патриархата в Печи принесла некоторые улучшения в этой области, но поскольку в 1766 г. он был упразднен по решению османских властей, началось огречивание церкви, а вместе с тем и уход сербской элиты[58].

Особенность румынского случая заключается в том, что княжества Валахия и Молдавия подчинялись османским властям не напрямую, а должны были «всего лишь» выплачивать дань. Это означало, что автохтонные элиты не были затронуты и что православная церковь по-прежнему, как и в средневековье, выигрывала от тесной связи с этой элитой[59]. Особенно важной была преемственность в монастырской жизни. Румынские монастыри были лучше подготовлены к роли центров образования, чем монастыри в Сербии или Болгарии. Известно о тесном сотрудничестве их с Афоном и о сильном влиянии, которое из молдавских монастырей распространялось дальше на восточных славян[60]. Тактика румынских бояр и их длительный альянс с проосманскими греческими элитами способствовали относительной политической стабильности, благодаря которой церковь могла посвятить себя своей пастве[61]. Это было полной противоположностью постоянно возникающим войнам на Западных Балканах, где священники порой лучше владели оружием, чем словом. Новыми национальными элитами в Румынии, Сербии и Болгарии это отличие, как правило, не осознавалось; существовал свой секулярный план

57. *Радосављевић Н.* Православна црква у Београдском пашалуку 1766–1831 (управа Васељенске патријаршије). Београд, 2007. С. 167–197.

58. Slijepčević, Đ. (1980) *Mihailo, arhiepiskop beogradski i mitropolit Srbije*, ss. 187, 201. München.

59. Iorga, N. (1935) *Byzance après Byzance. Continuation de l'Histoire de la vie Byzantine*. Bucureşti, 1935.

60. Henkel, J. (2006) «Aufschwung in Rumäniens Klöstern seit 1989», *G2W34* 2: 16–19.

61. См. исследование о сложных взаимоотношениях между низшим и высшим клиром, а также между клиром, фанариотами и боярами у: Hitchins, K. (1996) *The Romanians 1774–1866*, pp. 36–42, 114–124. Oxford: Oxford University Press.

действий, в котором церковь должна была быть только инструментом. Тем не менее здесь возникали предпосылки для различных путей развития, тогда как соотношение сил между клиром и светской элитой по-прежнему оставалось различным. В Румынии многовековая преемственность высококультурного православия создавала основу для того, чтобы религия могла оказать влияние на образование буржуазии (см. пример румынских консерваторов XIX века[62] или пример историка Николая Йоргу[63]). В Сербии церковь воспринималась как символ национальной преемственности, однако, по сути, она влачила, как и в Болгарии, довольно жалкое существование. Даже в самых знаменитых средневековых монастырях жила обычно небольшая группка монахов, авторитет которых был невысок и среди светской элиты, и среди крестьян[64].

Институциональный фактор

Итак, православная церковь должна была сначала завоевать культурный престиж в среде светски образованных элит, и только в этом случае у нее появлялась возможность «освятить» национализм христианскими идеями, «сакрализовать нацию». С другой стороны, очевидно, что завоевать престиж легче в том случае, если имеется институционально оформленный статус. Церкви, о которых здесь идет речь, не принадлежали к старым патриархиям. Они все возникли благодаря отделению от матери-Церкви (от Константинопольского патриархата или, в трансильванском случае, от Карловацкой митрополии). До сих пор в православном мире не существует четких правил обретения автокефалии. Однако когда возникают новые национальные государства, и церковь, согласно принципу симфонии, действует с ними заодно, то обычно складывается сложная ситуация, при которой мать-Церковь сперва отказывает в автокефалии и провозглашает новую цер-

62. Hitchins, K. (1994) *Rumania 1866–1947,* p. 10. Oxford.

63. О противоречивом отношении румынских православных мыслителей 30-х годов к Николаю Йорга (1871–1940) см. Müller, D. (2005) *Staatsbürger auf Widerruf. Juden und Muslime als Alteritätspartner im rumänischen und serbischen Nationscode, Ethnonationale Staatsbürgerschaftskonzeptionen, 1878–1941*, s. 292. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

64. О Болгарии см. путевые записки русского панслависта *Ивана С. Пальмова* Из путешествия по греко-славянским землям. Отчет о научных занятиях за границей по истории Славянских Церквей с июня 1883 г. по июнь 1884 года. СПб., 1890. С. 12. О Сербии: Buchenau, K. *Auf russischen Spuren*, ss. 199–205.

ковь «раскольничьей», которую также игнорируют все остальные православные церкви. На этом этапе новая церковь должна прежде всего действовать с осторожностью, устанавливать внешние контакты, создавать лобби, чтобы выйти из изоляции. В этих случаях именно национализм является наилучшей опорой — ведь, по сути, именно складывание новой нации является основанием для притязаний новой церкви. Но в то же время новая церковь должна была избегать излишней идеологизации, чтобы не напугать потенциальных партнеров — прежде всего за пределами православного мира, в Ватикане, или среди протестантов. Поэтому маловероятно, чтобы в этот момент могла произойти открытая и поддержанная интеллигенцией сакрализация нации. К тому же недостаточно защищенные в институциональном плане церкви часто не обладают никакой четкой системой богословского образования и, таким образом, у них нет кадров, которые могли бы системно обосновать идею сакрализации нации.

Вернемся к нашему сравнительному подходу. Как видно, институциональное развитие сербского и румынского православия с конца XIX в. шло параллельно. Бухарестская митрополия провозгласила автокефалию в 1865 г. (спустя девять лет после обретения независимости) и должна была 20 лет ждать признания от Вселенского патриархата. Белградская митрополия стала автокефальной в 1879 г., после того как в течение практически 50 лет она должны была довольствоваться лишь автономным статусом. После Первой мировой войны в значительно увеличившихся государствах обе церкви получили статус патриархий и основали богословские факультеты. Лишь после этого началась активная работа по «сакрализации нации». Решающую роль сыграло то обстоятельство, что уже не надо было тратить столько сил на дипломатическую борьбу за автокефалию, и появилась возможность подготовить необходимые кадры[65].

Болгария в этом смысле представляет собой трагическое исключение. Ее церковь вынуждена была гораздо дольше, чем две другие, сражаться за автокефалию, поскольку болгарский национальный проект был в большей степени направлен против греческих интересов. В данном случае мы имеем в виду и Константинопольский патриархат, и новое греческое национальное государство с центром в Афинах. Вселенский патриархат провозгласил болгарский экзархат, основанный болгарскими националистами, рас-

65. Ibid., ss. 290–329.

кольническим. Только в 1945 г. опала была снята, и лишь в 1953 г. был создан Болгарский патриархат. До этого момента болгарское духовенство страдало из-за своего неясного статуса, особенно при общении с клириками других, признанных церквей. Митрополит «раскольнической организации» не мог восприниматься на равных с митрополитами существующих церквей[66]. В межвоенный период, когда сербские и румынские богословы интенсивно работали над сакрализацией нации, Болгарская православная церковь больше занималась вопросами выживания.

Даже возвышение до автокефалии и статуса патриархата после Второй мировой войны оказалось «палкой о двух концах». Дело в том, что Болгарская православная церковь попала в зависимость от коммунистических лидеров: они обещали помощь, и фактически именно благодаря советскому нажиму в 1945 г. Константинополь согласился сдаться. Даже повышение до патриархии в 1953 г. было возможно только благодаря государственной поддержке. Болгарское православие, таким образом, оказалось в тисках зависимости, не имея никаких собственных рычагов давления. Коммунисты использовали автокефалию церкви как средство пропаганды, чтобы продемонстрировать свое мнимое расположение к религии. Прежде всего, они нуждались в легитимных церковных органах, для того чтобы иметь возможность использовать их во внешнеполитических целях[67]. Такое положение дел отозвалось в посткоммунистическую эпоху — в виде многочисленных расколов на фоне постоянных упреков в адрес православной иерархии за слишком большие уступки коммунистам. Таким образом, «институциональный фактор» для болгарской церкви все еще является крайне актуальным, и это значительно сокращает возможности сакрализации нации[68].

66. О том, насколько сильно болгарская общественность надеялась на международное признание, свидетельствует пример посещения сербским патриархом Варнавой в мае 1933 г. Софии. Болгарская общественность отреагировала с восторгом, тогда как югославские газеты, напротив, крайне скупо сообщали об этом дипломатическом шаге (Дип. Миссия Белград, 23.5.1933, Альберт Дюфур, Политический архив Германского МИД, отд. II b, R 73 196). До 1917 г. также и русская «церковь-сестра» демонстрировала болезненную дистанцию по вопросу о схизме. См.: Döpmann, H.-D. (2006) *Kirche in Bulgarien von den Anfängen bis zur Gegenwart*, s. 60. München: Biblion Verlag.

67. Kalkandžieva, D. (2010) «The Bulgarian Orthodox Church», in Leustean, L. (ed.) *Eastern Christianity and the Cold War*, pp. 79–98. New York: Routledge.

68. Broun, J. (1993) «The Schism in the Bulgarian Orthodox Church» (Part 1–3), in *Religion, State & Society* 21 (2): 207–220; 30 (4): 365–394.

Особенности этнорелигиозной структуры

Национальный и религиозный состав новых государственных образований, в которых три церкви оказались с 1918 г., также имел значительное влияние на модель национального православия.

Болгария в 1918 г. была самой небольшой по размеру, но наиболее однородной из трех стран. Православное население было безусловным большинством, и при таком раскладе сил конфессиональных противоречий было немного[69]. Территориальные притязания Болгарии преимущественно были направлены на территории внутри соседних православных стран (Македонию, отошедшую к Югославии, и Южную Добруджу в Румынии). В этой ситуации «воинствующая» православная идентичность не могла играть значительной роли. Когда в конце Второй мировой войны коммунисты пришли к власти, у них не было особой необходимости «разбираться» с церковью, ее с трудом можно было упрекнуть в наличии фашистских тенденций. В силу относительной национальной однородности страны, логичным выбором новых властей был национально-коммунистический курс, который шаг за шагом реабилитировал национальное наследие. В рамках этой политики и церковь нашла для себя ничем не примечательное место — национализм имел очевидную идеологическую связь с коммунизмом, в то же время церковь была лишена необходимости представлять себя в качестве «матери нации»[70].

Напротив, Великая Румыния возникла в 1918 г. как национальное государство с сильными национальными меньшинствами, которые не принадлежали к православию[71]. Кроме того, в новом государственном образовании оказались вместе униатские

69. В процентом соотношении к численности населения на 1934 г. православных было 84,4%, а мусульман — 13,5% (Hoppe, H.-J. (1979) *Bulgarien — Hitlers eigenwilliger Verbündeter. Eine Fallstudie zur nationalsozialistischen Südosteuropapolitik*, s. 13. Stuttgart).

70. Riis, C. *Religion, Politics, and Historiography,* pp. 99–120. См. также исследование сербского историка Д. Слиепчевича, в котором он делает попытки сравнения с сербским православием в титовской Югославии (Slijepčević, Đ. (1957) *Die bulgarische orthodoxe Kirche 1944–1956*. Munich: R. Oldenbourg). Масштабное и подробное исследование о раннем этапе взаимоотношений государства и церкви в социализме сделано болгарским историком *Daniela Kalkandžieva* (Kalkandžieva, D. (2002) *Bălgarskata pravoslavna cărkva i «narodnata demokracija», 1944–1953*. Silistra: Demos).

71. По переписи населения 1930 г. в Великой Румынии проживало 72,5% православных, 7,9% униатов, 6,8% римо-католиков, 4,2% иудеев, 3,9% кальвинистов, 2,2% лютеран и 1% мусульман. Румыны составляли 71,9% от всего населения, венгры —

румынские элиты из Трансильвании и православные румынские элиты из собственно Румынии. Православные националисты стремились преодолеть конфессиональное разделение титульной нации и пресечь деятельность униатов, также претендовавших на то, чтобы стать «национальной церковью». Румыны хотели выглядеть цельной, гомогенной нацией, особенно в отношении евреев. В отличие от Югославии, где среднеевропейские традиции Карловацкой митрополии были маргинализированы в сравнении со староцерковными традициями Королевства Сербии, в Великой Румынии трансильванское православие играло более значительную роль. Такое положение вещей сложилось прежде всего потому, что церковь добилась от государства привилегий, которых у нее никогда не было в Дунайских княжествах. Опираясь на миф о давлении национальных и социальных врагов (включая коммунистов и неверующих), церковь использовала эти привилегии для внутренней миссии и национально-религиозной деятельности[72]. Часть православных идеологов позднее пришли к созданию религиозно-окрашенного фашистского «Легиона Архангела Михаила»[73].

После войны в коммунистической Румынии сперва происходило сведение счетов с православными антимодернистами, но в ходе растущего дистанцирования от Москвы правительство ослабило давление на церковь. В румынском национал-коммунизме, который установился к 1960-м гг., сложилась, как и в Болгарии, общая государственная тенденция к выстраиванию культа нации. Однако поскольку румынское православие институционально было гораздо сильнее, чем болгарское, то развитие пошло по иному пути. Несмотря на все же сохраняющийся жесткий контроль, Румынская православная церковь превратилась, в некотором смысле, в «государство в государстве» и обрела в глазах общества высокий параллельный авторитет, сохраняя свою, иную картину мира и воплощая альтернативный, религиозный

7,9%, немцы — 4,1%, евреи — 4%, рутены — 3,2%, русские — 2,3%, болгары — 2%, цыгане — 1,5%, турки — 0,5% См. Maner, H.-C. «Multikonfessionalität», s. 359.

72. Zub, A. (2002) «Die rumänische Orthodoxie im ideen- und kulturgeschichtlichen Kontext der Zwischenkriegszeit», in Maner, H.-C. und Schulze Wessel, M. (eds) *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939*, ss. 179–188. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

73. Iordachi, C. (2004) *Charisma, Politics and Violence. The Legion of the «Archangel Michael» in Inter-war Romania*. Trondheim: *Trondheim* Studies on East European Cultures and Societies.

путь. Таким образом, благодаря политике румынских коммунистов православная составляющая национализма была ослаблена, но не утрачена[74].

После того как Николай Чаушеску был свергнут в 1989 г., Румынская православная церковь в общественном плане занимала гораздо более прочное место, чем любая другая православная церковь в бывших коммунистических странах. Церковь пыталась, объединившись с «новой» секулярной элитой, использовать активную националистическую риторику для сокрытия собственного коллаборационизма со старым режимом. С другой стороны, румынское православие, как никакое другое, было в состоянии предложить дезориентированному обществу рецепты для решения новых проблем, поскольку церкви удалось сохранить еще с межвоенного периода свой интеллектуальный потенциал. Позиции церкви относительно четко осознаны и крайне консервативны, и тем не менее она пытается принять участие в курсе на интеграцию страны в Европейский союз. Как и в случае с Сербией, западноевропейцы с удивлением, граничащим с ужасом, следят за тем, как антиплюралистические установки 30-х и 40-х годов используются для того, чтобы обосновать путь Румынии в европейское будущее[75].

Наконец, посмотрим на Сербию. Югославия для сербской элиты была территорией, превосходившей ее самые смелые мечты, однако для реализации ее целей она была слишком велика. Наравне с триумфом 1918 г. был страх, что доминировать в стране станут несербы и неправославные, которых в общей сложности было большинство и у которых были свои влиятельные элиты[76]. Чтобы не допустить этого, предпринимались попыт-

74. См. анализ у: Gillet, O. (1997) *Religion et nationalisme, L`ideologie de l`église orthodoxe roumaine sous le regime communiste*. Bruxelles: Editions de l'Université de *Bruxelles*.

75. Flora, G., Szylagyi, G. «Church, Identity, Politics». О том, как радикально отличаются представления религиозных и светских интеллектуалов о роли православной церкви сегодня, см. сборник Marga, I., Sander, G., Sandu, D. (eds) (2007) *Religion zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač. (см. проправославную статью Ирими Марга и четко критикующий православие текст Моники Влад и Николеты Костеа).

76. В переписи населения в межвоенный период не было вопроса о национальности. По данным 1921 г., в Югославии проживало 46,7% православных, 39,5% католиков, 11,2% мусульман и 1,8% протестантов. По сочетанию особенностей родного языка и религиозной и территориальной принадлежности *Holm Sundhaussen* приводит следующие данные относительно наиболее крупных национальных (этнических) групп: 41,1% сербов, 1,6% черногорцев, 23,1% хорватов, 8,1% словенцев,

ки усилить собственное превосходство. Частью такой стратегии была поддержка православной церкви. Православие не только воздвигло бы защитную стену против католиков на западе, но и становилось инструментом достижения внутренней гомогенности, одновременно противостоя и другим православным (в Македонии)[77].

Реванш приниженных югославских наций последовал во время Второй мировой войны и принял ужасающие формы — особенно в хорватском государстве усташей. В сербской православной среде преследования Второй мировой войны воспринимались как испытания, посланные Господом для «его» народа, как мученичество — высшее доказательство веры. Социализм Тито в первые послевоенные годы также считался чуждым правлением заклятого врага-хорвата, а национально-нейтральный культ партизан отвергался как обманный маневр. Хотя Сербская православная церковь в социалистической Югославии чувствовала себя лучше, чем находящаяся под постоянным подозрением Католическая церковь, тем не менее ни о каком стабильном соглашении, как в Болгарии или Румынии, речи не было. Многие сербские коммунисты также с удовольствием бы выбрали путь «национального коммунизма», в котором нашлось бы место и для церкви. Но этому препятствовала социалистическая национальная политика, которая со временем все в большей степени была направлена против сербской гегемонии. Таким образом, национально-коммунистическо-православный союз был невозможен. Среди сербов, под конформистским прикрытием, часто продиктованным осознанием собственной слабости, бурлили эмоции. В диссидентских кругах пользовались популярностью альтернативные образы «святой» и «единой» Сербии. Отсюда становится понятно, почему духовенство с конца 1980-х годов активно участвовало в национально-религиозной мобилизации. То, что со стороны воспринималось как агрессия, основывалось на подспудно хранимом подозрении, что коммунисты намеревались продолжить расчленение Сербии и ее церкви. Декоммунизация, таким образом, должна была означать, что *сербство* займет свою очевидно главенствующую позицию, то есть статус наиболее достойной, а следователь-

5,3% боснийских мусульман, 4,6% македонцев, 3,6% немцев, 3,4% албанцев, 2,5% турок и т. д. (Sundhaussen, H. (2007) *Geschichte Serbiens. 19. — 21. Jahrhundert,* s. 491. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag).

77. Buchenau, K. *Auf russischen Spuren*, pp. 173–221.

но, и наиболее влиятельной нации[78]. Именно к этому призывала церковь или, по крайней мере, ее наиболее влиятельные представители, при сопровождавшемся военными конфликтами распаде страны. При этом сценарий внешней угрозы так прочно вошел в сербское сознание, что сербские вооруженные действия почти всегда интерпретировались как оборонительные[79].

Подведем итоги. Сильная сакрализация власти в Румынии и Сербии имела иногда общие, а иногда различные предпосылки. Важное сходство заключается в том, что «национальные» государства, созданные в 1918 г., вызывали значительное отторжение у православных. Как в Румынии, так и в Югославии притязания на гегемонию наиболее крупных наций оказались под вопросом из-за сильных в культурном и экономическом плане меньшинств (религиозных или национальных). В то время как сакрализация *сербства* стала возможной, прежде всего, в ходе войн, в условиях поляризованной исторической памяти, сакрализация *румынства* может интерпретироваться как следствие сильной, развитой православной традиции.

На этом фоне болгарский пример можно считать наиболее умеренным. Это было связано с сочетанием фактора слабой церкви и фактора гомогенного государства — как в национальном, так и в религиозном смысле. Сакрализация нации здесь тормозилась еще и тем обстоятельством, что Болгария дольше и труднее остальных боролась против Константинопольского патриархата за собственное признание и сильно зависела от греческого православия как инструмента имперской власти.

Перевод с немецкого Таисии Беляковой

Библиография/References

Aleksov, B. (2002) «Videnje verskih preobraćenja u formiranju srpske nacionalne svesti», in Bremer, Th. (ed.) *Religija, društvo i politika. Kontroverzna tumačenja i približavanja*, ss. 143–167. Bonn: Zentralstelle Weltkirche der Dt. Bischofskonferenz.

Beck, H.-G. (1978) *Das byzantinische Jahrtausend*. Munich: Beck.

78. Buchenau, K. (2004) *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich*. Wiesbaden: Harassowitz Verlag.

79. Buchenau, K. (2006) *Kämpfende Kirchen. Jugoslawiens religiöse Hypothek,* ss. 161–236. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Belov, M. V. (2005) «Serbskaja povstančeskaja gosudarstvennost i ee idejnoe obosnovanie», in Volkov, V. K. (ed.) *Dvesti let novoj serbskoj gosudarstvennosti. K jubileju načala Pervogo serbskogo vosstanija 1804–1813,* pp. 39–56. St. Petersburg: Aleteya.

Bogomilova, N. (2005) «The Religious Situation in Contemporary Bulgaria, and in Serbia and Montenegro. Differences and Similarities», *Religion in Eastern Europe* 25 (4): 1–20.

Broun, J. (1993) «The Schism in the Bulgarian Orthodox Church» (Part 1–3), in *Religion, State & Society* 21 (2): 207–220; 30 (4): 365–394.

Browning, R. (1975) *Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study across the Early Medieval Frontier*. London: Temple Smith.

Buchenau, K. (2004) *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich*. Wiesbaden: Harassowitz Verlag.

Buchenau, K. (2011) *Auf russischen Spuren, Orthodoxe Antiwesteler in Serbien 1850–1945*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Buchenau, K. (2006) *Kämpfende Kirchen. Jugoslawiens religiöse Hypothek*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Buchenau, K. (2005) «From Hot War to Cold Integration? Serbian Orthodox Voices on Globalization and European Integration», in V. Rudometoff, A. Agadjanian, J. Pankhurst (eds) *Eastern Orthodoxy in a Global Age. Tradition Faces the 21st Century*, pp. 58–83. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.

Carabă, V. (2012) «Ausdrucksformen der byzantinischen Symphonia am Beispiel des Hofzeremoniells», in Grigore, M.-D., Dinu, R. H., Živojinović, M. (eds) *Herrschaft in Südosteuropa. Kultur- und sozialwissenschaftliche Perspektiven*, ss. 135–154. Göttingen: V&R unipress.

Daskalov, R. (2004) *The Making of a Nation in the Balkans. Historiography of the Bulgarian revival*. Budapest, New York: Central European University Press.

Dimitrova, N. (2006) *Religija i nacionalizăm: Idei za religijata v mežduviennija period v Bălgarija*. Sofia: Faber.

Döpmann, H.-D. (2006) *Kirche in Bulgarien von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: Biblion Verlag.

Eldărov, S. (2004) *Pravoslavieto na vojna. Bălgarskata pravoslavna cărkva i vojnite na Bălgarija 1877–1945*. Sofia: Voenno izdatelstvo.

Flora, G., Szylagyi, G. (2005) «Church, Identity, Politics, Ecclesiastical Functions and Expectations in Post-1989 Romania», in V. Roudometof, A. Agadjanian, J. Pankhurst (eds) *Eastern Orthodoxy in a Global Age. Tradition Faces the 21st Century*, pp. 109–143. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.

Florovskij, P. *Hristianstvo i civilizacija* [Christianity and civilisation] [www.fatheralexander.org/booklets/russian/florovsky_different. hrtm, accessed on 17.12.2014].

Fritsche, M. (1983) «Die rumänische Nationalbewegung», in Reiter, N. (ed.) *Nationalbewegungen auf dem Balkan*, ss. 359–434. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Gil, D. (2005) *Prawosławie — historia — naród. Miejsce kultury duchowej w serbskiej tradycji i wspólczesności*. Kraków: Wydacnitwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Gillet, O. (1997) *Religion et nationalisme, L`ideologie de l`église orthodoxe roumaine sous le regime communiste*. Bruxelles: Editions de l'Université de *Bruxelles*.

Gillet, O. (2001) *Les Balkans, Religions et Nationalisme*. Bruxelles: Ousia.

Halem, F. (2003) «Eine Skizze über Gesetz und Wertordnung in Ost und West. Von der Antike bis zur Moderne», *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte* 7 (1): 15–51.

Henkel, J. (2006) «Aufschwung in Rumäniens Klöstern seit 1989», G2W34 (2): 16–19.

Hitchins, K. (1996) *The Romanians 1774–1866*. Oxford: Oxford University Press.

Hoppe, H.-J. (1979) *Bulgarien — Hitlers eigenwilliger Verbündeter. Eine Fallstudie zur nationalsozialistischen Südosteuropapolitik*. Stuttgart.

Iordachi, C. (2004) *Charisma, Politics and Violence. The Legion of the «Archangel Michael» in Inter-war Romania*. Trondheim: *Trondheim* Studies on East European Cultures and Societies.

Iorga, N. (1935) *Byzance après Byzance. Continuation de l`Histoire de la vie Byzantine*. Bucharest: Institute d'Études *Byzantines*.

Kalkandžieva, D. (2002) *Bălgarskata pravoslavna cărkva i «narodnata demokracija», 1944–1953*. Silistra: Demos.

Kalkandžieva, D. (2010) «The Bulgarian Orthodox Church», in Leustean, L. (ed.) *Eastern Christianity and the Cold War*. New York: Routledge.

Maner, H.-C. (2007) «Multikonfessionalität und neue Staatlichkeit. Orthodoxe, griechisch-katholische und römisch-katholische Kirche in Siebenbürgen und Altrumänien zwischen den Weltkriegen (1918–1940)», *Spiegelungen. Zeitschrift für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas* 4 (58).

Marek, P., Bureha, V. (2008) *Pravoslavni v Čehoslovensku v letech 1918–1953. Přispěvek k dějinám Pravoslavne církve v českých zemích, na Slovensku a na Podkarpatské Rusi*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Marga, I., Sander, G., Sandu, D. (eds) (2007) *Religion zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.

Mayer, M. (1995) *Elementarbildung in Jugoslawien (1918–1941)*. Munich: R. Oldenbourg.

Meerson, M. A. (1988) «The Orthodox Church in America», Ramet, S. P. (ed.) *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, pp. 116–134. Durham & London: Duke University Press.

Mitrofanova, A. (2004) *Politizacija «pravoslavnogo mira»* [Politicization of the «Orthodox world»]. Moscow: Nauka.

Müller, D. (2005) *Staatsbürger auf Widerruf. Juden und Muslime als Alteritätspartner im rumänischen und serbischen Nationscode, Ethnonationale Staatsbürgerschaftskonzeptionen, 1878–1941*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Nikolaou, T. (1994) «Die Rolle der Kirche in Byzanz und in der Balkanländern», *Orthodoxes Forum* 8 (1): 21–37.

Palmov, I. S. (1980) *Iz putešestvija po greko-slavjanskim zemljam. Otčet o naučnih zanjatijah za granicej po istorii Slavjanskih Cerkvej s ijunja 1883 g. po ijun 1884 goda* [From the travelling around Greek-Slavonic lands. Report on scientific activities abroad on history of Slavic Churches since June 1883 till June 1884]. St. Petersburg.

Paruševa, D. (2008), *Pravitelstvenijat elit na Rumănija i Bălgarija vtorata polovina na* XIX *i načaloto na* XX *vek. Socijalna istorija*. Sofia: Paradigma.

Petrovič-Miloevič, D. (1992) «Russkije slavjanofili, sviatoandreevskie liberali i serbskaja pravoslavnaja cerkov (Po materialam perepiski M. F. Raevskogo i mitropolita Mihaila)», *Balkanskie issledovania* 16: 63–75.

Pirson, D. (2008) *Gesammelte Beiträge zum Kirchenrecht und Staatskirchenrecht*, Vol. 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Pobedonoscev, K. (1886) *Vsepodannejšij otčet ober-prokurora Svjatejšego Sinoda K. Pobedonosceva po vedomstvu Pravoslavnogo Ispovedanija za 1884 god*. St. Petersburg: Sinod. tipografija.

Radić, R. (1994) «Uticaj razvoja Srpske pravoslavne crkve na modernizacijske procese u Srbiji i Jugoslaviji», in Perović, L., Obradović, M., Stojanović, D. (eds) *Srbija u modernizacijskim procesima* XX. *veka*, pp. 349–353. Belgrad: Institut za noviju istoriju Srbije. VBS 6.

Radosavljević, N. (2007) *Pravoslavna crkva u Beogradskom pašaluku 1766–1831 (uprava Vaseljenske patrijaršije)*. Belgrad: Istorijski institut.

Radosavljević, N. (2006) «Episkop, mirski sveštenik, monah. Obeležja svakodnevnog života», in Stolić, A., Makuljević, N. (eds) *Privatni život kod Srba u devetnaestom veku. Od kraja osamnaestog veka do početka Prvog svetskog rata*, pp. 711–736. Belgrad: Clio.

Riasanovsky, N. (1952), *Russia and the West in the Teachings of the Slavophiles*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Riis, C. (2002) *Religion, Politics, and Historiography in Bulgaria*. New York: Columbia University Press.

Schaff, Ph. (1869) *Geschichte der alten Kirche. Von Christi Geburt bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts*. Leipzig: J. C. Hinrichs.

Schifirneţ, C. (2003) *Naţiune şi Creştinism*. Bucharest: Elion.

Schulze Wessel, M. (2007) «Rechtgläubigkeit und Gemeinschaft. Ekklesiologische und politische Bedeutungen des 'sobornost' — Begriffs in Russland», in Hölscher, L. (ed.) *Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa*, ss. 198–211. Göttingen: Wallstein Verlag.

Slijepčević, Đ. (1957) *Die bulgarische orthodoxe Kirche 1944–1956*. Munich: R. Oldenbourg.

Slijepčević, Đ. (1980*) Mihailo, arhiepiskop beogradski i mitropolit Srbije*. Munich: Iskra.

Somin, N. V. (1998) *A. V. Kartašov o vzaimootnošenii cerkvi i gosudarstva* [A. V. Kartašov about the Church-State relationship] [http://chri-soc.narod.ru/Kartash. htm, accessed on 17.12.2014].

Spohn, W. (2002) «Nationalismus und Religion. Ein historisch-soziologischer Vergleich West- und Osteuropas», *Politische Vierteljahresschrift Sonderheft* 33: 323–346.

Stăniloae, D. (2001) *Reflecţii despre spiritualitatea popolurului român*. Bucharest: Anul Ediţiei.

Sundhaussen, H. (2007) *Geschichte Serbiens. 19. — 21. Jahrhundert*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau Verlag.

Sundhaussen, H. (1999) «Europa balcanica. Der Balkan als historischer Raum Europas», *Geschichte und Gesellschaft* 25: 626–653.

Sundhaussen, H. (1998) «Eliten, Bürgertum, politische Klasse? Anmerkungen zu den Oberschichten in den Balkanländern des 19. und 20. Jahrhunderts», in Höpken, W., Sundhaussen, H. (eds) *Eliten in Südosteuropa. Rolle, Kontinuitäten, Brüche in Geschichte und Gegenwart*, pp. 5–30. Munich: *Südosteuropa*-Gesellschaft.

Thual, F. (1993) *Géopolitique de l`Orthodoxie*. Paris: Dunod/IRIS.

Tomka, M. and Zulehner, P. M. (2008) *Religionen und Kirchen in Ost (Mittel) Europa*. Aufbruch 2007. Tabellenband (mit den vergleichbaren Daten von Aufbruch 1997). Wien/Budapest: Loisir.

Tomow, S. (2005) *Was ist Osteuropa? Handbuch der osteuropäischen Text- und Sozialgeschichte von der Spätantike bis zum Nationalstaat*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Trgovčević, L. (2003) *Planirana elita. O studentima iz Srbije na evropskim univerzitetima u 19. veku*. Belgrad: lstorijski Institut, Sluzbeni glasnik.

Turzczynski, E. (1976) *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*. Düsseldorf: Schwann.

Velimirović, N. (1983) «Nacionalizam Svetoga Save» (1935), *Sabrana dela,* vol. 9, ss. 305–313. Himelstir.

Weber, M. (2004) *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Munich: C. H. Beck Verlag.

Weithmann, M. W. (1995) *Balkan-Chronik. 2000 Jahre zwischen Orient und Okzident*. Regensburg, Styria, Graz: Verlag Pustet.

Zub, A. (2002) «Die rumänische Orthodoxie im ideen- und kulturgeschichtlichen Kontext der Zwischenkriegszeit», in Maner, H.-C. und Schulze Wessel, M. (eds) *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939*, ss. 179–188. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

Zulehner, P. M., Tomka, M. und Naletova, I. (2008) «Orthodoxie», in *Religionen und Kirchen in Ost (Mittel) europa*, ss. 138–179. Ostfindern: Schwabenverlag.