

ИСТОРИЧЕСКІЙ
ВѢСТНИКЪ

МИРЫ
ХРИСТИАНСКОГО
ВОСТОКА

ТОМ
ПЯТЬДЕСЯТ ЧЕТВЕРТЫЙ
2025

Журнал издается при попечении
Российского исторического общества.



ИСТОРИЧЕСКІЙ
ВѢСТНИКЪ

МИРЫ
ХРИСТИАНСКОГО ВОСТОКА



ТОМ ПЯТЬДЕСЯТ
ЧЕТВЕРТЫЙ



Под общей редакцией Е.М. Копотя

Посвящается
Константину Александровичу Панченко (1968–2024)



ИСТОРИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

Редакция

А.Э. Титков

главный редактор, кандидат исторических наук

Д.Р. Жантiev

зам. главного редактора, кандидат исторических наук

И.Я. Керемецкий

зам. главного редактора, художественный редактор

С.Г. Яковенко

выпускающий редактор, кандидат исторических наук

Т. Лефко

редактор английской версии

Е.А. Радзиевская

ученый секретарь

Т.И. Маляренко

корректор

Редакционный совет

Е.И. Пивовар

председатель редакционного совета, доктор исторических наук, научный руководитель РГГУ, профессор, академик РАН, заместитель председателя ВАК

М.В. Баранов

кандидат философских наук, президент АНО «Руниверс»

С.П. Брюн

генеральный директор ФГБУК «Новгородский государственный объединенный музей-заповедник»

Р.Г. Гагкуев

доктор исторических наук, председатель правления Российского исторического общества, исполнительный директор фонда «История Отечества»

THE HISTORICAL REPORTER

Editorial Administrative Committee

Alexey E. Titkov

Editor-in-Chief, C.Sc. (History)

Dmitry R. Zhantiev

Deputy Editor-in-Chief, C.Sc. (History)

Igor Ya. Keremetskiy

Deputy Editor-in-Chief, Art Editor

Sergey G. Yakovenko

Production Editor, C.Sc. (History)

Todd Lefko

Editor of the English Version

Elizaveta A. Radzievskaya

Academic Secretary

Tatyana I. Malyarenko

Proofreader

Editorial Board

Efim I. Pivovarov

Chairman of the Editorial Board of the Historical Reporter, D. Sc. (History), Scientific Director of Russian State University for the Humanities, Professor, Academician of Russian Academy of Sciences, Vice-Chairman of the State Commission for Academic Degrees and Titles

Mikhail V. Baranov

C.Sc. (Philosophy), President of ANO «Runivers»

Sergei P. Brun

General Director of Novgorod State Museums

Компьютерный набор редакции.

Дизайн и верстка Ю.В. Филимонова.

Подписано в печать 24.11.2025 г. Формат 84×108 1/16. Заказ № 60201. Тираж 150 экз.

Свободная цена.

Адрес редакции: 119071, Москва, Ленинский просп., 15А

Тел.: +7 (495) 737-76-32, факс: +7 (495) 730-61-76. E-mail: info@runivers.ru

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС77-51055 от 3 сентября 2012 г.

Языки: русский, английский. Входит в перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ. Публикует статьи по двум научным специальностям согласно номенклатуре ВАК РФ: 5.6.1. Отечественная история; 5.6.2. Всеобщая история.

Материалы журнала размещаются на платформе РИНЦ, Google Scholar, Cyberleninka, www.historicalreporter.ru

© АНО «Руниверс», 2025

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета в типографии ООО «Сам Полиграфист», издательство «Onebook.ru».

Адрес: 129090, Москва, Волгоградский просп., д. 42, корп. 5.

E-mail: info@onebook.ru. Сайт: www.onebook.ru

Журнал издается при поддержке ООО «НИКОХИМ».

В.З. Голдман
Ph.D., профессор кафедры истории исторического факультета Университета Карнеги-Меллона

А.А. Горский
доктор исторических наук, профессор, заместитель директора Института российской истории РАН

С.В. Девятов
доктор исторических наук, профессор, советник директора ФСО России, заведующий кафедрой истории России XX–XXI вв. исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

Д.Р. Жантиев
кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова

С.М. Исхаков
доктор исторических наук, заместитель председателя Секции «История социальных реформ, движений и революций» Научного совета РАН по фундаментальным вопросам российской и зарубежной истории

Г. Кантор
доктор философии Оксфордского университета, Сент-Джонс колледж

С.А. Кириллина
доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова

Т.Ю. Кобищанов
кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова

А.Ю. Конец
кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института проблем освоения Севера Федерального исследовательского центра «Поенский научный центр Сибирского отделения Российской академии наук»

Е.М. Копоть
старший преподаватель Института истории и политики МПГУ, ФГБОУ ВО Московский педагогический государственный университет

И.В. Курукин
доктор исторических наук, профессор кафедры истории России Средневековья и Нового времени факультета архивного дела Историко-архивного института РГГУ и Учебно-научного института русской истории РГГУ

Ruslan G. Gagkuev
D.Sc. (History), Chairman of the Russian Historical Society Board, Executive Director of the Russian History Foundation

Wendy Z. Goldman
Ph.D., Paul Mellon Distinguished Professor of History at Carnegie Mellon University, History Department

Anton A. Gorskiy
D.Sc. (History), Professor, Deputy Director of Russian Academy of Sciences, Institute of Russian History

Sergey V. Deviatov
D.Sc. (History), Adviser to the Director of Federal Protective Service of Russia, Head of Russian History in 20–21 cc. Department at Moscow State University, Historical Faculty

Dmitry R. Zhantiev
C.Sc. (History), Associate Professor of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University

Salavat M. Iskhakov
D.Sc. (History), Vice-Chairman of the Section «History of Social Reforms, Movements and Revolutions» of the Scientific Council of the Russian Academy Sciences on the Fundamental Issues of Russian and Foreign History

Georgy Kantor
D.Phil. (Ancient History), St. John's College, University of Oxford

Svetlana A. Kirillina
D.Sc. (History), Professor, Head of the Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University

Taras Y. Kobishchanov
C.Sc. (History), Associate Professor at the Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University

Aleksey Yu. Konev
C.Sc. (History), Leading Researcher at the Institute of the Problems of Northern Development, subdivision of Federal Research Center Tyumen Scientific Center of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Tyumen Scientific Center SB RAS)

Evgeny M. Kopot'
Senior Lecturer, Institute of History and Politics, Moscow Pedagogical State University (MPGU)

Igor V. Kurukin
D.Sc. (History), Professor at the Russian State University for the Humanities Institute for History and Archives, Medieval and Modern History Department

Г.Н. Ланской
доктор исторических наук, профессор кафедры зарубежного регионоведения и внешней политики факультета международных отношений, политологии и зарубежного регионоведения РГГУ

Г.Д. Ленхофф
Ph.D., профессор кафедры истории исторического факультета Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе

А.В. Марей
кандидат юридических наук, ведущий научный сотрудник Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ

Ф. Мартинес Мартинес
профессор истории права, Мадридский университет Комплаутенсе

С.В. Орлов
кандидат экономических наук, доцент, заведующий кафедрой истории общественных движений и политических партий МГУ имени М.В. Ломоносова

Д. Панатери
Ph.D., доцент истории права Университета Буэнос-Айреса

Д.И. Петин
кандидат исторических наук, доцент кафедры истории, философии и социальных коммуникаций Омского государственного технического университета

А.Л. Сафронова
доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой истории Южной Азии Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова

А.Э. Титков
кандидат исторических наук, главный редактор журнала «Исторический вестник»

Ар.А. Улунян
доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН

И.А. Хормач
доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института российской истории РАН

В.В. Хутарев-Гарнишевский
кандидат исторических наук, доцент кафедры культурологии Московского государственного института культуры

П.В. Шлыков
кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки, МГУ имени М.В. Ломоносова

А.А. Щелчков
доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН

Grigoriy N. Lanskoj
D.Sc.(History), professor of the department of Foreign Regional Studies at the faculty of International Relations, Politology and Foreign Regional Studies of Russian State University for the Humanities

Gail D. Lenhoff
Ph.D., Professor at University of California Los Angeles, History Department

Alexander V. Marey
Ph.D. in Theory and History of Law and the State (L.D.), Senior Research Scientist of Higher School of Economics, Center of Fundamental Sociology

Faustino Martínez Martínez
Associate Professor of Complutense University of Madrid, History of Law and Institutions Department

Stepan V. Orlov
C.Sc. (Economics), Associate Professor, Head of the Department of the History of Social Movements and Political Parties at Lomonosov Moscow State University, Historical Faculty

Daniel Panateri
D.Sc. (History), Lecturer at the University of Buenos Aires, History of Law

Dmitry I. Petin
C.Sc.(History), Associate Professor at the Department of History, Philosophy and Social Communications, Omsk State Technicial University

Alexandra L. Safronova
D.Sc. (History), Professor, Head of the Department of South Asian History at the Institute of Asian and African Studies Lomonosov Moscow State University

Andrey A. Schelechkov
D.Sc. (History), Chief Researcher at Russian Academy of Science, Word History Institute

Pavel V. Shlykov
Ph.D. (History), Associate Professor, Institute of Asian and African Studies Lomonosov Moscow State University

Alexey E. Titkov
C.Sc. (History), Editor-in-Chief of the Historical Reporter

Arutyun A. Ulunyan
D.Sc. (History), Chief Researcher at Russian Academy of Science, Word History Institute

Irina A. Hormach
D.Sc. (History), Senior Research Scientist of Russian Academy of Sciences, Institute of Russian History

Vladimir V. Hutarev-Garnishevsky
C.Sc. (History), Associate Professor at the Moscow State Institute of Culture



От редакции

Представляемый читателю пятьдесят четвертый том журнала «Исторический вестник» является творческим продолжением тематики предыдущего номера и посвящен научному наследию выдающегося русского ученого-востоковеда, профессора Константина Александровича Панченко (1968–2024).

Открывает выпуск работа, являющаяся докладом, произнесенным Константином Александровичем Панченко на Международной конференции в Баламанском университете (Ливан) в 2023 г. Выступление на пленарном заседании конференции было посвящено анализу восприятия Флорентийской унии 1439 г. в Антиохийской православной церкви и на Христианском Востоке на протяжении XV–XX вв. Центральное место в статье отводится Собору трех восточных патриархов (Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского) в 1443 г., который впервые публично отверг Флорентийскую унию, став «голосом древних восточных престолов» в критический для православного мира момент.

Тема Флорентийской унии была почти забыта в XVI в., возродившись на рубеже XVII–XVIII вв. и заняв центральное место в историко-полемических изысканиях XIX–XX вв. Автор подчеркивает, что этот вопрос, наряду с Собором 1443 г., имеет исключительную важность для понимания предпосылок раскола Антиохийской церкви 1724 г. на православную и католическую ветви, приобретая для современных арабов-христиан не только исторический, но и политический, мировоззренческий характер. К.А. Панченко убедительно полемизирует с тезисом Дж. Джилла о подложности грамоты Собора 1443 г. В качестве ключевого нового аргумента в пользу аутентичности документа приводится обнаружение его церковнославянского перевода, выполненного в Нямецком монастыре Молдавии практически немедленно, в том же 1443 г. Введение в научный оборот свидетельства о раннем славянском переводе грамоты является весомым источниковедческим открытием, которое фактически завершает многолетнюю научную дискуссию о подлинности Собора трех патриархов. Одновременно это открывает новое направление в сравнительном источниковедении и ставит новые задачи перед византинистами, славистами и исследователями ближневосточного христианства.

Представленный детальный анализ греко-латинской полемики и рецепции темы унии в работах арабоязычных православных историков и полемистов Нового и Новейшего времени (Анастасий ибн Муджалла, патриарх Макарий III аз-Заим, Павел Алеппский, Софроний аль-Килиси, Асад Рустум и др.) позволяет интегрировать историю Христианского Востока в общецерковный контекст. Исследование К.А. Панченко утверждает каноническую и историческую значимость Собора трех патриархов 1443 г. как первого публичного общеправославного акта отвержения Флорентийской унии восточными кафедрами.

Статья Е.М. Копотя представляет собой развитие исследования униональной проблемы в Антиохийской церкви во II половине XIX в., результаты которого были опубликованы в прошлом выпуске нашего журнала. Содержание данного этапа работы включает в себя сравнительный анализ конкретных случаев перехода православных общин в греко-католичество (и обратно) в епархиях Антиохийского патриархата (Латакия, Захле, Триполи и др.). На основе неопубликованных архивных источников, консульской документации и свидетельств российских востоковедов (архимандрита Порфирия (Успенского), А.Е. Крымского) проведена типологизация мотивов унионального движения. В качестве доминирующих факторов можно выделить: стремление избежать османских повинностей (налог «бедел-и аскериэ»), низкой материальной обеспеченности приходского духовенства, имущественные споры, связанные с эксплуатацией вакуфных земель, и нарушения канонического права в матримониальной сфере. Впервые в отечественной историографии значительное внимание уделено механизму относительной депривации как фактору, способствовавшему переходу в католицизм.

Завершает тематический блок контактов Римской кафедры и православного Востока статья М.В. Грацианского. Работа доктора исторических наук и ведущего научного сотрудника МГУ имени М.В. Ломоносова посвящена критическому анализу роли римской делегации на Эфесском соборе 449 г. Статья предлагает фундаментальный пересмотр традиционной историографии, которая во многом базируется на римской версии событий. Автор доказывает, что общепринятое восприятие Собора 449 г. как «разбойничьего» коренится в сознательно искаженной информации, представленной легатами в целях собственного оправдания. Центральным тезисом работы

является утверждение о том, что неудача Римской кафедры в продвижении своей позиции на Эфесском соборе была обусловлена не только противодействием председателя Диоскора Александрийского, но и некомпетентностью, предвзятостью и недобросовестностью самих папских легатов. Последние самовольно покинули Эфес до официального закрытия Собора, что являлось, по сути, должностным преступлением. По возвращении в Рим они распространили заведомо ложную информацию о том, что якобы подверглись насилию и угрозам со стороны Диоскора Александрийского. Эта недостоверная информация была принята папой Львом и августой Пульхерией, став впоследствии фундаментом для отмены решений Эфесского собора 449 г. и закрепления за ним прозвища «разбойничий».

Исследование М.В. Грацианского предлагает подход, объясняющий, как частный провал дипломатической миссии мог быть трансформирован в официальный нарратив о насилии и ереси, тем самым демонстрируя, что последующее осуждение Собора 449 г. и Диоскора Александрийского в значительной мере основывалось на политически мотивированном искажении фактов. Работа углубляет понимание ограниченности реального влияния Римской кафедры в Восточной империи в середине V в., особенно в условиях отсутствия личного участия папы.

Тематическую область, посвященную западному натиску на Восток, представляют тексты, апеллирующие к двум его проявлениям: открытому военному давлению и более мягкому проникновению европейских идей. Первый вопрос оказался в фокусе внимания Т.Ю. Кобищанова, который посвятил свое исследование особо значимому, но до настоящего времени недостаточно изученному аспекту Восточного похода Наполеона Бонапарта: реакции христианского населения Большой Сирии на интервенцию 1798–1801 гг.

Авторитетный исследователь успешно вводит в научный оборот и сопоставляет широкий круг нарративных свидетельств — христианских хроник различных конфессий (маронитских, православных, греко-католических), европейских консульских отчетов, а также материалов османской администрации, включая документы иерусалимского шариатского суда. Такой подход обеспечивает полифонию изложения и позволяет избежать односторонности интерпретации. Безусловно высоко следует оценить достигнутый автором уровень исторической контекстуализации, объясняющей уникальные ситуации в Бейруте, Палестине и Халебе.

Ключевым научным достижением является обоснование тезиса об амбивалентном отношении сирийских христиан к французской интервенции, демонстрирующее социальный и идеологический раскол внутри общин. Автор показывает, что формально смиренные церковные элиты,

опасавшиеся за свои привилегии и религиозный status quo, воспринимали французскую республиканскую идеологию как «ересь», с ужасом представляя «дерево свободы» на месте страданий Христа, тогда как простонародье и мелкие торговцы видели во французах шанс для экономического обогащения, который порой небезуспешно реализовывали (например, поставляя солдатам алкоголь с 5–6-кратной наценкой). Разжигавшие огонь джихада против европейских захватчиков, османские власти и исламские духовные авторитеты выводили из-под удара восточных христиан. В данной ситуации наиболее уязвимой оказалась прослойка бератлы, христианских драгоманов и торговцев, связанных с французским консульством. После ухода иностранных войск, вопреки видимому возвращению к прежней колее, французское вторжение стало катализатором изменений в сирийском обществе. Интервенция хотя и не привела к массовым погромам, однако усилила межконфессиональную напряженность, мусульманское население начало воспринимать христиан как потенциальных пособников европейцев. Работа Т.Ю. Кобищанова вносит существенный вклад в понимание генезиса современного Ближнего Востока, фиксируя момент кризиса статуса зимми для сирийских христиан.

Когезия культурных традиций Запада и Востока представлена в статье Д.Р. Жантиева «Зарождение сирийского патриотизма в XIX в. на примере деятельности Бутруса ал-Бустани и его современников». Исследование деятельности сирийских христианских интеллектуалов и их роли в процессе зарождения сирийского национального самосознания является актуальным для понимания модернизационных процессов в Османской империи в эпоху реформ Танзимата (1839–1876). Особая значимость придается положению «Парижа Востока» — Бейруту как центру миссионерской (выполнявшей культуртрегерскую функцию) и литературно-просветительской деятельности. Автор исследует проявления идеи сирийского патриотизма в сочинениях ал-Бустани и его арабоязычных современников-христиан под влиянием контактов с американскими протестантскими миссионерами, отмечая, что главным стимулом для ее формирования стали размышления о судьбе христианских общин после событий 1860 г. в Горном Ливане и Дамаске.

Исследователь обоснованно считает, что представители новой христианской интеллектуальной элиты прямо заимствовали европейские идеи надконфессионального патриотизма и просвещения в качестве средств преодоления общинной замкнутости. Несомненно сильной стороной работы является подробный анализ социально-политического и экономического контекста эпохи, включая реформы Танзимата, рост Бейрута

как «морских ворот» османской Сирии, а также роли миссионерских учебных заведений (американских протестантских и французских католических) в формировании арабоязычной элиты. Ключевым источником для понимания патриотических идей ал-Бустани справедливо признается периодическое издание «Нафир Сурия» («Сирийский горн»), выпускавшееся в 1860–1861 гг. Со страниц этого издания ал-Бустани призывал заменить «слепые предубеждения» патриотизмом, согласием и единством, рассматривая общесирийский патриотизм как наиболее эффективное средство преодоления межконфессиональных конфликтов. Использование малопривычного для его современников топонима «Сурия» (Сирия) вместо традиционного «Билад аш-Шам» указывает на прямое влияние западноевропейской литературы.

Основной вывод статьи, приобретший особую актуальность в свете кризиса межконфессиональных отношений в современной Сирии, состоит в том, что трагические события 1860 г. стали решающим стимулом для кристаллизации идеи сирийского патриотизма.

Раздел, посвященный влиянию России на культурное пространство православного Леванта, открывает статья профессора Баламандского университета (Триполи, Ливан) Суад Абу эль-Русс Слим. Работа С. Слим посвящена важному влиянию российских школ Императорского православного палестинского общества на Ближнем Востоке, а также их роли в процессе арабизации Антиохийского патриархата. Особого внимания заслуживает обширная источниковая база исследования. Среди них выделяются воспоминания бывших учеников, таких как Михаил Нуайме и Жорж Ханна, которые подчеркивали бесплатный и либеральный характер русского образования, его доступность для детей беднейших семей, отсутствие религиозной сегрегации, а также внимание к преподаванию арабского языка на высоком уровне, в отличие от других миссионерских школ. Особо отмечается роль русских школ в предоставлении доступа к образованию для девочек. Кроме того, приведены свидетельства европейских миссионеров, например, Мартина Хартмана, который высоко оценивал эффективность образовательной политики ИППО, а также тревожные отклики католических миссий, опасавшихся вытеснения французского влияния российским. Отдельно в работу включены показательные свидетельства мусульманского шейха-преподавателя арабского языка Мухаммеда ат-Тантави, чьи пышные оды в честь российских императоров Николая I и Александра II отражали исключительно положительный образ России в глазах местных общин. Данное сочетание источников позволяет создать многомерную картину восприятия российского присутствия. Суад Абу

эль-Русс Слим, представляя обширный материал о многостороннем влиянии России на Левант, наглядно показывает, что русское образовательное и политическое присутствие стало катализатором культурного возрождения арабских православных общин, а также создало мощный противовес угрозе культурной и религиозной ассимиляции, исходящей от Запада.

Дополняет эту тематическую линию исследование Е.М. Копотя, представляющее собой детальную реконструкцию истории становления комплекса русских школ Императорского православного палестинского общества (ИППО) в Бейруте в 1887–1897 гг., которая до сих пор не подвергалась предметному анализу в историографии. Особую ценность работе придает эмпирическая база исследования, которую составляют впервые вводимые в научный оборот документы Архива внешней политики Российской империи. Основное содержание статьи сосредоточено на миссионерской и педагогической деятельности М.А. Черкасовой, известной среди православных арабов Бейрута как «Мама Москобие». Изучение данного феномена позволяет раскрыть сложный и противоречивый характер русской просветительской миссии на православном Востоке, а также критически пересмотреть глубоко укоренившиеся в позднейшей историографии апологетические мифы. Непрерывная тридцатилетняя преподавательская деятельность М.А. Черкасовой в Бейруте не имеет аналогов в истории Императорского православного палестинского общества и является уникальной по своему содержанию. Основным выводом, к которому приходит автор, является заключение, что успешное и долговременное развитие школьного дела ИППО в Бейруте было обеспечено не системной поддержкой со стороны МИДа и руководства Общества, а исключительно личной энергией, искренней верой и самопожертвованием М.А. Черкасовой.

Традиционный раздел источников представлен комментированным переводом с коптского проповеди епископа Коптоса Писентия, выполненным доктором исторических наук А.А. Войтенко. Произнесенная в день памяти святого Онуфрия Великого проповедь показывает состояние нравов среди христиан Верхнего Египта в начале VII в. Текст представляет несомненный интерес как с точки зрения лингвистики, так и литургики (в частности, в ней приводится коптский перевод диаконского возгласения из литургии святого Марка).

Завершает выпуск полный список научных работ профессора Константина Александровича Панченко, составленный Е.Ю. Ковальской.

А.Э. Титков

Главный редактор журнала «Исторический вестник»



Содержание

Римская кафедра и Христианский Восток

- Б.А. Панченко.** Флорентийская уния и Антиохийская Церковь:
ретроспектива (подготовка к публикации: Е.Ю. Ковальская)..... 14
- Е.М. Копоть.** Россия и униатское движение в Антиохийской
православной церкви во II половине XIX — начале XX в. 50
- М.В. Грацианский.** Участие Римской кафедры
в Эфесском соборе 449 г. 102

Сирийские христиане под влиянием Запада

- Т.Ю. Кобищанов.** Христиане Сирии в годы
французской экспедиции на Ближний Восток (1798–1801) 120
- Д.Р. Жангиев.** Зарождение сирийского патриотизма в XIX в.
на примере деятельности Бутруса ал-Бустани
и его современников 180

Россия в культурном пространстве православного Востока

- Суад Слим.** Значимость культурного влияния российских школ
в Леванте. 198
- Е.М. Копоть.** Русские школы М.А. Черкасовой в Бейруте:
эпоха становления (1887–1897) 216

Источники

- А.А. Войтенко.** Писентий, епископ Коптоса.
Слово в честь св. Онуфрия Великого 264
- Публикации Константина Александровича Панченко. 290

Contents

The Roman See and the Christian East

- Constantin A. Panchenko.** The Union of Florence
and the Church of Antioch: A Retrospect
(prepared for publication by Elena Yu. Kovalskaya) 14
- Evgeny M. Kopot’.** Russia and the Uniate Movement
in the Orthodox Church of Antioch in the Second Half
of the 19th — Early 20th Century. 50
- Mikhail V. Gratsianskiy.** Participation of the Roman See
in the Council of Ephesus in 449. 102

Syrian Christians under Western influence

- Taras Y. Kobishchanov.** Christians of Syria During the French
Expedition to the Middle East (1798–1801)..... 120
- Dmitry R. Zhantiev.** The origin of Syrian patriotism
in the 19th century on the example of the activities
of Butrus al-Bustani and his contemporaries. 180

Russia in the Cultural Space of the Orthodox East

- Souad Slim.** The Important Influence
of Russian Schools on Levantine Culture 198
- Evgeny M. Kopot’.** Maria A. Cherkasova’s Russian Schools in Beirut:
the Formative Period (1887–1897)..... 216

Sources

- Anton A. Voytenko.** Pisentius, Bishop of Coptos. The Discourse
on the Feast Day of St. Onuphrius the Great 264
- Publications of Constantin Alexandrovich Panchenko. 290



Оригинальная статья / Original paper



К.А. Панченко

Флорентийская уния и Антиохийская Церковь: ретроспектива

(Подготовка к публикации: Е.Ю. Ковальская)

Аннотация

Настоящая публикация представляет собой доклад д.и.н. Константина Александровича Панченко, произнесенный им на международной конференции «The Orthodox Church of Antioch from the 15th to the 18th Century: Toward a Proper Understanding of History» в Баламандском университете (Ливан) 16 октября 2023 г. Он посвящен Флорентийской унии 1439 г. и ее восприятию в Антиохийской Православной Церкви (АПЦ) на протяжении последующих столетий вплоть до нашего времени. Рассмотрены основные этапы отношений Православного Востока и Рима, степень вовлеченности ближневосточных православных Церквей в униональный проект на каждом из этапов; названы факторы, приведшие к кардинальным изменениям в церковной политике. Центральное место отводится собору трех патриархов 1443 г., когда впервые, в самый нужный момент для тогдашнего православного мира, деморализованного заключением унии, восточные престолы ее отвергли. Полемизируя с Дж. Джиллом, настаивавшим на подделке соборной грамоты 1443 г., Константин Александрович в пользу ее подлинности и самого собора трех патриархов приводит как аргументы М.-Э. Бланше, так и выдвигает новые свои. Подробно рассмотрены также дальнейшие перипетии мелькитско-католических отношений 50–70-х гг. XV в. На исторической арене Левант предстает между двумя христианскими полюсами: защитницей православия Россией и католическим Западом, стремившимся поглотить православие за счет предоставления материальных дивидендов. Особое внимание уделено отражению темы Ферраро-Флорентийского

собора в трудах православных арабских историков и полемистов Нового времени (Анастасий ибн Муджалла, патриарх Макарий III аз-За'им и Павел Алеппский, Софроний аль-Килиси, Мас'ад Нашв, Михаил Брейк ад-Димашки, Асад Рустум). Константин Александрович отмечает, что фактически забытая в XVI в. тема Флорентийского собора возродилась на рубеже XVII–XVIII вв., а в XIX–XX вв. заняла одно из первых мест в исторических изысканиях и сопутствующей полемике. Для современных арабов-христиан она исключительно важна, поскольку носит не столько исторический, сколько политический, мировоззренческий характер.

Ключевые слова:

Христианский Восток, Антиохийская Православная Церковь, Флорентийская уния, собор трех патриархов 1443 г., мелькитско-католические отношения, антилатинская полемика православных арабов, раскол Антиохийской Церкви 1724 г.

Для цитирования:

Панченко К.А. Флорентийская уния и Антиохийская Церковь: ретроспектива (Подготовка к публикации: Е.Ю. Ковальская) // Исторический вестник. 2025. Т. 54. С. 14–49. [DOI: 10.35549/HR.2025.2025.54.008](https://doi.org/10.35549/HR.2025.2025.54.008)



Constantin A. Panchenko

The Union of Florence and the Church of Antioch: A Retrospect

(prepared for publication by Elena Yu. Kovalskaya)

Abstract

This publication presents Professor Constantin A. Panchenko's keynote address, delivered at the international conference «The Orthodox Church of Antioch from the 15th to the 18th Century: Toward a Proper Understanding of History» at Balamand University (Lebanon) on October 16, 2023. It is devoted to the Union of Florence of 1439 and its perception in the Church

of Antioch over the following centuries up to the present day. The article examines the main stages of the relations between the Orthodox East and Rome, as well as the degree of involvement of the Middle Eastern Orthodox Churches in the union project at each of these stages; it identifies the factors that led to fundamental changes in church policy. Central place is given to the Council of the Three Patriarchs in 1443, when for the first time, at the most crucial moment for the Orthodox world, disoriented by the union, the Eastern patriarchal sees rejected it. Arguing against Joseph Gill, who insisted that the conciliar letter of 1443 was a forgery, Professor Panchenko cites the arguments of M.-H. Blanchet in favour of its authenticity and of the historicity of the Council of the Three Patriarchs; he also puts forward new arguments of his own. The article also examines in detail the vicissitudes of Melkite-Catholic relations in the 1450s–1470s. Historically speaking, the Levant is situated between two Christian poles: Russia, as the defender of Orthodoxy, and the Catholic West, which sought to absorb Orthodoxy by offering material enticements. Particular attention is given to how the Council of Ferrara-Florence is reflected in the works of Arab Orthodox historians and polemicists of the early modern and modern era (Anastasius ibn Mujallā, Patriarch Macarius III az-Zaʿīm and Paul of Aleppo, Sophronius of Kilis, Masʿad Nashw, Michael Breik ad-Dimashqī, and Asad Rustum). Professor Panchenko notes that the topic of the Council of Florence, which had been all but forgotten in the 16th century, was revived at the turn of the 17th and 18th centuries, and in the 19th and 20th centuries occupied a foremost place in historical research and polemics. This topic continues to be extremely important for modern Arab Christians, as it is not merely historical but political and ideological in nature.

Keywords:

Christian Middle East, the Orthodox Church of Antioch, the Union of Florence, the Council of the Three Patriarchs of 1443, Melkite-Catholic relations, anti-Latin polemic in Arabic, the schism of the Church of Antioch in 1724

For citation:

Panchenko C.A. The Union of Florence and the Church of Antioch: A Retrospect // *The Historical Reporter*. 2025. Vol. LIV. P. 14–49. DOI: [10.35549/HR.2025.2025.54.008](https://doi.org/10.35549/HR.2025.2025.54.008)

Предисловие от публикатора

Е.Ю. Ковальская

Предлагаемый читателю текст — доклад Константина Александровича Панченко на пленарном заседании международной конференции «The Orthodox Church of Antioch from the 15th to the 18th Century: Toward a Proper Understanding of History» («Антиохийская Православная Церковь с XV по XVIII в.: к правильному пониманию истории») в Баламанском университете (Ливан) 16 октября 2023 г.

Об этом мероприятии Константин Александрович подробно, под свежими впечатлениями рассказал в статье «Антиохийская Церковь в попытке самопознания: впечатления от конференции...»¹. Конференция была ознаменована предстоящим в 2024 г. юбилеем в истории Христианского Востока: трехсотлетием раскола Антиохийской Церкви (АПЦ) на православную и католическую ветви в 1724 г. Организаторы задумывали «масштабное действо, которое должно будет привлечь внимание ливанской общественности и мировой науки»². В программный комитет вошел целый ряд иностранных ученых, был приглашен и Константин Александрович. Одной из главных целей инициаторов было раскрыть альтернативную католической версии «православную точку зрения на жизнь АПЦ в раннее Новое время и ее взаимодействие с другими культурно-политическими силами внутри и вне Османской империи»³. Хронологические рамки рассматриваемого периода охватывали XV–XVIII вв., точкой отсчета были выбраны Флорентийская уния 1439 г. и осудивший ее в 1443 г. собор трех восточных патриархов — как начало противостояния православного и униатского лагерей внутри самой Антиохийской Церкви, приведшего к ее расколу в 1724 г., спустя триста лет, на православную и католическую ветви.

Публикуем воспоминания Константина Александровича о работе над докладом, не вошедшие в вышеуказанную его статью:

«...Собор 1443 г. — это голос древних восточных престолов, прозвучавший в самый нужный момент для тогдашнего православного мира,

¹ См. подробнее: *Панченко К.А.* Антиохийская Церковь в попытке самопознания: впечатления от конференции «The Orthodox Church of Antioch from the 15th to the 18th Century: Toward a Proper Understanding of History», Баламанда, 16–18 октября 2023 г. // *Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология*. 2023. Вып. 77. С. 159–164.

² Там же. С. 159.

³ Там же. С. 160.

деморализованного заключением унии. Мое выступление на конференции как раз и было посвящено Флорентийской унии и ее восприятию в Антиохийской Церкви на протяжении последующих столетий. Собор 1443 г. занимал в докладе центральное место. Получив программу конференции, я с удивлением увидел, что мое выступление поставлено в качестве пленарного доклада, сразу после приветственного слова патриарха.

Надо сказать, подлинность собора 1443 г. давно ставилась под сомнение — и такие голоса в научном мире раздаются до сих пор. Я давно планировал плотно заняться соборным посланием трех патриархов и, будучи в Баламанде семь лет назад, добыл скан арабского рукописного перевода этого документа, выполненного в XVIII в. видным богословом-полемистом Софронием аль-Килиси. Я думал перевести его на русский язык и ввести в научный оборот. Конечно, лучше было бы делать перевод с греческого оригинала, но разве дождешься этого от наших византистов? По счастью, я недалеко продвинулся в работе над переводом, когда, совершенно случайно и по другому поводу, наткнулся на труды слависта начала XX в. А.И. Яцимирского. Он еще в 1906 г. опубликовал церковнославянский перевод послания трех патриархов, сделанный в том же 1443 г. монахом Григорием в Нямецком монастыре в Молдавии, которая выступала тогда одним из центров славянской культуры. Про этот перевод не знали ученые ни на Западе, ни на Востоке, и это был мой козырь в полемике об аутентичности соборной грамоты.

Оставалось еще ознакомиться с несколькими публикациями последних десятилетий “за” и “против” подлинности патриаршего послания. Джозеф Джилл из Pontificio Istituto Orientale настаивал, что акты собора — подделка XVII в., но я видел шаткость его аргументов. Была еще статья 2014 г. Мари-Элен Бланше, я собирался ее прочесть, но все откладывал на потом. И вот вечером в четверг 22 июня сего года (2023 г. — Е.К.) я получил крайне встревоженное послание от отца Жака (Халиля)⁴, где он писал, что на каком-то мероприятии встретился с Бланше и она сказала ему, что собор 1443 г. отнюдь не высказывал осуждение Флорентийской унии. Надо было срочно разбираться с этим вопросом, весь пафос пленарного доклада повис на волоске.

На следующий день, 23 июня, я штудировал статью Бланше. Надо сказать, меня чуть ли не трясло от выброса адреналина — а вдруг фран-

⁴ Архимандрит Иаков (Халиль), декан Богословского института святого Иоанна Дамаскина Баламандского университета (Ливан).

цузская исследовательница знает что-то такое, чего не знаю я, и что похоронит мои аргументы? Это как поединок, как с рогатиной на медведя. Где-то к полудню стало отпускать: я понял, что работа Бланше не противоречит той картине мира, которая сложилась у меня в голове. Видимо, абуна Жак что-то недопонял. Да, конечно, собор 1443 г. не был посвящен осуждению Флорентийской унии как таковой, я это и сам знал, он был созван для разбора проблем митрополита Арсения и подтверждения его властных полномочий как экзарха Анатолии. Но резко негативное отношение к унии сочилось из каждой строчки документа.

На следующий день я сел писать обстоятельное послание отцу Жаку с присовокуплением арабского перевода Деяний собора — пусть посмотрит и сам решит, осуждение это унии или нет. Это был тот день, когда случился бунт Пригожина и стало, прямо сказать, не до науки. Я с большим усилием заставлял себя писать что-то про собор 1443 г. и радовался только тому, что стресс со статьей Бланше был у меня вчера, а не сегодня. А иначе — я не представляю, как можно было бы в один день переварить и собор мелькитских патриархов, и чуть было не случившуюся революцию... За месяц до открытия мы с отцом Жаком тщательно редактировали текст выступления, учитывая важность мероприятия и неполную осведомленность [приглашенного] политического бомонда в вопросах истории. Нельзя было допускать двусмысленностей, поэтому, в частности, этноним “мелькиты” был исключен из текста. В Средние века он означал православных, а сегодня — униатов, католиков восточного обряда⁵. Понятно, что в XV в. таковых на арабском Востоке не было, но во избежание недоразумений мы заменяли его словами “православные Леванта”, “Rum Orthodox”, “The Middle Eastern Orthodox” и др.»⁶. От себя добавим, что словосочетание «мелькитские патриархи» Константин Александрович с архимандритом Иаковом (Жаком) переводили как «the Eastern Patriarchs», «Orthodox Patriarchs of the Middle East».

Уже сам факт, что организаторы мероприятия заранее ознакомились с докладом приглашенного участника и попросили внести подобную правку, свидетельствует о неординарности данной научной кон-

⁵ «Мелькиты — традиционное наименование ближневосточных православных (от арамейского [малкайе] — “царские”, т. е. сторонники веры константинопольских базилиевсов). В ходе полемического противостояния православных и униатов в Антиохийской Церкви XVIII–XIX вв. это древнее самоназвание закрепила за собой униатская община», — сноска из статьи К.А. Панченко «Становление антилатинской полемики православных арабов в XVIII в.» (Вестник церковной истории. 2021. № 1/2(61/62). С. 220).

⁶ Архив К.А. Панченко.

ференции. Нарушить при выступлении временные рамки, отведенные докладчику, было в создавшихся условиях буквально невозможно, что, естественно, отразилось на объеме доклада и раскрытии материала.

Из статьи К.А. Панченко: «Сама конференция была организована со всем возможным размахом и пафосом. Церемония открытия представляла собой грандиозную пиар-акцию на пятьсот участников с приглашением телевидения и большого числа почетных гостей — премьер-министра, православных депутатов парламента, глав всех ливанских религиозных структур (устроители досадовали, что патриархов униатских Церквей на это время вызвали в Ватикан). Присутствовали, конечно, все антиохийские митрополиты от Бразилии до Кувейта. На открытии играли гимн, говорили приветствия, патриарх выступил с программной речью, а потом, чтобы придать мероприятию академический колорит, выпустили автора этих строк с пленарным докладом “Флорентийская уния и Антиохийская Церковь: ретроспектива”. У меня никогда не было выступления перед такой аудиторией и, наверное, не будет»⁷. После окончания пленарного заседания профессора обступили участники конференции, благодарили за доклад.

По возвращении в Россию на наш вопрос, планирует ли он сделать из доклада статью, Константин Александрович ответил, что текст, охватывающий XVI–XVIII вв., необходимо еще раз переработать. Поскольку тогда профессор был погружен в другую тему, то отложил работу над этой статьей на неопределенное время.

Весной 2025 г., уже после безвременной кончины Константина Александровича ливанцы опубликовали доклад профессора на арабском языке в своем сборнике материалов прошедшей конференции, посвятив сам выпуск его памяти, а также ушедшим вскоре вслед за ним ученым Иоанну Бакосу (Греция, г. Салоники) и протоиерею Даниилу Буде (Румыния, г. Сибиу)⁸.

В настоящем издании доклад Константина Александровича публикуется на русском языке. Поскольку изначально профессор писал на русском, а затем в какой-то момент времени перешел на английский

⁷ Панченко К.А. Антиохийская Церковь в попытке самопознания... С. 160–161.

⁸ *Bānšīnkū Q.A. Ittiḥād Flūrīnsā wa-kanīsat Anṭākiya: Naḥra ilā at-tārīḥ // Al-Kanīsa al-urṭūduksiyya al-anṭākiyya min al-qarn al-ḥāmis ‘aṣar ilā al-qarn aṭ-ṭāmin ‘aṣar: Naḥwa fahm daqīq li-t-tārīḥ / ḥarrara an-naṣṣ al-aršimandrīt Ya‘qūb Ḥalīl = [Панченко К.А. Флорентийская уния и Антиохийская Церковь: Взгляд на историю // Антиохийская Православная Церковь с XV по XVIII в.: к более глубокому пониманию истории / Под ред. архим. Иакова (Халиля)]. Balamand: Ġāmi‘at al-Balamand, 2025. Ṣ. 25–41.*



Патриарх Антиохийский и всего Востока Иоанн X (Язиджи) и К.А. Панченко на конференции «Антиохийская Православная Церковь с XV по XVIII в.: к правильному пониманию истории». Ливан, Баламанский университет, 16 октября 2023 г.

<https://www.antiochpatriarchate.org/>

язык, то работа представляет собой сводный текст из этих двух версий. При совпадении фрагментов взята русская версия; отрывки, написанные только на английском, переведены нами на русский язык — в тексте они выделены курсивом. В научно-справочный аппарат включены труды Константина Александровича, в которых рассматриваемые сюжеты раскрыты подробнее.

Текст доклада был отредактирован многолетним научным соратником и другом К.А. Панченко священником Александром Трейгером, за что выражаем ему глубокую благодарность.

* * *

Тема Флорентийской унии представляется одной из ключевых в долгой истории взаимоотношений Восточного и Западного христианства. Хотя этот крупнейший униональный проект папского престола, получивший [среди его сторонников на Востоке] название «Восьмой вселенский собор», не увенчался долговременным эффектом, но к его решениям неизменно апеллировали при заключении позднейших союзов Ватикана и Восточных Церквей. Собор сильнее всего отпечатался в исторической памяти разных христианских народов. Вспомним, к слову, что

он стал катализатором, запустившим оформление нынешней русской идентичности (*отвержение Флорентийской унии Русской Церковью, повлекшее за собой изоляцию Руси в христианском мире на десятилетия, способствовало становлению русской мессианской идеологии «Третьего Рима»*). Тема Флорентийского собора до настоящего времени присутствует и в историческом сознании православных арабов. Флорентийский собор и отвергший унию Собор восточных патриархов 1443 г. исключительно важны для понимания дальнейшей истории Антиохийской Церкви и подоплеку ее раскола 1724 г. на православную и католическую ветви.

Мелькиты и Флорентийский собор

Прежде чем говорить о значении Флорентийской унии в истории христианских арабов, надо обратиться к историческим предпосылкам ее возникновения и политической ситуации на Христианском Востоке в начале XV в. Начиная с конца XIV в. нарастала изоляция восточных патриархатов от Константинополя. Система тесных связей между Византийской империей и Христианским Востоком, которая существовала столетиями, рассыпалась. Церковные контакты между Константинополем и Левантом резко сократились. В этот период, в отличие от XIII и XIV вв., ни один из восточных патриархов не посещал византийскую столицу. Похоже, терпящая крах Византия не имела возможности влиять на Христианский Восток и даже потеряла всякий интерес к его делам. Если ранее некоторые из восточных патриархов были византийскими греками или армянами-халкидонитами из Киликии, то почти все патриархи позднего Средневековья имели местное арабское происхождение.

Можно предположить, что причиной изоляции христианского Леванта стала политика Мамлюкского государства после Александрийского крестового похода кипрского короля Пьера Лузиньяна 1365 г. Мамлюки жестко преследовали восточных христиан и официально запрещали патриархам поддерживать несанкционированные контакты с зарубежными христианскими государствами. Такие ограничения, однако, не могли быть эффективными. В доиндустриальном обществе было слишком мало механизмов тотального контроля за передвижением людей, круговоротом товаров, идей. Причину изоляции Христианского Востока следует искать во внутренних процессах греко-



Кафедральный собор Санта-Мария-дель-Фьоре, Флоренция.
В 1439 г. здесь была подписана Ферраро-Флорентийская уния.
Из открытых источников

православной цивилизации, находившейся в тот период в сильнейшем кризисе⁹.

Если в XIV в. восточные патриархи регулярно вовлекались в обсуждение планов объединения Восточной и Западной Церквей, то крупнейший униональный проект следующего столетия — Ферраро-Флорентийский собор — фактически обошел их стороной. Переговоры императора Иоанна VIII Палеолога (1425–1448) и папской курии об унии шли годами, однако только весной 1436 г. к мелькитским патриархам был отправлен гонец — Павел Макрохир — с приглашением на собор¹⁰.

Уже осенью 1436 г. стало ясно, что патриархи не могут лично участвовать в соборе и намерены делегировать свои полномочия экзархам, причем все они принадлежали к клиру Константинопольской Церкви¹¹. С февраля 1437 г. в источниках появляются имена этих представителей, хотя с некоторыми разночтениями. Антоний Иракийский и прото-

⁹ Панченко К.А. Восточные патриархи и Константинополь от крестоносцев до османов // Понятие первенства: Истоки и контексты: Коллективная монография / Отв. ред. П.В. Ермилов, М.В. Грацианский. М.: Издательство ПСТГУ, 2022. С. 519–526.

¹⁰ См. подробнее: там же. С. 526–527.

¹¹ Les registes des actes du patriarcat de Constantinople / Ed. J. Darrouzès. Paris: Institut français d'études byzantines, 1991. Vol. 1. Les actes des patriarches. Fasc. VII. Les registes de 1410 à 1453. № 3355 (далее — Darrouzès. Les registes).

синкел Григорий были делегатами Александрийского патриархата, Марк Эфесский и Исидор Русский — Антиохийского, а Дионисий Сардский — Иерусалимского¹². Павел Махрохир вернулся в византийскую столицу 1 марта 1437 г., а уже в апреле на Восток отправился новый императорский гонец по имени Феодосий Антиох. Предположительно в начале сентября он привез патриаршие грамоты, подтверждавшие полномочия экзархов¹³.

Не думаю, что в ходе подготовки собора восточные патриархи связывались друг с другом и согласовывали общую позицию. Тем не менее стоит упомянуть, что в Синайской арабской рукописи 420 (Синаксарь, 1287 г.) сохранилась маргиналия о визите патриарха Иерусалимского Иоакима в Синайский монастырь в феврале 1437 г. Заметка написана монахом Филимоном, называвшим себя «учеником Патриарха кира Иоакима»¹⁴. Возможно, это было просто паломничество, однако не исключено, что этот визит на Синай позволил патриарху Иерусалимскому Иоакиму встретиться с патриархом Александрийским и обсудить неотложные церковные вопросы.

В апреле 1438 г. патриаршие грамоты о полномочиях экзархов греческая делегация предъявила в Ферраре¹⁵. Вскоре Дионисий Сардский скончался, передав свои полномочия Досифею Монеувасийскому¹⁶. 6 июля 1439 г. все представители греческой стороны, за исключением Марка Эфесского, подписали акт об унии¹⁷.

Вскоре после завершения собора Григорий III Мамма, в то время протосинкел и духовник императора, а позднее патриарх Константинопольский, направил Феофилу Александрийскому послание об акте унии, под-

¹² Darrouzès. Les registes. № 3355, 3361, 3369, 3373.

¹³ Ibid. № 3361.

¹⁴ MS Sin. Ar. 420. P. 1v.

¹⁵ Darrouzès. Les registes. № 3369.

¹⁶ Ibid. № 3373.

¹⁷ Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle. Louvain-P., 1981. Vol. III. T. 2. P. 72–73; Успенский Ф.И. История Византийской империи XI–XV вв. Восточный вопрос. М.: Мысль, 1997. Т. 3. С. 619–620. См. также о Флорентийской унии и участии восточных патриархов в этом проекте: Blanchet M.-H. Theology, Philosophy and Politics at Ferrara-Florence // The Cambridge Intellectual History of Byzantium / Eds. A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 557–572; Van Sickle J.N. Re-evaluating the Role of Emperor John VIII in the Failed Union of Florence // Journal of Ecclesiastical History. 2017. Vol. 68. № 1. P. 40–58; Koukousas V. The Representation of the Patriarchate of Alexandria at Ferrara-Florence and the Fight against Proselytization in the Provinces from the 15th to 18th Century: Investigation on the Basis of the Sources // 'Εκκλησιαστικὸς Φάρος. 2012. Т. 94. P. 260–289.



Заметка монаха Филимона о патриархе Иерусалимском Иоакиме, февраль 1437 г. (MS Sin. Ar. 420)

писанном во Флоренции¹⁸. Более того, Нафанаил, епископ Родосский, был уполномочен Иоанном VIII Палеологом сообщить Феофилу об обнаруженной во Флоренции унии¹⁹. Известен ответ Александрийского иерарха папе Евгению V; патриарх выразил свою радость в связи с восстановлением церковного общения между Римом и Александрией, а также готовность помянуть имя римского понтифика на литургии²⁰. Православная историография ставит под сомнение подлинность этого послания²¹.

Впрочем, после возвращения греческой делегации в Константинополь в начале 1440 г. среди греческой иерархии начались колебания²².

¹⁸ Письмо вел. протосинкела Григория III Маммы патриарху Феофилу Александрийскому см.: Orientalium documenta minora / Ed. G. Hofmann. Roma: Pontificium Institutum Orientalium studiorum, 1953. Vol. III. Fasc. 3. P. 40–45 (Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. Ser. A) (далее — Hofmann. Orientalium).

¹⁹ Об особой миссии Нафанаила упоминается в письме византийского императора Александрийскому патриарху Феофилу: Hofmann. Orientalium. P. 39–40.

²⁰ Письмо патриарха Феофила папе Евгению от 1 сентября 1440 г. сохранилось только в латинском переводе, см.: Hofmann. Orientalium. P. 51–53.

²¹ Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), архиеп. Αθηνών και πάσης Ελλάδος. Ιστορία της Εκκλησίας Αλεξανδρείας (62–1934). Αλεξάνδρεια: Πατριαρχικόν Τυπογραφείο, 1935. Σ. 581. См. также: Koukousas V. The Representation of the Patriarchate of Alexandria... P. 260–289.

²² По выражению Ф.И. Успенского, «по мере удаления от Рима их латинство линияло» (Успенский Ф.И. История... С. 620) (предложение из русской версии доклада К.А. Панченко, опущено при переводе на англ. яз. — Е.К.).

Общественное недовольство уступками латинянам было столь сильно, что власти не решились официально обнародовать акт унии. Никто из авторитетных митрополитов не захотел занять Константинопольский престол после патриарха Иосифа, умершего во Флоренции. В конечном итоге в мае 1440 г. на патриаршество был возведен убежденный сторонник унии Митрофан Кизический. Многие представители церковно-политической элиты покинули Константинополь. Возможно, одним из них был митрополит Кесарии Каппадокийской и экзарх всей Анатолии Арсений, *который посетил трех восточных патриархов и призвал их определиться со своим официальным отношением к Флорентийской унии.*

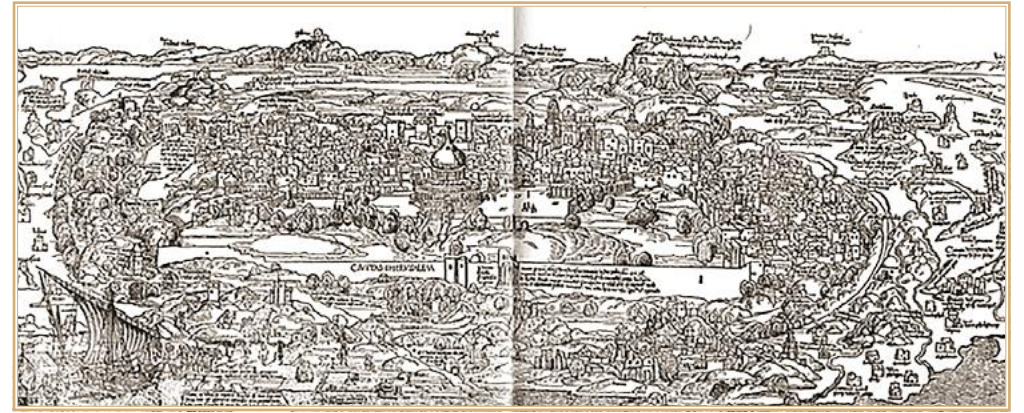
Собор мелькитских патриархов 1443 г.

Патриархи Иоаким Иерусалимский, Феофил Александрийский и Дорфей Антиохийский, собравшись в Иерусалиме на Пасху 1443 г., осудили унию и ее сторонников²³.

В соборном деянии говорилось о прибытии на поклонение ко Гробу Господню митрополита Кесарии, носившего титул экзарха всея Анатолии. Он известил трех «сирийских» патриархов о «соблазнах», произошедших в Константинополе в связи со «скверным» латинским собором во Флоренции, принявшим учение об исхождении Святого Духа [не только от Отца, но] и от Сына, употребление опресноков и поминовение папы. Как сообщали деяния, кизикский митрополит Митрофан, «разбойнически» захвативший престол Константинопольской Церкви с помощью еретиков, папы и «латинумудрого» царя Иоанна Палеолога, преследует верных, почитает неверных и злославных и ставит на архиерейские престолы своих единомышленников. Несколько епархий Анатолии — Амасия, Неокесария, Тиана, Мокис — были заняты «латинумудрующими»²⁴. Не в силах видеть измену Христовой Церкви, растление и пагубу, Кесарийский митрополит Арсений отправился за советом к трем «сирийским» патриархам. В итоге патриархи соборно повелевают лишить сана недостойных митрополитов — еретиков

²³ На сегодняшний день есть два научных издания грамоты патриархов (под разными названиями): Г. Хофманна (*Hofmann. Orientalium. P. 69*) и И. Сакеллиона (*Κατάλογος των χειρογράφων της Εθνικής Βιβλιοθήκης της Ελλάδος / Σακελλίων Ι., εκδ. Εν Αθήναις: Εθνικό Τυπογραφείο, 1892. Σ. 24*).

²⁴ Из других источников известно, что митрополит Митрофан назначил униатским епископом Амасии Пахомия, в то время как о других кафедрах нет сведений.



Иерусалим. Гравюра Эрхарда Ревиша. 1483 г.
Из открытых источников

и гонителей православия — вплоть до надлежащего «вселенского» разбирательства их дела. Сопrotивляющиеся этому решению будут прокляты и отлучены. Силой данной им благодати Святого Духа патриархи уполномочивают экзарха всея Анатолии во всяком месте проповедовать благочестие, в том числе и перед лицом «неправомудрующим» царя и патриарха, дают ему власть обличать, запрещать и исправлять. Грамота подписана тремя первосвященниками и датирована 6 апреля 6951 г. (=1443 г.).

Этот документ, составленный на греческом языке, впервые был издан в 1648 г. греко-католическим автором Львом Алляцием, который сопроводил текст латинским переводом. В 1682 г. Иерусалимский патриарх Досифей Нотара переиздал его в составе корпуса антилатинских полемических трактатов.

С самого начала высказывались сомнения в подлинности этих актов, как и многих других текстов греко-латинской полемики XV в. Особое место среди них занимают так называемые деяния Константинопольского собора 1450 г., якобы прошедшего в византийской столице с участием восточных патриархов и осудившего Флорентийскую унию. Однако уже в конце XIX в. было убедительно доказано, что эти «Акты» являются подделкой греческого интеллектуала начала XVII в. Георгия Корессия Хиосского²⁵. Также были озвучены сомнения в аутентичности соборных деяний 1443 г.

²⁵ Παπαϊωάννου Χ. Акты так называемого Последнего Софийского собора (1450 г.) и их историческое достоинство // Византийский временник. 1895. Т. 2. С. 394–415; Darrouzès. Les registes. №. 3403.

Джозеф Джилл, профессор Папского восточного института, изучил грамоту патриархов 1443 г. и настаивает на том, что она поддельная. Он обратил внимание на то, что греческий стиль документа плохо выдержан и местами безграмотен (на самом деле это не странно — ни для одного из трех патриархов греческий язык не был родным). Ученый указал, что патриархи в своей грамоте ничего не сказали о своих представителях во Флоренции, не дезавуировали их подписи под Актами унии; патриархи не упомянули папские послания о результатах собора (такое послание было отправлено, по крайней мере, патриарху Александрийскому) и сделали вид, что именно митрополит Арсений Кесарийский впервые ознакомил их с самим фактом унии. Кроме того, Джилл считает, что главным аргументом в пользу гипотезы о подложности этого документа является тот факт, что о его существовании не знали византийские полемисты-антиуниаты XV в., например, Геннадий Схолярый. К тому же митрополит Арсений Кесарийский неизвестен из других источников кроме самой патриаршей грамоты. Дж. Джилл предположил, что автором грамоты восточных патриархов мог быть вышеупомянутый Георгий Корессий, составивший поддельные «Акты Константинопольского собора 1450 г.»²⁶.

Впоследствии Мари-Элен Блание вновь обратилась к проблеме Собора 1443 г. и пересмотрела доводы Дж. Джилла. Она легко доказала, что текст не мог быть подделкой XVII в., поскольку грамота патриархов сохранилась в 17 рукописных списках, самая ранняя из которых относилась к XV или началу XVI в. Тем не менее все еще можно было предположить, что документ мог быть подделкой не XVII, а конца XV в. Однако М.-Э. Блание утверждала, что ситуация, описанная в грамоте, была абсолютно реалистичной. Обращение митрополита Кесарийского Арсения к трем патриархам не представляется невозможным²⁷.

Я могу лишь с этим согласиться. Арсений действительно является ключевой фигурой собора. Очевидно, что текст патриаршей грамоты был составлен по его настоянию и касался в первую очередь не самой унии, а властных полномочий экзарха Анатолии, чей авторитет опа-

²⁶ Gill J. The Condemnation of the Council of Florence by the Three Oriental Patriarchs in 1443 // Gill J. Personalities of the Council of Florence and Other Essays. Oxford: Basil Blackwell, 1964. P. 213–221.

²⁷ Blanchet M.-H. Le patriarcat de Constantinople et le rejet de l'union de Florence par les patriarches orientaux en 1443. Réexamen du dossier documentaire // Le patriarcat œcuménique de Constantinople et Byzance hors frontières (1204–1586): Actes de la table ronde organisée dans le cadre du 22^e Congrès International des Études Byzantines, Sofia, 22–27 août 2011. Paris, 2014. P. 309–326.

ривался новоназначенными униатскими епископами нескольких анатолийских епархий. Уже этот уклон в детали свидетельствует о том, что документ привязан к конкретным (ныне отчасти забытым) историческим реалиям церковной жизни Центральной Анатолии середины XV в., а не является плодом поздней фальсификации. Неосведомленность Геннадия Схолария и других антилатинских полемистов об этом тексте может быть объяснена вышеупомянутой изоляцией Ближнего Востока от Византии и тем фактом, что грамота была адресована не византийской общественности, а лично митрополиту Кесарийскому. На самом деле, как было сказано, послание не было прямым осуждением унии, императора Иоанна Палеолога и патриарха Митрофана, а подтверждением полномочий митрополита Кесарийского. Тем не менее резко негативное отношение к унии сочилось из каждой строчки документа, хотя и не является главной его темой.

Я должен добавить еще несколько аргументов, чтобы завершить дискуссию о подлинности Собора 1443 г. Факт собора трех патриархов подтвердил францисканский миссионер фра Грифон, действовавший в Бейруте в то время (1442–1450)²⁸. Еще одним свидетельством подлинности послания является его перевод на славянский язык, составленный практически сразу, в том же 1443 г., в Молдавии, бывшей в то время одним из очагов славянской культуры. Хотя этот славянский перевод был опубликован еще в 1906 г., он долгое время оставался неизвестен исследователям ближневосточного христианства. Перевод принадлежит монаху Гавриилу из Нямецкого монастыря и сохранился в нескольких ранних копиях (самая ранняя датируется 1512 г.)²⁹. На первый взгляд представляется удивительным, что этот текст был малоизвестен интеллектуалам Константинополя, но получил распространение в монашеских кругах Молдавии. Однако в позднее Средневековье на Святой земле было немало славян, например, в сербском Архангельском монастыре в Иерусалиме. Славянские или молдавские монахи и паломники могли передать копию патриаршей грамоты в Нямецкий монастырь. Там текст был немедленно переведен и скопирован, поскольку рассматривался как важный аргумент в полемике против унии. Послание восточных патриархов, по-видимому, получило

²⁸ Nasrallah. Histoire. P. 73–75.

²⁹ Яцимирский А.И. Из истории славянской проповеди в Молдавии: Неизвестные произведения Григория Цамблака, подражания ему и переводы монаха Гавриила. [СПб.]: Тип. И.Н. Скороходова, 1906. С. I–II, LXVI–LXVII, 77–83 (Памятники древней письменности и искусства; 163).

огромный резонанс в православном мире, деморализованном Флорентийской унией³⁰.

Политические зигзаги

В последующие десятилетия контакты Православного Востока и Рима пережили еще несколько драматических поворотов. Падение Константинополя в 1453 г., похоже, было воспринято мелькитскими иерархами весьма болезненно³¹. Они пытались найти нового покровителя взамен погибшей империи. Дезориентированные крахом привычной картины мира, патриархи Иоаким II (III) Антиохийский, Марк Александрийский и Иоаким Иерусалимский (один из участников собора 1443 г.) пошли навстречу уговорам папского легата Моиса Жибле и в 1458 г. подписали унию с Римом и призыв к европейским государям об организации нового Крестового похода. *Эти документы сохранились только в латинском переводе, и их подлинность также подвергалась сомнению*³². Однако мне представляется, что на современном уровне наших знаний контакты восточных патриархов с папским легатом выглядят вполне реалистично.

Вскоре, не получив ожидаемых материальных и политических дивидендов, патриарх Иерусалимский Иоаким резко сменил геополитическую ориентацию и решил найти другой источник поддержки. В 1463 г. он лично отправился на Русь за милостыней для своей пришедшей в упадок патриархии. Как писал он московскому князю Василию II, «слыша вас боголюбивых, поидох до вашего православия... Мы же, братие любимаа, аще и телом далече есмо вас, но духом заедино»³³. Престарелый патриарх умер по дороге, в генуэзской [крепости] Кафа в Крыму, но его племянник Иосиф смог добраться до Москвы с патриаршими грамотами и был там радушно принят.

³⁰ Подобный демарш трех патриархов, осудивших своего константинопольского собрата, был явлением исключительным: в 1443 г. они впервые выступили как консолидированная сознательная сила, противопоставляющая себя Константинополю (Панченко К.А. Восточные патриархи и Константинополь... С. 531). — Е.К.

³¹ Восточные патриархи не могли не ощутить потерю того, кто был, пусть символически, главой их цивилизации и заступником перед мусульманскими властями (Там же. С. 533). — Е.К.

³² Nasrallah. Histoire. P. 79.

³³ Кобеко Д.Ф. Разрешительные грамоты иерусалимских патриархов // Журнал Министерства народного просвещения. 1896, июнь. С. 273, 274.

Беспрецедентная поездка Иерусалимского патриарха в Москву стала одной из вех политического и идеологического самоутверждения Руси, отлившаяся впоследствии в доктрину «Москва — Третий Рим». Стоит отметить, что в тот момент канонический статус Русской Церкви был весьма туманным: отвергнув Флорентийскую унию в 1440 г., Русь вышла из церковного подчинения Константинополю, однако эта самопровозглашенная автокефалия не была признана другими православными Церквями. Визит иерусалимского патриарха (даже несмотря на его смерть по дороге) в огромной степени поднимал статус Русской Церкви и легитимизировал ее иерархический разрыв с Константинополем.

Патриарх Иоаким в своем письме просил русских епископов назначить своего племянника Иосифа митрополитом Кесарии Филипповой (митрополии в районе Тивериадского озера). В Москве Иосиф, озвучивший исповедание православной веры и проклятия «богоненавистным и нечистым преданиям» Флорентийского собора, был возведен в сан митрополита Кесарии Филипповой. С грамотами русских церковных властей он весной 1464 г. отправился в Псков и Новгород, где собрал богатую милостыню. На обратном пути в Палестину, задержавшись надолго в Константинополе, Иосиф пересылал московскому великому князю важные сообщения по политическим и церковным делам в Юго-Восточной Европе. *Таким образом, эти иерусалимские клирики — патриарх Иоаким и его племянник — открыто встали на сторону антиуниатского движения в православном мире*³⁴.

Я так много говорю об Иерусалимском патриархе, потому что он принадлежал к той же общине арабоязычных ближневосточных православных, что и христиане Антиохийской Церкви, и, по-видимому, разделял с ними политические симпатии и антипатии.

Последнюю точку в вопросе об отношении Православного Востока к Флорентийской унии поставил собор в Константинополе 1484 г. Это был первый значимый собор после падения Византии. Константинопольская Церковь консолидировалась под покровительством Османской империи и вернула в свою юрисдикцию греческие земли, отвоеванные османами у латинян. Собор принял упрощенный чин возвращения в православие греков-униатов, а также объявил, что Флорентийский собор канонически не состоялся и его постановления недействитель-

³⁴ О путешествии патриарха Иоакима см.: Панченко К.А. Патриарх Иоаким между Каиром, Римом и Москвой: к истории русско-палестинских контактов XV в. // Русская Палестина. Россия в Святой Земле [материалы Международной научной конференции, 21–22 октября 2009 г.]. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2010. С. 228–239.

ны³⁵. Восточные патриархи, по крайней мере, Иерусалимский и Александрийский, были приглашены для участия в соборе, чтобы продемонстрировать его вселенский статус. Не имея возможности напрямую участвовать в соборе, они, как и в 1438 г., делегировали свои полномочия члену греческого духовенства Даниилу, митрополиту Смирнскому, который ранее был послан пригласить патриархов древних восточных престолов³⁶.

Восприятие Флорентийского собора на арабском Востоке: первые шаги

После миссии М. Жибле контакты Рима и мелькитских патриархатов прервались более чем на столетие. Похоже, память о Флорентийской унии на Православном Востоке была утрачена.

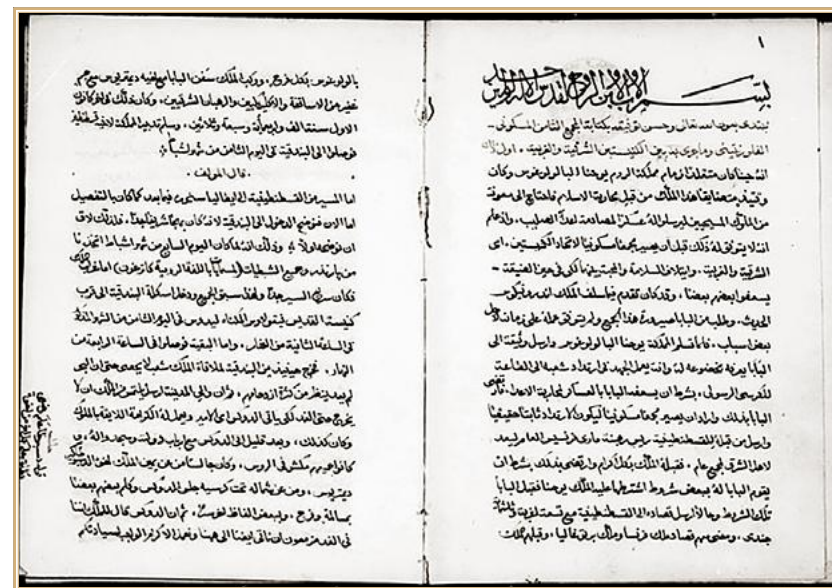
Единственное свидетельство об обратном принадлежит мелькитскому католическому автору конца XIX в. Кириллу Ризку. Он утверждал, что в библиотеке Греческой патриархии в Иерусалиме видел две рукописи арабских переводов актов Флорентийского собора. Более ранний перевод, по-видимому, относящийся ко второй половине XV в., был выполнен бейрутским митрополитом Михаилом, а рукопись переписана в Каре около 1500 г. неким Давудом ибн Мусой аль-‘Азаком. В 1901 г. вышел каталог арабских манускриптов собрания Иерусалимской патриархии. Указанной рукописи там не значилось (имелся лишь поздний, 1811 г., перевод актов Флорентийского собора по парижскому изданию 1715 г.³⁷), что повергло исследователей в некоторое недоумение³⁸. Вопрос о том, когда был выполнен первый арабский перевод деяний собора, остается открытым. Михаил, митрополит Бейрутский, неизвестен из других источников, что, впрочем, совершенно неудиви-

³⁵ Runciman S. The Great Church in Captivity. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. P. 228.

³⁶ Пападопуло-Керамевс А.И. В котором году Смирнский митрополит Даниил посетил Св. Землю? // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1893. Т. 4 (октябрь). С. 631–637.

³⁷ Κατάλογος ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς ἱεροσολυμιτικῆς βιβλιοθήκης / Ὑπὸ Κλεοπᾶ Μ. Κοικυλίδου. Ἐν Ἱερουσόλοις: Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου τοῦ Ἱεροῦ Κοινοῦ τοῦ Π. Τάφου, 1901 = [Каталог арабских рукописей Иерусалимской библиотеки / Сост. Клеопас М. Кикилидис. Иерусалим, 1901]. № 94. Σ. 83.

³⁸ Karalevskij C. Antioche // Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Paris: Letouzey et Ané, 1924. Т. III. Col. 632; Nasrallah. Histoire. P. 73.



Акты Ферраро-Флорентийского собора на арабском языке. Рукопись ок. 1500 г.
(Κατάλογος ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς ἱεροσολυμιτικῆς βιβλιοθήκης / Ὑπὸ Κλεοπᾶ Μ. Κοικυλίδου. Ἐν Ἱερουσόλοις, 1901. Σ. 83)

тельно при наших более чем скудных знаниях о мелькитской истории XV в. В Бейруте действовала францисканская миссия, которая теоретически могла контактировать с православными архиереями этого города и познакомить их с документами Флорентийского собора (в греческой версии). Городок Кара в XV — начале XVI в. был одним из главных центров сиро-арабской православной культуры и книгопечатания, так что нет ничего удивительного, что именно там была выполнена копия перевода. Но, так или иначе, такие рукописи если и существовали, то оставались единичны. На уровне массового сознания православных арабов Флорентийская уния была забыта.

С этим фактом столкнулись иезуитские миссионеры, начавшие активную работу на Ближнем Востоке в конце 1570-х гг. Папский легат Джованни Батиста Элиано в 1581 и 1582 гг. встречался с обоими соперничавшими Антиохийскими патриархами Иоакимом Дау и Михаилом ас-Саббагом аль-Хамави и склонял их к принятию григорианского календаря и возобновлению унии с Римом. По решению кардинала Джулио Санторио де Санта-Северина, куратора греческих православных Церквей в римской курии, к миссионерам были отправлены текст папской буллы о Флорентийской унии и материалы о заключении союза с Римом восточных патриархов 1458 г. Эти документы Элиано должен был перевести с латыни на арабский и использовать в переговорах



Ливан, долина Кадиша.
Фото К.А. Панченко, февраль 2015 г.

с православными иерархами. Это означает, что в Риме ничего не знали о существовании арабского перевода актов. Едва ли Элиано успел познакомиться мелькитских иерархов с решениями Флорентийского собора — бумаги были отправлены из Рима 24 июня 1582 г., а уже в сентябре легат получил указание покинуть Сирию и отправиться в Египет для установления контактов с Коптской Церковью³⁹.

Следующая иезуитская миссия на Ближний Восток во главе с Леонардо Абелем снова встречалась с Иоакимом Дау, ориентировочно, в марте 1584 г., и поднимала вопрос о возобновлении унии. Иоаким, искусный дипломат, умевший очаровать собеседника и уклониться от любых обещаний и обязательств, заявил, что сроду ничего не слышал о Флорентийской унии. Папский легат оставил ему для ознакомления арабский перевод актов собора и условился о следующей встрече для заключения окончательных договоренностей о союзе. Встреча эта, конечно же, не состоялась — патриарх Иоаким в сентябре того же года уехал в Стамбул в поисках финансовой поддержки фанариотов для уплаты долгов своего

³⁹ Monumenta Proximi-Orientis. Vol. I. Palestine — Liban — Syrie — Mesopotamie (1523–1583) / par S. Kuri. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1989. P. 317–319 (Monumenta Missionum Societatis Iesu. Vol. LI: Missiones Orientales); Панченко К.А. Антиохийская Православная Церковь и Рим в эпоху Контрреформации. Полемический ответ папе Римскому Анастасию ибн Муджалла // Панченко К.А. Православные арабы. Путь через века. Сб. статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 293–300.

престола, а из османской столицы отправился в долгое путешествие по Восточной Европе. Никогда более с Леонардо Абелем он не встречался⁴⁰.

Однако заметно, что информация о Флорентийской унии усилиями миссионеров начала распространяться среди антиохийских христиан. Осенью 1584 г. группа филокатолически настроенных мелькитов-триполийцев направила в Рим послание, где писала о чаемом соглашении Церквей, «да будет полная любовь и послушание папскому престолу [апостола] Петра, на основе того, что установили 318 святых отцов в городе Никея, а также того, что установили святые отцы в городе Фарансия (Флоренция — К.П.)»⁴¹.

Анастасий ибн Муджалла и арабская антилатинская полемика

Иоаким Дау, вернувшийся в Сирию в конце 1580-х гг. с богатой русской милостыней, стал чувствовать себя достаточно уверенно, чтобы окончательно сформулировать свое отношение к проекту унии. От имени патриарха его ближайший сподвижник митрополит Триполи и Бейрута Анастасий ибн Муджалла составил «Ответ» папе. Кажется, это первый образец арабской антилатинской полемики. Приоритетное место там отводилось григорианскому календарю, только что принятому католической церковью, однако не осталась без внимания и Флорентийская уния. Цитирую: «...И писал также отец наш папа в послании своем, приглашая нас к соглашению Восьмого собора. А об этом соборе мы не слышали никогда, и нет ему меж нас основы. И не принимали мы о нем известия ни в книгах наших, ни в стране нашей, ни от отцов наших патриархов, которые правили до нас. И говорили вы, что собралось там 140 архиереев, известных своей святостью, и среди них(?) патриарх Антиохийский, и патриарх

⁴⁰ Panchenko C. The Antiochian Greek-Orthodox Patriarchate and Rome in the late 16th C. A Polemic Response by the Metropolitan Anastasius Ibn Mujallā to the Pope // Actes du symposium international Le Livre. La Roumanie. L'Europe. 4ème edition. 20–23 septembre 2011. Bucarest: Editura Bibliotecii Bucureștilor, 2012. T. III. Section III. Latinité Orientale. P. 306. См. подробнее: Панченко К.А. «Триполийское гнездо» (Православная община г. Триполи в культурно-политической жизни Антиохийского патриархата XVI — первой половины XVII в.) // Православные арабы. Путь через века. Сб. статей. М., 2013. С. 230–233; Панченко К.А. Антиохийская Православная Церковь и Рим в эпоху Контрреформации... С. 301–304. — Е.К.

⁴¹ Risālat wuḡahā' al-rūm al-ṭarāblusiyyūn ilā al-bābā Ġrīḡūriyūs al-ṭālīt 'aṣar / Ed. Anṭūn Rabbāṭ // al-Mašriq. 1906. Ş. 357–361.



«Ответ» папе Римскому митрополита Анастасия ибн Муджаллы.
Копия, выполненная архидиаконом Павлом Алепским 1642 г.
(ИВР РАН (СПб). В 1220. Л. 86 об. — 87)

Иерусалимский, и патриарх Египта, и представитель патриарха Истанбула, вместе с папой, который был в то время. И они отлучили всякого, кто не исповедует, что Святой Дух исходит от Отца и от Сына, и каждого, кто не подтверждает святость пресного хлеба и [употребляет] квасной хлеб. Уведомляем святого отца нашего папу и всех ученых, которые состоят при нем, что эта ересь — худшая из ересей, которые появлялись до того, потому что она есть сильнейшее вероотступничество и худшее неверие, чем ереси Ария, Евтихия, Нестория, Диоскора, Иакова Барадея и прочих беззаконников, которые отделяли Сына от сущности Отца Его...»⁴²

Далее автор подробно разобрал учение о Филиокве и об опресноках, а после этого вынес окончательный вердикт: «Что же до участников того упомянутого собора, отличающегося установлениями своими от семи Вселенских соборов, если они поставили опресноки перед квасным хлебом, и устроили подобное устройство, и ввели подобную ересь, и такие безобразные предания, и пагубные правила, то горе им от Бога, потому что ошиблись они и помрачили вместе с собой все народы франков и ввели их в заблуждение. А община румов-мелькитов не была заблуждающейся...»⁴³

⁴² MS Saint Petersburg. ИВР РАН. В 1220. Fol. 92r–93v.

⁴³ Ibid. Fol. 100v.



Макарий III аз-За'им, Антиохийский патриарх.
Портрет из Царского титулярника. 1672 г.
(РГАДА. Ф. 135. Отд. 5. Рубр. 3. № 7. Л. 85)

Критике Флорентийского собора и, шире, обличению западной церковной традиции посвящена значительная часть трактата Анастасия; здесь я опущу эти сюжеты «Ответа»⁴⁴. Отмечу лишь, что для православных арабов XVI в. было в целом характерно негативное, конфронтационное отношение к католическому миру.

XVII в. — настроения меняются

В XVII в., однако, ситуация изменилась. Антиохийские иерархи поддерживали вполне дружественные контакты с западными миссионерами, мечтали о приобщении своего народа к культурным и техническим достижениям Европы, таким как книгопечатание. Крупнейшие деятели Мелькитского ренессанса, патриарх Макарий III аз-За'им и Павел Алепский, были знакомы с арабскими переводными сочинениями латинских авторов, в том числе церковного историка кардинала Цезаря

⁴⁴ См. подробнее: Панченко К.А. Антиохийская Православная Церковь и Рим в эпоху Контрреформации... С. 305–322; Митрополит Анастасий ибн Муджалла. Ответ папе Римскому / Пер. с араб., предисл. и коммент. К.А. Панченко // Антология литературы православных арабов. Т. 1: История / Сост. К.А. Панченко. М., 2020. С. 212–223. – Е.К.

Барония (1538–1607), откуда они, похоже, почерпнули сведения о Флорентийском соборе.

В трудах Макария и Павла по антиохийской церковной истории сюжет Флорентийского собора представлен почти одинаково, но без дословного совпадения. Либо оба автора пользовались общим источником, либо Макарий пересказывал текст Павла своими словами. Вот так это повествование выглядит у Макария: «И стал патриархом Антиохийским... Дорофей Первый, который был из богоспасаемой Сайданаи, епископом в ней. И при жизни его прошел восьмой собор у франков в городе Флуранда, на котором присутствовал Иоанн аль-Балеологос, царь Константинополя, потому что было это еще до завоевания его мусульманами, и Иосиф, патриарх Константинополя, и все архиереи, и Антоний, митрополит Ираклии, вакиль (представитель. — К.П.) патриарха Александрии кир Филофея, и Исидор, митрополит Киева и всей страны ар-Рус, вакиль патриарха Антиохийского Дорофея, и Дорофей, митрополит Монемвасии, вакиль Иоакима, патриарха Иерусалимского. И был тот собор в год 6948 от сотворения мира, соответствующий году 1448 от Боговоплощения (=1439/40 г. Р.Х.)⁴⁵, соответствующий 843 г. хиджры»⁴⁶.

Как видим, информация абсолютно нейтральная, может быть, даже слишком нейтральная для православных авторов. Недаром епископ Порфирий Успенский (1804–1885) в своем переводе православной летописи Михаила Брейка, восходящей в данном случае к тексту Павла Алеппского, вместо слов «восьмой собор у франков» написал «осьмой лжесобор у западников»⁴⁷.

⁴⁵ Мелькиты использовали особую эру, так называемую «мелькитскую эру от Боговоплощения», которая «опережала» нашу эру от Р.Х. на 8 лет. Таким образом мелькитский год «1448 от Боговоплощения» соответствует 1440 г. Р.Х. (точнее, 1 сентября 1439 — 31 августа 1440 г. Р.Х.). О мелькитской эре от Боговоплощения см.: Samir K.S. L'ère de l'Incarnation dans les manuscrits arabes melkites du 11^e au 14^e siècle // *Orientalia Christiana Periodica*. 1987. Vol. 53. P. 193–201. — *свящ. А. Трейгер*.

⁴⁶ MS Saint Petersburg. ИВР РАН. В 1227. Fol. 182. См. подробнее: Панченко К.А. Вспомнить прошлое: Антиохийский патриарх Макарий III аз-За'има как историк // *Miscellanea Orientalia Christiana* (Восточно-христианское разнообразие). М.: ИВКА РГГУ; Пробел-2000, 2014. С. 359–384. — *Е.К.*

⁴⁷ *Miḥā'il Burayk. al-Ḥaqā'iq al-wafūya fī ta'rīḥ baṭārikat al-kanīsa al-Anṭākiyya* [Полная истина об истории патриархов Антиохийской Церкви]. Bairūt: Dār al-Ādāb, 2006. P. 134; перевод еп. Порфирия (Успенского): Список Антиохийских патриархов // *Труды Киевской Духовной Академии*. 1874. № 6. С. 423. См. подробнее: Панченко К.А. Михаил Брейк // *Православная энциклопедия*. М., 2017. Т. 45. С. 703–704. — *Е.К.*



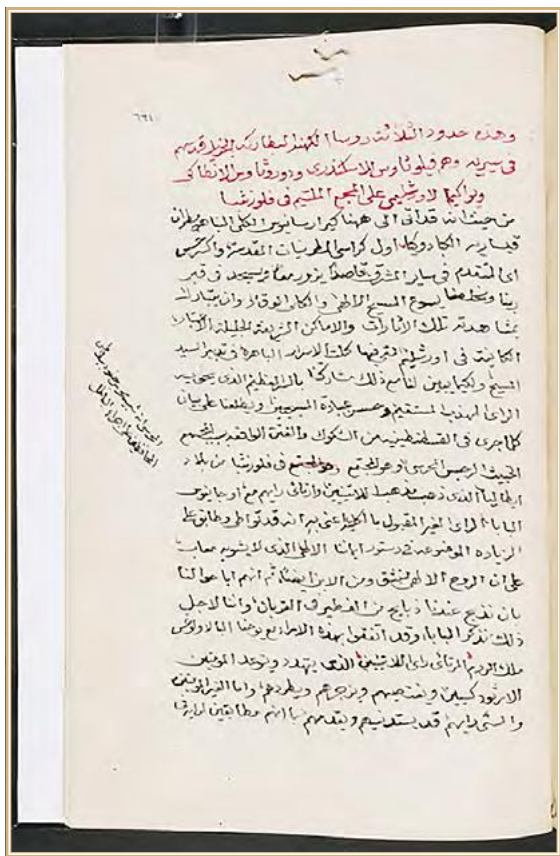
Трактат Макария III аз-За'има об антиохийских епархиях и архиереях. Рукопись-автограф патриарха, закончена в Грузии в 1665 г. На полях — приписки внука Макария патриарха Кирилла V аз-За'има (ИВР РАН (СПб). В 1227)

Религиозная полемика XVIII в.

Православно-католическая полемика на Ближнем Востоке активизировалась с рубежа XVII–XVIII вв., и градус ее стал быстро нарастать. Кульминацией противостояния стал раскол Антиохийской Церкви 1724 г. на православную и униатскую ветви⁴⁸. В течение более чем столетия продолжалась ожесточенная дискуссия богословов обоих лагерей, отстаивавших истинность своего исповедания⁴⁹. Как ни удивительно, тема

⁴⁸ Расколу Антиохийской Церкви 1724 г. предшествовало признание в 1716 г. Антиохийским патриархом Кириллом V аз-За'имом главенства папы; вместе с этим он принимал постановления Ферраро-Флорентийского собора и все католические догматы. См. подробнее: Панченко К.А. Ближневосточное православие под османским владычеством: первые три столетия, 1516–1831: [монография]. М., 2012. С. 440. — *Е.К.*

⁴⁹ См. подробнее: Панченко К.А. Становление антииталианской полемики православных арабов в XVIII в. // *Вестник церковной истории*. 2021. № 1/2(61/62). С. 219–235; Ермилов П.В., *свящ.*, Панченко К.А., Петрова Ю.А. Переписка Александрийского патриарха Герасима Паллады с Антиохийскими христианами: исторический и текстологический аспекты // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гу-*



Перевод Софрония аль-Килиси на арабский язык греческих текстов антилатинской полемики, включая деяния Собора трех восточных патриархов 1443 г.
 Рукопись Kitāb ḡalā' al-abṣār min ḡiṣā' al-akdār («Книга прояснения сумрака»). 1739 г.
 (Ms Balamand 179. Bala-0171. Fol. 322 r.)

Флорентийской унии не занимала видного места в этой полемике. Похоже, события в Италии XV в. казались неактуальными сирийским арабам XVIII столетия.

Сама информация об истории противостояния Восточной и Западной Церквей, конечно же, присутствовала в интеллектуальном пространстве ближневосточных христиан. В 1682 г. Иерусалимский патриарх Досифей, как уже говорилось, издал в Яссах корпус греческих текстов антилатинской полемики, в том числе и деяния Собора трех восточных патриархов 1443 г. В 1739 г. православный арабский богослов

манитарного университета. Серия 3: Филология. 2021. № 69. С. 34–52; Ermilov P., Bernatsky M., Panchenko S. Gerasimos Palladas of Alexandria and the Eucharistic Disputes in the Church of Antioch (1701–1702) // La division de l'Église rûm d'Antioche en 1724 et la construction des identités confessionnelles orthodoxe et catholique / Sous la direction de V. Heyberger, Ž. Paša, R. el Gemayel. Beyrouth, 2024. P. 518–557. — E.K.



Проповедь Мас'ада Нашва о расколе христианской Церкви. 1750 г.
 (MS Hierus. Ar. 119)

и будущий патриарх Софроний аль-Килиси выполнил арабский перевод этой книги и таким образом «вернул» акты собора 1443 г. «на историческую родину»⁵⁰.

Однако, повторю, исторические сюжеты не очень интересовали ближневосточных полемистов XVIII в. Они предпочитали спорить о конкретных богословских вопросах: филиокве, опресноках, чистилице, примате папы, особенностях Евхаристии, а те или иные соборы упоминались походя, как иллюстрация мнения Церкви (или каких-то церковных группировок) по проблемным вопросам. Например, один из крупнейших православных арабских богословов Мас'ад Нашв (ум. после 1785) в своей проповеди 1750 г. о разделении Церквей демонстрирует знакомство не только с Флорентийским собором, но даже с актами

⁵⁰ Речь идет о рукописи Софрония аль-Килиси, озаглавленной Kitāb ḡalā' al-abṣār min ḡiṣā' al-akdār («Книга прояснения сумрака»; MS Balamand 179. Bala-0171). В ее состав входит перевод трактата Иерусалимского патриарха Нектария под названием Perī tḡis ārḡis toḡ Pāpa («Возражения против главенства папы») по греческому изданию Иерусалимского патриарха Досифея II Нотары 1682 г., перевод биографии патриарха Нектария и предисловия к греческому изданию, составленных патриархом Досифеем, а также помещенных им в издании нескольких документов, имевших отношение к греко-латинскому противостоянию, включая Акты Собора трех восточных патриархов 1443 г. См. подробнее: Панченко К.А. Софроний II аль-Килиси, патриарх Константинопольский // Православная энциклопедия. М., 2022. Т. 65. С. 314. — E.K.

Базельского собора 1435 г., однако рассуждает о спорных богословских темах, а не о церковной истории.

Даже исторические хроники той эпохи, как история Антиохийской Церкви Михаила Брейка ад-Димашки (*al-Ḥaḡā'iq al-waḥīyūa fī ta'rīḥ baṭārikat al-kanīsa al-Anṭākiyūa*) 1767 г., упоминают Флорентийский собор походя (Брейк дословно воспроизвел нейтрально-лапидарную информацию Павла Алеппского), притом что об обстоятельствах противостояния православных и католиков XVIII в. хронисты пишут подробно и с полемическим запалом⁵¹.

В униатском лагере можно наблюдать ту же картину. Львиная доля исторических сочинений, появившихся в XVIII в., посвящена текущей церковно-политической борьбе. Кругозор авторов уходил вглубь времен не дальше чем на поколение. Исключение в этом ряду представляет Юханна аль-Уджайми (1724–1785), монах ордена аль-Мухаллисия, получивший блестящее европейское образование и знакомый с западной исторической наукой. Историю Антиохийской Церкви он изображает через призму ее отношений с латинским Западом. К сожалению, анализ этого исторического сочинения затруднен тем, что он издан лишь фрагментарно.

Эпилог

В XIX–XX вв. противостояние Антиохийской Православной Церкви и ее мелькитского католического двойника перешло из острой фазы в хроническую. Одновременно вырос образовательный уровень и научный кругозор полемистов из противоборствующих лагерей. Эти люди были одушевлены стремлением доказать законное правопреемство «своей» Церкви по отношению к историческому наследию древней Антиохийской Церкви. Отсюда проистекал повышенный интерес к церковной истории и, в частности, утверждения католических авторов начала XX в. о том, что Антиохийская Церковь фактически всегда пребывала в общении с Римским престолом, а ее православная ветвь — это маргинальные «схизматики», отделившиеся в 1724 г. Тема Флорентийской унии и ее принятия или непринятия Антиохийской

⁵¹ См., напр.: Брейк М. Полная истина об истории патриархов Антиохийской Церкви (фрагмент) / Предисл. К.А. Панченко, пер. с араб. Р.И. Касумов, коммент.: Р.И. Касумов, К.А. Панченко // Антология литературы православных арабов. Т. 1: История / Сост. К.А. Панченко. М., 2020. С. 333–348.

Церковью в этой ситуации вышла на одно из первых мест в исторических изысканиях и сопутствующей полемике. *Сами антиохийские православные подчеркивают тот факт, что их Церковь сохранила ту же веру, литургию и духовную жизнь после 1724 г., что были и до него, и соответственно, считают себя продолжателями исторического Антиохийского патриархата.* Когда я знакомился с православной версией антиохийской истории — классическим трудом Асада Рустума «*Kanīsat maḍīnat Allāh Anṭākiya al-'Uzmā*» — меня, помню, удивило, насколько сильно автор отвлекается от [собственно] ближневосточных церковных дел — то на византийский исихазм, то на Флорентийский собор. Однако теперь я вижу, что тема собора для современных арабов-христиан носит не столько исторический, сколько политический, мировоззренческий характер. И в этом качестве она достойна дальнейшего изучения.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.



Список литературы / References

1. 1. *Антология литературы православных арабов. Т.1: История / Сост. К.А. Панченко. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. 424 с. Anthology of Literature of Orthodox Arab. Vol. 1: History / Comp. K.A. Panchenko. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2020. 424 p. (in Russ.).*
2. Ермилов П.В., священник, Панченко К.А., Петрова Ю.А. Переписка Александрийского патриарха Герасима Паллады с антиохийскими христианами: исторический и текстологический аспекты. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3. Филология. 2021;(69):34–52.*
Ermilov P.V., priest, Panchenko K.A., Petrova Yu.A. Correspondence of Patriarch Gerasimos Pallas of Alexandria with Antiochian Christians: historical and textual aspects. *Bulletin of the Orthodox St. Tikhon University for the Humanities. Series 3. Philology. 2021;(69):34–52 (in Russ.).*
3. Кобеко Д.Ф. Разрешительные грамоты иерусалимских патриархов. *Журнал Министерства народного просвещения. 1896;(июнь):270–279.*
Kobeko D.F. Permission Letters of the Jerusalem Patriarchs. *Journal of the Ministry of Public Education. 1896;(June):270–279 (in Russ.).*
4. Панченко К.А. Антиохийская Православная Церковь и Рим в эпоху Контрреформации. Полемический ответ папе римскому Анастасия ибн Муджаллы. В сб.: Панченко К.А. *Православные арабы: путь через века: сборник статей.* М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 292–322.
Panchenko K.A. The Antiochian Orthodox Church and Rome in the Era of the Counter-Reformation. Polemical Response to Pope Anastasius ibn Mujalla. In: *Panchenko K.A. Orthodox Arabs: A Journey Through the Centuries: A Collection of Articles.* Moscow: PSTGU Publishing House, 2013. P. 292–322 (in Russ.).
5. Панченко К.А. Антиохийская Церковь в попытке самопознания: впечатления от конференции «The Orthodox Church of Antioch from the 15th to the 18th cent. Toward a Proper Understanding of History», Баламанда, 16–18 октября 2023 г. *Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2023;(77):159–164.*

6. Панченко К.А. Ближневосточное православие под османским владычеством: первые три столетия, 1516–1831. М.: Издательство «Индрик», 2012. 656 с.
Panchenko K.A. *Middle Eastern Orthodoxy under Ottoman Rule: The First Three Centuries, 1516–1831.* Moscow: Izdatel'stvo «Indrik», 2012. 656 p. (in Russ.).
7. Панченко К.А. Восточные патриархи и Константинополь от крестоносцев до османов. *Понятие первенства: Истоки и контексты: коллективная монография / Отв. ред.: П.В. Ермилов, М.В. Грацианский. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 491–538.*
Panchenko K.A. Eastern Patriarchs and Constantinople from the Crusaders to the Ottomans. In: *The Concept of Primacy: Origins and Contexts: A Collective Monograph / Ed. by P.V. Ermilov, M.V. Gratsiansky.* Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2022. P. 491–538 (in Russ.).
8. Панченко К.А. Вспомнить прошлое: Антиохийский патриарх Макарий III аз-За'им как историк. *Miscellanea Orientalia Christiana (Восточно-христианское разнообразие).* М.: Издательство «Пробел-2000», 2014. С. 359–384.
Panchenko K.A. Remembering the Past: Antiochian Patriarch Macarius III az-Za'im as a Historian. In: *Miscellanea Orientalia Christiana (Eastern Christian diversity).* Moscow: Izdatel'stvo «Probel-2000», 2014. P. 359–384 (in Russ.).
9. Панченко К.А. Михаил Брейк. *Православная энциклопедия. Т. 45.* М.: Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2017. С. 703–704.
Panchenko K.A. Mikhail Breik. *The Orthodox Encyclopedia. Vol. 45.* Moscow: Pravoslavnaya religioznaya organizaciya Cerkovno-nauchny`j centr «Pravoslavnaya e`nciklopediya», 2017. P. 703–704 (in Russ.).
10. Панченко К.А. Патриарх Иоаким между Каиром, Римом и Москвой: к истории русско-палестинских контактов XV в. *Русская Палестина. Россия в Святой Земле: материалы Международной научной конференции, 21–22 октября 2009 г.* Санкт-Петербург: Издательство СПбГУ, 2010. С. 228–239.

- Panchenko K.A. Patriarch Joachim between Cairo, Rome and Moscow: on the history of Russian-Palestinian contacts of the 15th century. In: *Russian Palestine. Russia in the Holy Land: Proceedings of the International Scientific Conference, October 21–22, 2009*. St.-Peterburg: Izdatel'stvo SPbGU; 2010. P. 228–239 (in Russ.).
11. Панченко К.А. Софроний II аль-Килиси, патриарх Константинопольский. *Православная энциклопедия*. Т. 65. М.: Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2022. С. 313–316 (in Russ.).
Panchenko K.A. Sophronius II al-Kilisi, Patriarch of Constantinople. *The Orthodox Encyclopedia*. Vol. 65. Moscow: Pravoslavnaia religioznaya organizaciya Cerkovnonauchny`j centr «Pravoslavnaia e`nciklopediya», 2022. P. 313–316 (in Russ.).
 12. Панченко К.А. Становление антилатинской полемики православных арабов в XVIII в. *Вестник церковной истории*. 2021;[1–2(61–62)]:219–235.
Panchenko K.A. Formation of anti-Latin polemics of Orthodox Arabs in the 18th century. *Bulletin of Church History*. 2021;[1–2(61–62)]:219–235 (in Russ.).
 13. Панченко К.А. «Триполийское гнездо» (Православная община г. Триполи в культурно-политической жизни Антиохийского патриархата XVI — первой половины XVII в.). В сб.: Панченко К.А. *Православные арабы. Путь через века: сборник статей*. М.: Издательство ПСТГУ, 2013. С. 212–265.
Panchenko K.A. «The Tripoli Nest» (The Orthodox Community of Tripoli in the Cultural and Political Life of the Antiochian Patriarchate in the 16th – First Half of the 17th Century). In: Panchenko K.A. *Orthodox Arabs: A Journey Through the Centuries: A Collection of Articles*. Moscow: PSTGU Publishing House, 2013. P. 212–265 (in Russ.).
 14. Пападопуло-Керамевс А.И. В котором году Смирнский митрополит Даниил посетил Св. Землю? *Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества*. 1893;4 (октябрь):631–637.
Papadopoulos-Kerameus A.I. In what year did Metropolitan Daniel of Smyrna visit the Holy Land? *Messages from the Imperial Orthodox Palestine Society*. 1893;4 (October):631–637 (in Russ.).
 15. Папаиоанну Х. Акты так называемого последнего Софийского собора (1450) и их историческое достоинство. *Византийский временник*. 1895;(2):394–415.

- Papaioannou H. Acts of the so-called last Council of Sophia (1450) and their historical value. *The Byzantine Time Period*. 1895;(2):394–415 (in Russ.).
16. Список Антиохийских патриархов / Пер.: еп. Порфирий (Успенский). *Труды Киевской духовной академии*. 1874;(6):346–457.
List of Antiochian Patriarchs / Trans.: Bishop Porfiry (Uspensky). *Proceedings of the Kiev Theological Academy*. 1874;(6):346–457 (in Russ.).
 17. Успенский Ф.И. *История Византийской империи XI–XV вв. Восточный вопрос*. М.: Мысль, 1997. 3.
Uspensky F.I. *History of the Byzantine Empire of the 11th–15th centuries. Eastern Question*. Moscow: Mysl, 1997. 3 (in Russ.).
 18. Яцимирский А.И. *Из истории славянской проповеди в Молдавии: неизвестные произведения Григория Цамблака, подражания ему и переводы монаха Гавриила*. С.-Петербург: Тип. И.Н. Скороходова, 1906. 125 с. (Памятники древней письменности и искусства; 163).
Yatsimirsky A.I. *From the history of Slavic preaching in Moldova: unknown works of Gregory Tsamblak, imitations of him and translations of the monk Gabriel*. St.-Petersburg: Type. I.N. Skorokhodova, 1906. 125 p. (Monuments of ancient writing and art; 163) (in Russ.).
 19. Bānšīnkū Q.A. Ittiḥād Flūrinsā wa-kanīsat Anṭākiya: Naḏra ilā at-tārīḥ. *Al-Kanīsa al-urtūduksiyya al-anṭākiyya min al-qarn al-ḥāmis ‘aṣar ilā al-qarn at-tāmin ‘aṣar: Naḥwa fahm daqīq li-t-tārīḥ / ḥarrara an-naṣṣ al-aršimandrīt Ya‘qūb Ḥalīl*. Balamand: Ğami‘at al-Balamand, 2025. Ṣ. 25–41 (In Arabic.)
 20. Blanchet M.-H. Le patriarcat de Constantinople et le rejet de l’union de Florence par les patriarches orientaux en 1443. Réexamen du dossier documentaire. *Le patriarcat o ecuménique de Constantinople et Byzance hors frontières (1204–1586): Actes de la table ronde organisée dans le cadre du 22e Congrès International des Études Byzantines, Sofia, 22–27 août 2011*. Paris, 2014. P. 309–326 (In Frans.).
 21. Blanchet M.-H. Theology, Philosophy and Politics at Ferrara-Florence. *The Cambridge Intellectual History of Byzantium* / Eds. A. Kaldellis, N. Siniosoglou. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 557–572.
 22. Darrouzès. Les regestes. — *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople* / Ed. by J. Darrouzès. Paris: Institut français d’études byzantines, 1991. I: Les actes des patriarches; VII: Les regestes de 1410 à 1453 (In Spain).

23. Ermilov P., Bernatsky M., Panchenko C. Gerasimos Palladas of Alexandria and the Eucharistic Disputes in the Church of Antioch (1701–1702). *La division de l'Égliserūm d'Antioche en 1724 et la construction des identités confessionnelles orthodoxe et catholique* / Sous la direction de B. Heyberger, Ž. Paša, R. el Gemayel. Beyrouth; 2024. P. 518–557.
24. Gill J. The Condemnation of the Council of Florence by the Three Oriental Patriarchs in 1443. In: Gill J. *Personalities of the Council of Florence and Other Essays*. Oxford: Basil Blackwell; 1964. P. 213–221.
25. Hofmann. *Orientalium. — Orientalium documenta minora* / Ed. by G. Hofmann. Roma: Pontificium Institutum Orientalium studiorum, 1953. III. 3. (Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. Ser. A). (In Ital.).
26. Karalevskij C. Antioche. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Paris: Letouzey et Ané. 1924;III:563–703 (In Frans.).
27. Κατάλογος ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς ἱεροσολυμιτικῆς βιβλιοθήκης / Ὑπὸ Κλεοπᾶ Μ. Κοικυλίδου. Ἐν Ἱεροσολύμοις: Ἐκ τοῦ Τυπογραφείου τοῦ Ἱεροῦ Κοινοῦτοῦ Π. Τάφου, 1901 (In Greek.).
28. Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Εθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ελλάδος / Σακελλίων Ι., εκδ. Ἐν Αθήναις: Εθνικό Τυπογραφείο, 1892 (In Greek.).
29. Koukousas V. The Representation of the Patriarchate of Alexandria at Ferrara-Florence and the Fight against Proselytization in the Provinces from the 15th to 18th Century: Investigation on the Basis of the Sources. *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*. 2012; 94:260–289.
30. Miḥā'il Burayk. al-Ḥaqā'iq al-wafiyya fi ta'rīḥ baṭārikat al-kanīsa al-Anṭākiyya = Polnaya istina ob istorii patriarxov Antioxijskoj Cerkvi. Bairūt: Dār al-Ādāb, 2006 (In Arabic.).
31. *Monumenta Proximi-Orientis. I: Palestine — Liban — Syrie — Mesopotamie (1523–1583)* / Par S. Kuri. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1989. (Monumenta Missionum Societatis Iesu. LI: Missiones Orientales).
32. Nasrallah J. *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle*. Louvain-P;1981:III.2. (In Frans.).
33. Panchenko C. The Antiochian Greek-Orthodox Patriarchate and Rome in the late 16th C. A Polemic Response by the Metropolitan Anastasius Ibn Mujallā to the Pope. *Actes du symposium international Le Livre. La Roumanie. L'Europe. 4ème édition. 20–23 septembre 2011*. Bucarest: Editura Bibliotecii Bucureștilor, 2012:III: Latinité Orientale. P. 302–315.
34. Risālat wuḡahā' al-rūm al-ṭarāblusiyyīn ilā al-bābā Ġrīḡūriyūs al-ṭāliṭ'aṣar / Ed. Anṭūn Rabbāṭ. *al-Mašriq*. 1906:357–361.

35. Runciman S. *The Great Church in Captivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968. 454 p.
36. Samir K.S. L'ère de l'Incarnation dans les manuscrits arabes melkites du 11e au 14e siècle. *Orientalia Christiana Periodica*. 1987;53:193–201.
37. Van Sickle J.N. Re-evaluating the Role of Emperor John VIII in the Failed Union of Florence. *Journal of Ecclesiastical History*. 2017;68(1):40–58.
38. Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), αρχιεπ. Αθηνών και πάσης Ελλάδος. *Ιστορία της Εκκλησίας Αλεξανδρείας (62–1934)*. Αλεξάνδρεια: Πατριαρχικόν Τυπογραφείο; 1935 (In Greek.).



 **Панченко Константин Александрович** 
Constantin A. Panchenko

Доктор исторических наук, профессор
кафедры истории стран Ближнего
и Среднего Востока Института
стран Азии и Африки МГУ
им. М.В. Ломоносова
SPIN-код: 5210–5682
AuthorID: 404268

D.Sc. (History), Professor of the Institute of
Asian and African Studies of the Moscow
State University, Department of Middle
Eastern and Central Asian Studies
SPIN-код: 5210–5682
AuthorID: 404268

 **Ковальская Елена Юрьевна** 
Elena Y. Kovalskaya

Кандидат исторических наук,
заведующая научно-библиотечной
службой Церковно-
научного центра «Православная
энциклопедия», Москва,
Российская Федерация.
e-mail: ekovalskaya@mail.ru

C.Sc. (History), Head of the Library
Services of Church Research Center
Orthodox Encyclopedia. Moscow,
Russian Federation.
e-mail: ekovalskaya@mail.ru

Поступила в редакцию /
Received
10.09.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
17.10.2025

Принята к публикации /
Accepted
10.11.2025



Оригинальная статья / Original paper



Е.М. Копоть

Россия и униатское движение в Антиохийской православной церкви во II половине XIX — начале XX в.

Аннотация

Целью представленной статьи является критический пересмотр доминирующей в отечественной историографии парадигмы, интерпретирующей российское покровительство православию на Ближнем Востоке преимущественно через призму противодействия униатскому прозелитизму католической церкви. Основная проблема унионального процесса в Антиохийском патриархате (II половина XIX — начало XX в.) рассматривается не как одномоментное следствие внешней инославной пропаганды или греческой ксенократии, а как системное отражение социокультурных, политических и экономических дисфункций внутри восточнохристианского сообщества Османской империи. В работе представлен сравнительный анализ конкретных случаев перехода православных общин в греко-католичество (и обратно) в епархиях Антиохийского патриархата (Латакия, Захле, Триполи и др.). На основе неопубликованных архивных источников, консульской документации и свидетельств российских востоковедов (архимандрита Порфирия (Успенского), А.Е. Крымского) проведена типологизация мотивов унионального движения. В качестве доминирующих факторов идентифицированы: стремление избежать османских повинностей (налог «бедел-и аскериэ»), низкая материальная обеспеченность приходского духовенства, имущественные споры, связанные с эксплуатацией вакуфных земель, и нарушения канонического права в матримониальной сфере. Значительное внимание уделено контактам с западной цивилизацией через механизм относительной депривации.

Сдвиг фокуса с экзогенных миссионерских факторов на эндогенные проблемы Антиохийского патриархата (финансовая нестабильность, неэффективность церковного управления, «текучесть» левантйской

идентичности) актуализирует необходимость переоценки результативности деятельности Императорского православного палестинского общества и дипломатических усилий Российской империи в регионе.

Ключевые слова:

Антиохийский патриархат, православные арабы, Россия и православный Восток, Сирия, Ливан, мелькиты, униаты.

Для цитирования:

Копоть Е.М. Россия и униатское движение в Антиохийской православной церкви во II половине XIX — начале XX в. // Исторический вестник. 2025. Т. 54. С. 50–101. DOI: [10.35549/HR.2025.2025.54.001](https://doi.org/10.35549/HR.2025.2025.54.001)



Evgeny M. Kopot'

Russia and the Uniate Movement in the Orthodox Church of Antioch in the Second Half of the 19th — Early 20th Century

Abstract

The purpose of this article is to critically reassess the dominant paradigm in Russian historiography, which interprets Russian patronage of Orthodoxy in the Near East primarily through the lens of counteraction to the Uniate proselytism of the Western powers. The central problem of the Unia-related process within the Patriarchate of Antioch (second half of the 19th — early 20th century) is examined not as an instantaneous consequence of external heterodox propaganda or Greek xenocracy, but as a systemic reflection of socio-cultural, political, and economic dysfunctions within the Eastern Christian community of the Ottoman Empire. The study includes a comparative analysis of specific cases of transitions of Orthodox communities to Greek Catholicism (and back) within the dioceses of the Patriarchate of Antioch (Latakia, Zahle, Tripoli, and

others). On the basis of unpublished archival sources, consular documentation, and the testimonies of Russian Orientalists (Archimandrite Porphyrius (Uspensky), A.E. Krymsky), a typology of the motives underlying the Uniate movement has been developed. The dominant factors have been identified as follows: the desire to avoid Ottoman obligations and charges (the tax *bedel-i askeriye*), the low material well-being of the parochial clergy, property disputes related to the exploitation of *waqf* lands, and violations of canonical law in the matrimonial sphere. Considerable attention is devoted to the contacts with Western civilization through the mechanism of relative deprivation. Shifting the focus from exogenous missionary factors to the endogenous problems of the Patriarchate of Antioch (financial instability, inefficiency of ecclesiastical administration, and the «fluidity» of Levantine identity) underscores the necessity of reassessing the effectiveness of the activities of the Imperial Orthodox Palestine Society and the diplomatic efforts of the Russian Empire in the region.

Keywords:

Patriarchate of Antioch, Orthodox Arabs, Russia and the Orthodox East, Syria, Lebanon, Melkites, Uniates.

For citation:

Kopot' E.M. Russia and the Uniate Movement in the Orthodox Church of Antioch in the Second Half of the 19th — Early 20th Century. The Historical Reporter. 2025. T. LIV. P. 50–101. DOI: [10.35549/HR.2025.2025.54.001](https://doi.org/10.35549/HR.2025.2025.54.001)

*Быть левантийцем — значит жить в двух или более мирах
одновременно, не принадлежа ни к одному из них.*
Альберт Хаурани



Разделение Антиохийской церкви на православную и католическую ветви в 1724 г. остается одной из самых животрепещущих тем интеллектуальной и духовной жизни патриархата¹. В преддверии трехсотлетней годовщины раскола

¹ Достаточно обратиться к весьма полемичному названию Международной научной конференции, прошедшей в октябре 2023 г. в Баламандском университете (Ливан): «Антиохийская Православная Церковь с XV по XVIII в.: к правильному пониманию истории».

Антиохийская православная церковь приложила максимальные усилия для организации представительной научной конференции², посвященной данному событию. Ее целями патриархом Антиохийским и всего Востока Иоанном X (Язиджи) весьма полемично были заявлены укрепление «подлинной (что подразумевает наличие фальшивой. — Е.К.) антиохийской идентичности через совместные научные труды» и «исцеление (указание на унию как болезнь. — Е.К.) исторической памяти»³. Однако, несмотря на резкий антикатолический пафос мероприятия, он оставался только в рамках официальной программы, что не ускользнуло от взора внимательного наблюдателя и участника конференции профессора К.А. Панченко: «При этом на бытовом уровне общение с католиками остается вполне дружеским — в зале присутствовали представители Маронитской и Мелькитской Католической Церкви, на обеде некоторые из них сидели за одним столом с православными иерархами»⁴. Как представляется — и это важно для дальнейшего изложения — пронизательный взгляд авторитетного востоковеда отметил больше, чем собирались показать организаторы.

Вопрос раскола 1724 г. и его дальнейшего развития имеет значение не только для местной церкви. Борьба с усилением католического влияния являлась одной из легитимизирующих основ русского присутствия на канонической территории автокефальных православных церквей Ближнего Востока. Как пишет Н.Н. Лисовой: «Оживление русско-антиохийских межцерковных отношений происходит в XIX в. в связи с общим изменением ситуации на Ближнем Востоке, активизацией инославной пропаганды, а за ней и политических западноевропейских интересов как в Палестине, так и в Сирии, и в Ливане — традиционной церковной области Антиохийского Патриархата»⁵. Данная точка зрения, надолго определившая исследовательские рамки современной отечественной историографии, не нова и полностью повторяет логику одного из основателей Императорского православного палестинского общества (далее — ИППО) В.Н. Хитрово. В 1881 г. в программной статье «Православие в Святой земле» он, характеризуя деятельность като-

² Несмотря на обострение после 7 октября 2023 г. палестино-израильского конфликта, втянувшего в себя сопредельные государства.

³ Цит. по: Панченко К.А. Антиохийская Церковь в попытке самопознания: впечатления от конференции «The Orthodox Church of Antioch from the 15 th to the 18 th cent. Toward a Proper Understanding of History». Баламанда, 16–18 октября 2023 г. // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2023. Вып. 77. С. 162.

⁴ Там же. С. 164.

⁵ Лисовой Н.Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в. М., 2006. С. 235.

лических миссионеров, делает решительный вывод: «...без принятия неотложных, энергических мер противодействия им достаточно будет немногих лет, чтобы православие перестало существовать в той именно стране, где возсияло Солнце Правды...»⁶

Ответственность за угнетенное положение арабских христиан и их переход в унию возлагалась им на засилье греческого духовенства, зараженного панэллинизмом и пренебрегающего своими обязанностями перед паствой. Как следствие, делался вывод о единственном средстве спасения местных христиан — помощи России в лице ИППО. Униатская угроза, греческая ксенократия, Россия в роли спасителя — так выглядело схематичное обоснование активной (но небезупречной с канонической точки зрения) деятельности ИППО в регионе. Спустя столетие Н.Н. Лисовой практически дословно пересказывал позицию В.Н. Хитрово: «Слабые и бедные, в сравнении с константинопольской греческой верхушкой, православные арабы Сирии и Палестины не смогли сохранить какой-либо самостоятельности в церковных делах»⁷, а «греческая иерархия не была заинтересована в просвещении арабской паствы...»⁸.

Фактически точка зрения Н.Н. Лисового в 2006 г. есть повторение в схожих условиях⁹ тенденциозных идей В.Н. Хитрово, который «пробивал»¹⁰ создание Общества в 1881 г., пугая русскую общественность западной угрозой на православном Востоке¹¹. Униатский алармизм обосновывал необходимость создания Императорского православного палестинского общества и выделения значительных средств из государственной казны на обеспечение его деятельности. И если тезис о греческой ксенократии в Антиохийской церкви во II половине XIX в. следует признать явным

⁶ Хитрово В.Н. Православие в Святой Земле / Православный Палестинский сборник. Т. I. Вып. 1. СПб., 1881. С. 47.

⁷ Лисовой Н.Н. Русское духовное... С. 234.

⁸ Там же.

⁹ Н.Н. Лисовой долгие годы являлся заместителем председателя ИППО.

¹⁰ Лисовой Н.Н. Русское духовное... С. 168.

¹¹ Собственно, Н.Н. Лисовой этого и не скрывал. Цитируя в своей монографии историка Церкви В.В. Болотова, который писал, что тот, «кто задается целью быть совершенно объективным, тот становится на точку зрения для него неестественную, и в сущности быть историком на точке зрения не своего вероисповедания — невозможно» (Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. СПб., 1907. Т. 1. Репринт: М., 1994. С. 32). Н.Н. Лисовой высказывает и свою принципиальную позицию: «Хотелось бы подчеркнуть актуальность последнего тезиса и для нашего времени». (Лисовой Н.Н. Русское духовное... С. 211).

упрощением¹² (либо сознательным формированием мифа), то вопрос развития униатской угрозы является не менее проблематичным. Ревизия тезиса о роли инославной пропаганды с неизбежностью влечет за собой пересмотр всего характера деятельности русской дипломатии и ИППО на данном направлении. Вместе с тем проблемы унии открывают мир куда более сложных социальных отношений, внутренних и внешних связей восточнохристианского социума в транзитную эпоху II половины XIX — начала XX в. Важно подчеркнуть, что вопрос межобщинных отношений среди османских христиан принадлежал в гораздо большей степени политической и социальной истории, чем собственно истории церкви и духовенства. Ранее нами была сделана попытка раскрытия региональных аспектов межобщинных отношений¹³, однако такое комплексное явление, как уния, имело значительно больше движущих сил в своем генезисе.

Рекрутская повинность и налоговые вопросы в Латакийской епархии

Два больших перехода, разделенных полувековой дистанцией и противоположным движением общин, тем не менее обращают на себя внимание своей типологической близостью.

В 1866 г. несколько шейхов ансариев, проживающих в селах близ Латакии, обратились к только что рукоположенному Лаодикийскому митрополиту Мелетию (Думани) с прошением о принятии их в православие. По их заявлению, «будучи соседями православных жителей, они уже с давних пор ознакомились с Православием и ныне познают все преимущество оною пред заблуждениями своих прежних верований»¹⁴. Считая данную просьбу вполне искренней, молодой митрополит, будущий Антиохийский патриарх Мелетий II (Думани) прибег к покровительству российского генерального консула в Сирии А.Ф. Бегера¹⁵, а также ходатайствовал о получении из Константинополя «визириального письма, чтобы

¹² На всем протяжении периода большинство в синоде за редкими исключениями принадлежало арабским архиереям, а приходское духовенство (кроме Киликийской епархии) было представлено местным клиром.

¹³ См.: Исторический вестник. Вып. 53. 2025.

¹⁴ Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 832. Оп. 1. Д. 105. Л. 49 об.

¹⁵ Александр Федорович Бегер (1823–1895) — генеральный консул в Сирии 16 (28) февраля 1860 г. — 7 (19) января 1869 г.

местные власти и Мусульмане не могли препятствовать сему обращению, а также чтобы вновь обратившиеся в Православие Ансарии пользовались и всеми правами Христиан»¹⁶. По уточненным данным действительного статского советника А.Ф. Бегера, к движению примкнуло «нескольких шейхов и три — четыре деревни, находящихся близ Латакии»¹⁷. По мнению консула, они могут быть разделены на три категории: «одни принимают Православную веру из убеждения, другие во избежание рекрутского набора, третьи же для того, чтобы пользоваться заступничеством Русских Агентов наравне с христианами. Денежных вспомоществований Ансарии не ищут и не просят. Преосвященный Мелетий надеется, что для построения сельских церквей и заведения школ он найдет средства в Латакии, а также и у самих Ансариив»¹⁸. Как дипломатично отмечал консул, побуждения шейхов были «не вполне чистосердечны»¹⁹ — «сделавшись же христианами, они освободятся от набора и будут только платить пошину, которая несравненно меньше и легче рекрутской повинности»²⁰. Тем не менее обращение, по мнению А.Ф. Бегера, заслуживало внимания, так как успешный переход в православие впоследствии мог привлечь и остальных ансариив, которых «насчитывают до 140 000 человек, из них 80 000 находятся в Латтакийском округе»²¹. В ответном отношении посланника в Константинополе генерал-адъютанта Н.П. Игнатьева содержались обоснованные сомнения в «твердости и постоянстве духовных убеждений разнородных населений Сирии»²². Кроме того, посланник пессимистически оценивал возможность преодоления сопротивления османских властей: «Самые требования Ансариив²³, желающих получить теперь же через наше посредство визириальное письмо Порты, обеспечивающее им различные льготы, встретят без сомнения упорное сопротивление со стороны Турецкого Правительства и указывают ясно на корыстную цель обращения их в Христианство»²⁴.

¹⁶ РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 105. Л. 49 об.—50.

¹⁷ Там же. Л. 50 об.

¹⁸ Там же. Л. 50 об.—51.

¹⁹ Там же. Л. 51.

²⁰ Там же. Л. 52.

²¹ Там же. Л. 50.

²² Там же. Л. 53.

²³ Ансарии (ан-Нусайрия) — устаревшее наименование этноконфессиональной группы шиитского толка, проживающей на северо-западе Сирии в районе хребта Джебель Ансарие. Современное название, ставшее более распространенным с 1920-х годов — алавиты.

²⁴ Там же. Л. 53—53 об.

Данная история по указанным выше причинам продолжения не получила, однако она дает нам возможность сравнить этот эпизод с произошедшим в данной епархии спустя сорок лет (через год после смерти патриарха Мелетия II).

Весной 1907 г. все православное население Латакии готовилось перейти в католичество. Причина оказалась типологически близкой к рассмотренной выше — налог на немусульман, которые подлежали военному призыву. Непосредственным поводом стала попытка турецких властей «несколько раз взыскивать налог “аскериэ”»²⁵. Они воспользовались отсутствием митрополита Арсения (Хаддада), который выехал в Дамаск еще в феврале 1906 г. для участия в выборах патриарха и не вернулся. Там он «завел интригу с какой-то женщиной, к великому неудовольствию общины» и проводил время в ожидании получения Григорием (Хаддадом) «дохода с бессарабских имений, из которых ему была обещана плата за содействие, оказанное при выборах»²⁶. Выведенное из терпения население обратилось за защитой к католикам, которые направили им из Бейрута священника для присоединения к униии. Этот переход удалось расстроить благодаря содействию Бейрутского митрополита Герасима (Мсарра), бывшего уроженцем Латакии, и его дружбе (что весьма характерно с точки зрения межобщинных отношений. — Е.К.) с униатским митрополитом. Кроме того, православное духовенство получило неожиданную поддержку. С одной стороны, помощь российской дипломатии в улаживании конфликта оказало французское генеральное консульство²⁷, которое заявило католическому духовенству, что не поддерживает пропаганду, направленную против православных. С другой — позиции разных конфессий сближало наличие общего врага в лице распространявших свое влияние на побережье масонских лож. Как отмечал А.А. Гагарин²⁸: «Помогло отчасти и то, что местные иезуиты, надеясь на мою помощь против все сильнее распространяющегося масонства, усиленно стараются показывать свое расположение ко мне и избегают всякий повод к недоразумениям»²⁹. В свою очередь российское генераль-

²⁵ Архив внешней политики Российской империи (далее — АВПРИ). Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1354. Л. 76 об.

²⁶ Там же.

²⁷ На региональном уровне сказало сближение Парижа и С.-Петербурга, оформленное в 1891–1893 гг.

²⁸ Александр Александрович Гагарин — российский генеральный консул в Бейруте 11 (24) ноября 1905 г. — 16 (29) мая 1911 г. Впоследствии генеральный консул в Генуе.

²⁹ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1354. Л. 76 об.

ное консульство обратило внимание патриарха Григория IV (Хаддада) на необходимость скорейшего водворения митрополита в своей епархии. Благодаря возвращению в Латакию Арсения (Хаддада) и энергии влиятельного Бейрутского митрополита Герасима (Мсарра) «удалось устранить пока переход этой общины в католичество»³⁰.

Таким образом, в обоих случаях потенциальная возможность смены веры определялась налоговыми, а вовсе не вероисповедными вопросами. Имела значение и способность той или иной Великой державы, в данном случае России и Франции, оказать консульскую поддержку своим протеже перед лицом османских властей.

Не обходилось и без частных вариаций на уже известную тему обращения ансариев и православных латакийцев. В селении Кфейр, расположенном в долине к юго-западу от горы Ермон³¹, население которого состояло из друзов и христиан (последние были представлены православными, униатами³² и протестантами)³³, число униатов выросло примерно в три раза при схожих обстоятельствах. В 1896 г., по данным инспектора ИППО, паства Антиохийского патриарха составляла около «300 домов (приблизительно 1500 душ, местные обыватели насчитывают больше этого); униатов раньше было 3 дома, а теперь 8 домов: 3 месяца тому назад пришел в село униатский священник, стал соблазнять жителей уплатой за них аскерие (военный налог), если они перейдут в католичество, и некоторые соблазнились»³⁴. Обращают на себя внимание весьма скромные, если не сказать плачевные, успехи протестантской миссии: «Протестантов всего 3 дома, существующие уже 35 лет»³⁵. В сельской местности проповедь, связанная с резкой сменой обрядности, имела мало шансов на успех, что хорошо понимали и учитывали в своей деятельности униаты. Полное внешнее сходство с православным духовенством в сочетании с налоговыми льготами было залогом успешного обращения в унию.

³⁰ Там же. Л. 76–76 об.

³¹ *Араб. Джебель эш-Шейх* — гора Старца. Располагается на южной оконечности хребта Антиливан.

³² Греко-католики, мелькиты, представители Мелькитской греко-католической церкви (*Моисеева С.А., Панченко К.А. Мелькитская католическая церковь // Православная энциклопедия. Т. 44. М., 2016. С. 642–656*).

³³ В 2014 г. население Кфейра было также примерно пополам разделено между христианами и друзами. Из общего числа жителей православные христиане и униаты составляли 43,09% и 3,78% соответственно.

³⁴ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 393. Л. 95.

³⁵ Там же.

Содержание приходского духовенства

Возвращаясь к православно-униатским отношениям в Кфейре, можно отметить еще один немаловажный фактор — источник содержания священнослужителей. Как пишет А.И. Якубович: «Церковь у православных (во имя Св. Георгия Победоносца) существует давно; она несколько раз разрушалась друзами и потом опять возобновлялась; священников 3: Хури Семаам (вероятно, искаженное А.И. Якубовичем Семъан. — Е.К.) Абу-Ризек, Хури Антоний Тауиль и Хури Юсеф Хербауи; содержатся священники паствою, хозяйством не занимаются. У униатов церковь во имя Богоматери; священник получает 200 пиастров жалования от униатского Митрополита...»³⁶ Важно подчеркнуть, что в то время как униатский архиерей оказывал материальную поддержку приходскому клиру, содержание оставшихся в православии священников целиком лежало на пастве. Это обстоятельство играло существенную роль. До крайности скромный быт сельского духовенства на Ливане, сравнимый с жизнью беднейших феллахов, наглядно передает А.Е. Крымский: «Жилище — одна комната, чрезвычайно бедная, невзрачная: у шуэйрских крестьян куда пригляднее и богаче. Хозяин (поп) бос, в истасканной рясе и клобуке, с забитым выражением лица (имя его — Михаил Хаддад, т. е. «кузнец», — очевидно, предки были кузнецы). <...> На стене висело ружье. По уставу церкви иерей не должен бы охотиться (так и в Бейруте арабы говорят), но, видно, на Ливане иной устав: шуэйрский поп тоже охотник. Завтрак состоял из хлеба, соли и картофеля; пригласили и нас, но мы отказались»³⁷. При таких стесненных материальных условиях в горных деревушках Ливана пособие от митрополита имело большое значение, что хорошо понимали католики.

Как сообщал в весьма секретном донесении в 1913 г. консул в Дамаске князь Б.Н. Шаховской³⁸ о содержании приходского духовенства у униатов: «нижнее духовенство поставлено в хорошие материальные условия, получая за каждую мессу по франку, помимо других источников дохода»³⁹. Как следствие, небольшого пособия было достаточно для уклонения как в унию, так и протестантизм. Примеры подобного рода встречаются у того же известного востоковеда А.Е. Крымского. В 1897 г.

³⁶ Там же.

³⁷ *Крымский А.Е. Письма из Ливана (1896–1898). М., 1975. С. 162*

³⁸ *Борис Николаевич Шаховской* — российский консул в Дамаске с 2 (15) марта 1907 г. по 1914 г. В связи с началом войны поступил в распоряжение Штаба Кавказской армии.

³⁹ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 517. Л. 83 об.

он посетил в Шуэйре протестантского священника, который был «слеп (дарир)», но получал жалованье, так как стал протестантом из православных арабов»⁴⁰. Надо полагать, что вся суть данного перехода заключалась в попытке лишенного зрения человека найти средства к существованию. Это вряд ли было тайной для его односельчан, которые считали его «не потерявшим своих симпатий к православию»⁴¹.

Корни этого явления лежали в механизме поставления приходского духовенства в епархиях Антиохийской церкви. Порфирий (Успенский), чрезвычайно внимательно фиксировавший в середине 1840-х гг. все детали жизни патриархата, писал: «Каждая деревня в Аркадийской епархии имеет дидаскала... Это необходимо; ибо из поселян избирают священника... В случае спорном и проявления партий, аркадийский митрополит не случается ни той, ни другой, никакой, и поставляет в священники своего»⁴². Избранный подобным образом священник, как мы уже наблюдали, получал свое весьма скудное содержание от паствы. Зачастую духовные дети, ориентируясь на практики униатов и протестантов, и вовсе стремились избежать лишних трат. Тому же Порфирию Антиохийский патриарх Мефодий жаловался в 1843 г., что «здесь христиане очень мало дают фило́тцо»⁴³ ему и митрополитам; причиною тому — униаты, не берущие ни с кого денег»⁴⁴. Если же при сложившихся обстоятельствах священник решал перейти в унию, то вслед за ним переходило и все селение либо та часть жителей, которая поддерживала конкретного священнослужителя.

О том, что мы имеем дело с одной из базовых характеристик жизни патриархата, говорит тот факт, что спустя столетие ситуация сохраняла свою актуальность. В 1961 г. профессор Ленинградской духовной академии Н.Д. Успенский в справке для ОВЦС Московского патриархата сообщал, что приходское духовенство Антиохийской патриархии «материально обеспечено плохо»⁴⁵. И далее: «Благодаря этому многие приходские храмы не имеют священников. Например,

⁴⁰ Крымский А.Е. Письма.... С. 160.

⁴¹ Там же.

⁴² Порфирий (Успенский). Книга бытия.... С. 299.

⁴³ Фило́тцо (греч. «честь, достоинство») — является аналогом юго-славянского термина «владычина», которым обозначались выплаты населения в пользу правящего архиерея. Как и на Балканах стремлением уклониться от выплаты церковных податей активно пользовались католические миссионеры.

⁴⁴ Там же. С. 261.

⁴⁵ Государственный архив Российской Федерации (далее — ГА РФ). Ф. Р-6991. Оп. 8. Д. 33. Л. 307.

в Библско-Ботрийской митрополии (митрополит Илья Карам) на 80 церквей имеются только 30 священников. Дяконов при приходских храмах нет, а служение псаломщика исполняют миряне-любители бесплатно»⁴⁶.

Аналогично обстояли дела и в Хауране. Как отмечал в 1913 г. И.И. Соколов, там не было ни священника, ни школы⁴⁷, а патриарх приехал в 1911 г. впервые за столетие лишь благодаря инициативе русского консульства в Дамаске. До этого Хауран в 1850-х гг. посещал только униатский патриарх Максим III Мазлум (1833–1855)⁴⁸. К середине XX в. ситуация ничуть не изменилась. Митрополит Василий (Самаха) посещал свою епархию «под нашим надзором», писал в 1965 г. представитель РПЦ в Дамаске епископ Подольский Владимир (Котляров): «Прежние митрополиты не бывали в Хауране. Теперь митрополит почти каждую неделю ездит в епархию и строит храм. Если бы мы не подталкивали митрополита, то и он ничего там не делал бы»⁴⁹. Митрополит объяснял свое нерадение довольно прозаично: «Какой смысл тратить деньги на Хауранскую епархию, которая ничего не дает. Я уже 15 лет работаю для Церкви. С меня этого достаточно»⁵⁰.

Таким образом, траты на приходское духовенство, сведенные как сельским населением, так и архиереями до возможного минимума, оставались такими и в середине XX в., создавая условия для униатского прозелитизма.

«Каков поп — таков приход»

Как уже отмечалось, зачастую для обращения в унию или, наоборот, в православие не требовалось проповеди и индивидуальной работы с приходом: в сельской местности община следовала за своим священником. Впервые эту особенность отметил Порфирий (Успенский) в уже упомянутом описании способа избрания священства в Аркадийской епархии в 1843 г.: «Избрание пастырей из среды народа мне нравится. Это обычай древний, апостольский. При нем вера безопаснее и чище

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Соколов И.И. Антиохийская церковь. Очерк современного ее состояния. СИППО. 1913. С. 323.

⁴⁸ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 3439. Л. 34.

⁴⁹ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 22.

⁵⁰ Там же. Л. 162.

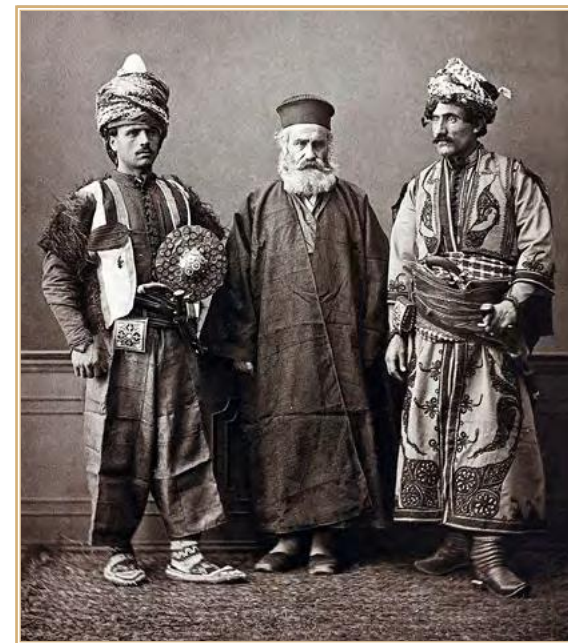
блюдется, но зато уже и отпадения могут быть общее и целым народом...»⁵¹ История последующих десятилетий подтвердила правоту его наблюдений. При этом переходы как из православия в унию, так и наоборот обнаруживали свою типологическую схожесть. Одним из примеров может служить селение Маара, находившееся примерно в $\frac{3}{4}$ часа верховой езды от Сайданайского монастыря и принадлежавшее Селевкийской епархии. Население этого села в 1895 г., по сообщениям священника и шейха, состояло из 350 православных, 700 католиков и одной мусульманской семьи. А.И. Якубович, открывавший школу ИППО в этой местности, сообщал: «Раньше все жители этого села были католиками (а до этого православными. — Е.К.), но перешел в православие теперешний священник села — Хури Ильяс и постепенно за ним последовали и теперешние православные. Хури Ильяс — человек энергичный; он не глуп и умеет дела делать»⁵².

Как это могло произойти в обратном направлении, показывает случай священника Николая Шехаде селения Кусба (в Куре) Триполийской епархии в 1912 г. Между местным православным митрополитом Александром (Таханом) и упомянутым священником возник конфликт в связи с тем, что последний разрешил себе не соблюдать поста в Страстную субботу. Митрополит наложил епитимию на провинившегося, а в ответ тот начал ожесточенную агитацию против Александра (Тахана). Когда же Николай Шехаде во время ектении перестал упоминать имя митрополита, он был вызван для духовного суда в Триполи. Несмотря на раскаяние, по его решению священник Николай был запрещен в служении на шесть месяцев (затем срок снижен до трех). Эта мера настолько озлобила, как докладывал российский консул в Бейруте, «священника Н. Шехаде и его единомышленников, что он издал прокламацию в коей заявил, что в виду того, что Митрополит не обратил внимания на его оправдания и чистосердечное признание, не принял его отставки и лишил его права богослужения на три месяца, он слагает с себя звание священника и не считает себя более подчиненным митрополиту, в то же самое время он с своими единомышленниками подали петицию греко-католическому епископу, прося принять их в лоно католической церкви, последний послал уже в Кусбу своего викария для переговоров»⁵³. Таким образом, вслед за священником

⁵¹ Порфирий (Успенский). Книга бытия.... С. 299.

⁵² АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 393. Л. 32.

⁵³ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 3439. Л. 14 об.



Православный священник и два курда.
 Осман Хамди-бей; Мари де Лонэ; Ж. Паскаль Себа. Народные костюмы Турции в 1873 году: работа, опубликованная под патронажем Императорской комиссии Османской империи для Всемирной выставки в Вене. Турция. Императорская комиссия Османской империи для Всемирной выставки в Вене, 1873

в унию перешла и та часть общины, которая стояла за его избранием, оправдывая в полной мере опасения полувековой давности архимандрита Порфирия (Успенского).

Вопросы вакуфных имуществ

Другой важной причиной конфликтов и источником переходов между православной и греко-униатской общинами являлись экономические отношения, связанные с эксплуатацией вакуфов⁵⁴.

В 1899 г. состоялся переход в православие части жителей села Джун в Ливане (каза Шуф), в котором, как представляется, имущественные споры сыграли не последнюю роль. Село находилось приблизительно в 12 км от г. Сайды и, что более важно, в 4 км от одного из важнейших

⁵⁴ Вакуф — согласно исламскому праву, имущество, доход с которого полностью или частично идет на цели благотворительности. В мусульманских государствах вакуфы учреждались и христианскими жертвователями.

униатских монастырей Дейр аль-Мухаллис (Спасителя). Вопрос о возвращении к православию был возбужден членами влиятельной семьи Хариати, обратившимися сначала к русскому генеральному консулу К.Н. Лишину, а затем к Бейрутскому митрополиту Гавриилу (Шатила) с просьбой «помочь им избавиться от униатского духовенства и возвратиться к вере предков»⁵⁵. Пока данное ходатайство рассматривалось в Дамаске, униатское духовенство в лице Сидонского архиепископа Василия (Хаджара) просило консульство остановить переход части общины. По его словам, проявлявшим подоплеку ситуации, они лишь старались «ускользнуть от исполнения лежащих на них обязанностей по отношению к монастырю Спасителя, земли которого ими обрабатываются»⁵⁶. Параллельно Василий (Хаджар) «прибегал к просьбам, угрозам и жалобам Ливанским властям, от которых он требовал запрещения жителям Джун перехода в Православие»⁵⁷. Русское генконсульство осталось равнодушным к его просьбам, что и предопределило переход в конце 1899 г. «200 душ из 1500, общего числа жителей Джун, состоящего из униатов, маронитов и метуали (мусульмане шииты)»⁵⁸. На пожертвования частных лиц была устроена маленькая начальная школа для православных детей. Как удовлетворенно замечал консул: «В эту школу ходят теперь около 40 учеников»⁵⁹. В связи с этим в 1900 г. он обратился к помощнику председателя Императорского православного палестинского общества М.П. Степанову с просьбой об оказании «пособия для постройки церкви и снабжении ее иконами, сосудами и одеждами, а также и, главным образом, в открытии в селе Джун школы Императорского Православного Палестинского Общества»⁶⁰. Таким образом, конфликт с монастырем из-за обработки земель, собственником которых он был, привел одну из влиятельных семей Хариати со своими сторонниками в юрисдикцию пожилого православного Тиро-Сидонского митрополита Мисаила, который большую часть времени проживал в Дамаске и не помышлял о расширении своей паствы.

В 1895–1896 гг. внутриобщинный конфликт в Сук эль-Гарбе, принадлежащем Бейрутской митрополии, привел к схожим последствиям, но уже в православной среде. Как передает в 1896 г. инспектор учеб-

⁵⁵ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1348. Л. 13 об.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же. Л. 14.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же.

ных заведений ИППО А.И. Якубович: «В село явился бывший настоятель монастыря (Св. Георгия. — Е.К.), которому митрополит приказал сдать все имущество другому; тот имущество не сдает, продолжает совершать церковные службы, а к богослужению в его очередь является в церковь лишь незначительное меньшинство; когда же служит второй священник, являются почти все. Получается таким образом обыденная картина местных нравов: церковь является местом разных демонстраций по поводу чисто личных дел»⁶¹. Община разделилась и в конечном итоге «часть жителей обратилась к католикам, которые и прислали им священника»⁶². «Мы были в Сук-эль-Гарбе в воскресенье и часть встретили в церкви православного монастыря, а часть их слушала обедню в временно устроенной католической церкви; туда же берут жители и детей своих, наших школьников»⁶³, — докладывал инспектор. Как видим, исходной точкой конфликта, вокруг которого формируются две враждебные партии, является имущество монастыря, а факт смены настоятеля выступает в качестве спускового крючка перехода.

Говоря о монастырской собственности, важно отметить, что, характеризуя патриаршие обители, Порфирий (Успенский) уточняет: «Монастыри на откупе»⁶⁴. В аренду сдавались оливковые деревья, земля под обработку, виноградники, доход приносила недвижимая собственность. Пример такой деятельности игумена монастыря Св. Феклы мы находим у того же «соглядатая Востока» в 1843 г.: «Лет за 7 почти весь монастырь вновь перестроен, и что же сделано? Гостиные комнаты для богомольцев. Подле монастыря — скотный двор, внизу маленькие огороды на камнях; видно, игумен — хозяин для своих выгод. Он разбойник, крайне сердит, неучтив, груб и недогадлив»⁶⁵. Далее игумен Захария рассуждал о необходимости построить новую церковь и «прибавить келии на месте старых сломанных»⁶⁶. В ответ спутник Порфирия (Успенского) архимандрит Агафангел заметил ему, что «надобно добавить и монахов»⁶⁷. Возражение, по определению Порфирия, «ужасного игумена» было недвусмысленным и ясным: «К чему монахи»⁶⁸. Данная экономическая практика оставалась

⁶¹ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 393. Л. 51 об.

⁶² Там же. Л. 71 об.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Порфирий (Успенский). Книга бытия... С. 225.

⁶⁵ Там же. С. 233–234.

⁶⁶ Там же. С. 234.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же.

распространенной и в последующие десятилетия, систематически провоцируя конфликты внутри епархий, как, например, в Бейруте в 1848 г.⁶⁹

Неудивительно, что неизменные на протяжении столетий социальные структуры приводили к почти дословному повторению знакомых сюжетов. Представитель Русской православной церкви при Блаженнейшем патриархе Антиохийском архимандрит Иоанн (Вендланд) в 1958 г. встретился с митрополитом Гор Ливанских Ильей (Карамом), про которого среди митрополитов говорили, что он «обобрал три своих монастыря, чтобы построить доходные дачи в курортном месте», а народная молва сочинила присказку, что «камень, который вывалится из стены монастыря, появляется в стене новой дачи на курорте»⁷⁰. Указанный митрополит, заложив новый монастырь, просил денег у Советского государства на его достройку⁷¹. В связи с этим архимандрит Иоанн (Вендланд) уточнил у митрополита Ильи (Карама): «есть ли желающие проходить иноческий подвиг в монастыре, митрополит ответил, что их следует привезти из России»⁷². Очевидно, митрополит заботился о создании новой доходной недвижимости, а не о процветании монашества⁷³.

Несмотря на некоторую эволюцию ренты, описанный Порфирием (Успенским) архетип «ужасного игумена», как мы видим, сохранял свою живучесть и спустя столетие. В 1961 г. профессор Н.Д. Успенский отмечал, что «источником существования Антиохийской патриархии и митрополий является доход от земель, зданий, которыми владеют епархии и которые они продают или сдают в аренду за очень высокую цену»⁷⁴. Можно резюмировать, что рентные отношения и споры, порожденные ими, оставались благодатной почвой для смены общины на протяжении столетий⁷⁵.

⁶⁹ Копоть Е.М. От дамасского патриархата к ливанскому: «восстание» региональных элит в Антиохийской церкви (втор. пол. XIX — нач. XX в.) / Христианский Восток. Многообразие региональных элит: от поздней Античности до Нового времени / Под ред. К.А. Панченко. М., 2025. С. 245–246.

⁷⁰ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 240. Л. 30.

⁷¹ Спасаясь от жары с июня по октябрь, жители Бейрута и побережья традиционно переезжали в горы, снимая там жилье. Еще А.Е. Крымский писал про монастырь Мар-Ильяс в Шуэйре: «часть келий отдается на лето внаем известным монастырю лицам» (Крымский А.Е. Письма... С. 197).

⁷² ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 240. Л. 65.

⁷³ После смерти в его доме было обнаружено 600 икон и 1000 золотых монет, а также несколько тысяч ливанских лир наличных денег, «помимо солидного счета в банке» (ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 269. Л. 27).

⁷⁴ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 8. Д. 33. Л. 307.

⁷⁵ По мнению Суад Слим, именно вопрос эксплуатации вакуфов ливанских монастырей привел к конфликту и выделению из Бейрутской епархии митрополии Гор

Подчеркнем, что стяжательность высшего клира была в равной степени присуща как грекам, так и арабам. В присвоении доходов от вакуфных имуществ и их распродаже обвиняли как патриарха грека Спиридона (Евфимиу), так и арабов Григория (Хаддада) и Александра (Тахана).

Недооцененный женский фактор

Важную роль в генезисе конфликтов, имевших каноническую природу, играли семейно-брачные отношения и роль духовенства в их регулировании. Примеры подобного рода, когда канонические нарушения становились причиной для перехода (или угроз) в унию, имели значительную распространенность и, как представляется, недооценены историографией, сконцентрированной на греко-арабских конфликтах и прозелитизме миссионеров. Порфирий (Успенский) в дневниковых записях за 1843 г. отмечает, что «митрополит селевкийский под судом за обвенчание свадьбы из чужой епархии за 70 пиастров»⁷⁶. Надо полагать, брак имел серьезные канонические препятствия к его заключению, что заставило обратиться к услугам архиерея другой епархии. Ситуация получила продолжение: «Он (Селевкийский митрополит. — Е.К.) давал другому архиерею 35 пиастров»⁷⁷. То есть вполне миролюбиво предлагал уладить конфликт, поделив незаконный доход пополам. Однако неожиданно, как пишет архимандрит Порфирий, «этот подал на него донос патриарху (Мефодию. — Е.К.) и просил его отлучить митрополита селевкийского от церкви. А сей угрожает отпадением в унию». «Бедуин! Разбойник!»⁷⁸ — восклицал архимандрит Порфирий. Таким образом ценой перехода в унию Селевкийского митрополита были 35 пиастров. Окончание истории 1843 г. осталось неизвестным, однако мы можем констатировать, что к концу XIX в. в Захле — главном городе Селевкийской епархии — число униатов составляло уже около 12 тыс. человек, тогда как православными оставалось «только 2000–3000» жителей⁷⁹. Однако и судьба оставшихся вызывала опасения. В 1896–1897 гг. жители Захле «уже серьезно поду-

Ливанских (Джубейль-Батрункой) в 1901 г. (Slim S. The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman period. Beirut, 2007. P. 225).

⁷⁶ Порфирий (Успенский). Книга бытия... С. 248.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ АВПРИ Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1713. Л. 3 об.



Христианка из Захле, друзка и христианка из Згорты.

Осман Хамди-бей; Мари де Лонэ; Ж. Паскаль Себа. Народные костюмы Турции в 1873 году: работа, опубликованная под патронажем Императорской комиссии Османской империи для Всемирной выставки в Вене. Турция. Императорская комиссия Османской империи для Всемирной выставки в Вене, 1873

мывали о переходе массой в унию»⁸⁰. Причиной был конфликт общины с митрополитом Герасимом (Яредом), который «сделал несколько разводов без законных причин и разрешил несколько браков, не допускаемых Церковью», а также рукоположил нескольких недостойных священников за деньги⁸¹. Не только Захле отличался неожиданной свободой нравов и запутанностью матримониальных связей.

Известная триполийская распря, чуть было не приведшая к переходу массы православных в унию в 1887–1889 гг.⁸², помимо регионального измерения имела и семейную подоплеку. Анализируя причины конфликта, в котором одну из главных ролей играл российский внештатный вице-консул А.Кацефлис, К.Д. Петкович⁸³ был вынужден констатировать

⁸⁰ Там же. Д. 1345. Л. 72.

⁸¹ Там же.

⁸² Подробнее см.: Копоть Е.М. «Триполийская церковная распря» (1887–1890) в контексте русского влияния в Антиохийском патриархате в конце XIX в. (по материалам АВПРИ) // Вестник Московского университета. Востоковедение. Сер. 13. 2012. № 4. С. 83–94.

⁸³ Константин Дмитриевич Петкович (1827–1897) — генеральный консул в Бейруте в 1869–1896 гг.

полное бессилие должностных инструкций перед семейно-бытовой атмосферой (в лице второй жены консула Рады Кацефлис) дипломатических служащих из левантийцев: «Никакие приказания или инструкции не могут оторвать их от местных дрязг и интересов той среды, в которой они родились и выросли. Их личные и семейные интересы и расчеты стоят везде на первом плане и выше служебных обязанностей»⁸⁴. Рассматривая события следующего десятилетия, можно сказать, что основной конфликт Триполийского митрополита Софрония (ан-Наджар)⁸⁵ протекал с подлинной хозяйкой дома отлученного вице-консула — его второй женой Радой Кацефлис (родной сестрой его первой супруги). Как доносил в 1897 г. исполняющий обязанности генерального консула в Бейруте князь А.А. Гагарин, после смерти мужа Рада Кацефлис жила «при старшем своем сыне в Триполи, в доме, принадлежащем наследникам Александра Кацефлиса вместе с братом покойного»⁸⁶. Н.В. Кохманский, в 1910 г. посетивший Триполи спустя почти четверть века после описанных событий, так отозвался в своем отчете о характере триполийцев (что вполне можно отнести и к остальным левантийским горожанам): «Сравнительно немногочисленная православная община Триполи состоит преимущественно из коммерсантов, соответственно торговому характеру всей местности, и потому богата. Может быть этот же коммерческий дух вносит в нее заметное равнодушие...; по крайней мере православные триполийцы известны своим крайним либерализмом в отношении предписаний православного вероисповедания и готовы перейти в любое инославное исповедание по малейшему поводу, когда православие их в чем-нибудь стесняет, например, не разрешает брака в известной степени родства и т.п.»⁸⁷.

Насколько важную роль в жизни местного духовенства играли бракоразводные процессы, говорит тот факт, что низложение последнего патриарха из греков Спиридона (Евфимиу) началось с того, что летом 1897 г. он оказался втянут в конфликт двух влиятельных дамасских семей Таннус и Кассаб. По решению патриаршей комиссии 26 июня 1897 г.

⁸⁴ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1337. Л. 100 об.–101.

⁸⁵ По сообщению К.Д. Петковича, нападки Александра Кацефлиса на митрополита Софрония (ан-Наджара) обуславливались «личной злобой и мстью его против Софрония за то, что он лет 25 тому назад отлучил его от церкви за его брак с родной сестрой умершей жены его» (АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1336. Л. 66).

⁸⁶ АВПРИ Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1345. Л. 47 об.

⁸⁷ Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН). Ф. 120. Оп. 1. №178. Л. 44–44 об.

драгоман вилайета Ю. Таннус без присутствия жены развелся с Марией Кассаб и получил разрешение жениться второй раз. Уже 28 июня 1897 г. возмущенные толпы народа ворвались в патриархию, заставив патриарха для водворения порядка обращаться к помощи османских солдат⁸⁸.

Чтобы понять, что мы имеем дело с еще одним пульсирующим нервом внутренней жизни патриархата, обратимся к свидетельству Н.Д. Успенского начала 1960-х гг.: «Большой доход митрополитам Антиохийской церкви приносит вершение брако-разводных дел. <...> Определения митрополитов о сумме алиментов не подлежат пересмотру гражданского суда, и неплательщик подвергается тюремному заключению или штрафу. Такое своеобразное положение бракоразводного дела в Антиохийском Патриархате делает его источником больших доходов для митрополитов и предметом канонических нарушений. Митрополиты венчают сами, а венчание богатых людей совершают несколько митрополитов соборно, и каждый за это получает вознаграждение. Венчают во всякое время года, хотя бы то был канун Великого праздника или пост»⁸⁹. Не будет большим преувеличением сказать, что данная сфера жизни ливанского общества на протяжении столетий была котлом кипящих страстей, в которых переход из одной общины в другую использовался в качестве *ultima ratio*.

Технологии вовлечения

Для малообразованного как православного, так и греко-католического населения не существовало непреодолимой догматической пропасти между общинами, тем более что они о ней были осведомлены весьма поверхностно. Как писал в 1906 г. ректор богословской школы Св. Креста в Иерусалиме Хризостом Пападопулос⁹⁰: «Христианская вера является для народа неопределенной смесью, где объединены без всякого разграничения и православие, и католичество, и протестантство, и каждое из них не производит на его душу никакого специального впечатления. Народ различает конфессии лишь по внешним формам и обрядам и не имеет ясного представления вообще о христианской религии... и многие православные от рождения до смерти так и не успевают узнать, во что

⁸⁸ См.: Englezakis B. The Antiochene Question of 1897–1899: An Unpublished Journal of Constantine I. Myriantopoulos // Idem. Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th–20th Cent. / Transl. N. Russell. Brookfield, 1995. P. 325–420.

⁸⁹ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 8. Д. 33. Л. 307.

⁹⁰ До 1908 г.



Женщины плато Каламун в традиционной одежде. Фото: Joseph Delore. *Les petites écoles du Mont-Liban: Joseph Delore, s.j. (1873–1944). Beirut: Presses de l'Université Saint-Joseph, 2003*

они веруют и почему веруют так, а не иначе»⁹¹. Униаты хорошо осознавали бесперспективность рассказов о проблеме *flîoqne* в высокогорных ливанских деревушках или на плато Каламун. Очевидно, что для малограмотной массы людей, сбрасывающих в Маалюле с окрестных вершин зажженные костры в праздник Воздвижения Креста Господня, катающих на спине монаха или любого встречного, наряженного в лохмотья и зеленые ветви в Чистый понедельник, творения Ефрема Сирина или Андрея Критского были труднодоступны. При таких условиях акцент смещался с духовной жизни на внешние, обрядовые формы ее выражения. Однако чем меньше население знало «о догматах православной Церкви», тем с большей энергией оно держалось за веками устоявшиеся атрибуты церковного обихода, тем более непреодолимой становилась эта преграда для миссионеров. Даже заманить православного жителя в пространство, где можно было начать диалог о латинской богословской традиции, было непросто. Униатское духовенство шло порой на внешне неожиданные, но оправдываемые местной спецификой шаги.

В 1899 г. ректор униатской семинарии в Айн-Теразе⁹² (селение в Ливанских горах к юго-востоку от Бейрута), где находилась летняя резиденция патриарха Петра IV (Джейраджири), обратился — как докладывал

⁹¹ Сообщения Императорского православного палестинского общества. Т. 17. Вып. 3. СПб., 1906. С. 489.

⁹² Основана в 1811 г. патриархом Агапием II (Матар) (1796–1812).

генконсул в Бейруте К.Н. Лишин — «с прошением на ВЫСОЧАЙШЕЕ Имя о пожертвовании в состоящую при Семинарии церковь икон и утвари»⁹³. Обращение вызвало недоумение Первого Азиатского департамента МИД, который запросил разъяснение неслыханной ситуации у российского дипломатического агента. В данном прошении ректор намеренно называл Айн-Теразскую семинарию «греческой», что дало в кабинетах на Певческом мосту основание сомневаться в принадлежности учреждения католическому вероисповеданию. Хитрость ректора семинарии, вероятно благословленная патриархом и совершенно точно отвечающая местным реалиям, заключалась в том, сообщал в посольство К.Н. Лишин, чтобы, получив пожертвование, «иметь возможность уверять жителей Ливана, что Россия относится так же благосклонно к Униатам, как и к Православным»⁹⁴. В этом стремлении униатов получить доказательства благосклонности России отражается еще одно труднопреодолимое для католической пропаганды препятствие — многовековая традиция восприятия местными христианами великой северной державы как защитницы христианства в регионе. Объявить себя врагами «москобов» и пытаться получить поддержку православных жителей не могли себе позволить даже самые ревностные католики.

Униатская пропаганда таким образом строилась не на идее отличия униатов, а на идее близости к православию, одним из признаков которого было традиционное покровительство Российской империи. «Чтобы усыпить нравственное чувство православных, Петр IV Антиохийский, как он сам себя называет, убеждает своих слушателей, что нет никакой разницы между Православием и Унией»⁹⁵, — завершал свои наблюдения генконсул в Бейруте.

Подкреплялось это утверждение вполне осязаемой материальной поддержкой, имевшей, однако, и свою оборотную сторону. За два года до упомянутого прошения, в 1897 г. российская дипломатия уже имела дело с Айн-Теразской семинарией. Священник селения Таннурин⁹⁶ отец Михаил, присоединившись к унии и «уступая просьбам своего католического духовного начальства, поместил сына своего, 10-летнего мальчика в греко-католическую семинарию в Айн-Теразе для бесплатного его там обучения»⁹⁷. Вернувшись к православию, что, как мы упомянули выше,

⁹³ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1347. Л. 121.

⁹⁴ Там же. Л. 121 об.

⁹⁵ Там же. Л. 121.

⁹⁶ Располагается южнее Вади Кадиша на Ливане.

⁹⁷ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1345. Л. 19.

происходило довольно часто, он «пожелал взять сына обратно к себе, но семинарское начальство отказывалось его отдать»⁹⁸. Российское консульство обратилось к мутасаррифу Науму-паше⁹⁹ с ходатайством о возвращении ребенка православным родителям. Генерал-губернатор приказал каймакаму¹⁰⁰ изъять воспитанника из учебного заведения униатов и отдать отцу. Однако он получил отказ семинарии, которая «утверждала, что без патриаршего разрешения и без уплаты 400 франков за содержание мальчика его не выпустят»¹⁰¹. Наум-паша, объясняя это А.А. Гагарину, «с обычным простодушием говорил, что он не может сделать ничего более, как просить Патриарха дать свое разрешение, а деньги следовало, по его мнению, собрать по подписке с православной общины. Он даже предлагал принять самому участие в этой подписке»¹⁰². Таким образом семинария, которая приняла «бесплатно бедного мальчика и не заключила контракта с его родителями»¹⁰³, требовала выкуп за его освобождение. Для приходского священника в глухом уголке Ливанских гор озвученная сумма была заведомо непосильной. При пассивном попустительстве мутасаррифа-католика шансы вернуть сына становились минимальны. Как докладывал А.А. Гагарин, ситуация не была единичной: «Кроме него в этой семинарии находится еще 28 православных мальчиков, которых родители несомненно пожелают взять обратно, если бы они увидели, что Консульство или община вносит за них деньги»¹⁰⁴. «Только бедностью и отсутствием православной семинарии можно объяснить это ненормальное положение»¹⁰⁵, — резюмировал генеральный консул.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ *Наум-паша (Духани Наум Ниметулла-паша, 1846–1911)*, в 1892–1902 гг. — глава мутасаррифии Горного Ливана, образованной согласно Органическому статуту 1861 г. Ее территория делилась на семь административных районов — каза. Мутасарриф назначался султаном из османских подданных, католиков по вероисповеданию. Католик, происходил из семьи Тютюнчи. Племянник, а затем зять Франко-паша. Поступил на службу в Министерство иностранных дел; недолгое время служил в турецком посольстве в Санкт-Петербурге, затем, вплоть до 1902 г., — в Стамбуле, в аппарате министерства. В 1892 г. получил титул везира и был назначен мутасаррифом Горного Ливана. В 1902–1907 гг. снова служил в Министерстве иностранных дел, затем — посол во Франции. См.: *Akarli E. The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861–1920. Berkeley, 1993. P. 196–197.*

¹⁰⁰ Каймакам (араб. «заместитель») — здесь глава казы, назначавшийся мутасаррифом из представителей преобладавшей в районе религиозной общины.

¹⁰¹ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1345. Л. 19 об.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Там же.

Однако история таннуринского священника завершилась благополучно. А.А. Гагарин поручил греко-католическому драгоману консульства Хабибу Думани «от себя добиться наиболее выгодных условий от Патриарха и принять затем все меры для освобождения мальчика»¹⁰⁶. Влиятельному в своей общине драгоману¹⁰⁷ удалось сбить цену выкупа до 200 франков, которые были немедленно собраны среди православных нотаблей. «Вчера отец Михаил приходил в Консульство с сыном благодарить за оказанную ему помощь и просил как милости определения его в одну из русских школ», — докладывал в посольство 30 марта 1897 г. об успешном вызволении из айн-теразского плена князь А.А. Гагарин.

Впрочем, финансовое закабаление с целью увлечения в католичество могло принимать и более прямолинейные формы. В феврале 1890 г. российское посольство в Константинополе сочло даже необходимым уведомить генеральное консульство в Бейруте о перемещении туда бывшего директора отделения оттоманского банка в Салониках г-на Луара, с приложением характеристики личности данного финансиста «с точки зрения участия, принимаемого им в католической пропаганде»¹⁰⁸. Как докладывал в посольство дипломат, этнограф и исследователь Балкан И.С. Ястребов, наблюдавший деятельность Луара в Салониках, он, «француз родом, но родившийся в Турции, воспитанный в католическом обскурантизме», был бы «самым лучшим миссионером, чем директором банка»¹⁰⁹. На практике это выражалось в том, что «не было ни одного случая, чтобы он отказал братушкам в ссуде турецкого звонкого металла с самыми, для них исключительно, уменьшенными процентами, в том только случае, если они приносили <...> свидетельство о переходе их в унию»¹¹⁰. Посольство справедливо опасалось использования данной технологии и на бейрутской почве.

Однако на фоне активной работы Айн-Теразской семинарии не стоит преувеличивать педагогический уровень сельских униатских школ.

¹⁰⁶ Там же. Л. 20.

¹⁰⁷ По данным Управления разведки Военного штаба Адмиралтейства (1912–1917) Британской империи: «Один из ведущих греко-католиков Бейрута. Пользуется определенной популярностью, больше из-за своего независимого характера и вкрадчивых манер. Хорошо образован, но небогат. Является большим личным другом Эспера эфенди Шукэра, драгомана британского генерального консульства» (Personalities. Arabia & Syria. Secret. Admiralty War Staff. Intelligence Division (No. C.V. 1152). 1916. P. 78).

¹⁰⁸ АВПРИ. Ф. 208. Оп. 819. Д. 322. Л. 29.

¹⁰⁹ Там же. Л. 30.

¹¹⁰ Там же. Л. 30 об.



Ябруда.

*Les petites écoles du Mont-Liban: Joseph Delore, s.j. (1873–1944).
 Beirut: Presses de l'Université Saint-Joseph, 2003*

Общее развитие как ранее упомянутого хури (священника) Ильяса из Маара, так и его сельской паствы (бывшей католической, а теперь православной) как нельзя лучше характеризует диалог, сопутствовавший в 1895 г. обсуждению условий преподавания в местной школе: «Пока я оставил учителем (временно) священника же; он мне сказал, что аккуратно заниматься в школе он не может и поэтому с детьми будет заниматься постоянно его племянник; я ему ответил, что ничего пока против этого не имею, но я все же имею дело с ним, ему выплачиваю жалование — 20 франков в месяц и с него буду требовать, чтобы занятия велись аккуратно. <...> Священника я попросил, чтобы не били детей (36 мальчиков) и вообще не употребляли бы никаких физических наказаний; но он мне категорически заявил, что с феллахами так нельзя, — они слов не понимают»¹¹¹. «Я все же взял с него обещание не бить детей. У бедных ребят не оказалось ни одной книжонки, ни одной грифельной дощечки»¹¹², — завершал свой доклад А.И. Якубович.

В сельских районах переход в унию или обратно не вел к трансформации жизненного уклада. Не менялось не только облачение хури: школа, методы преподавания и ментальность оставались прежними. Храмовое пространство также не претерпевало изменений. А.Е. Крымский дает характерное описание униатской церкви в монастыре Св. Иоанна (Мар-Ханна), которая была «по обстановке совершенно православная;

¹¹¹ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 393. Л. 32 об.

¹¹² Там же.

иконостас цел, не то, что в Галичине. Одежда монахов чисто православная: бороды не сбриты (положим, на Востоке даже иезуиты ходят с бородами)¹¹³. Не совершалось ни переодевания, ни преображения. Обрядовая близость в соединении с догматическим нигилизмом основной массы феллахов облегчали миграции между общинами православных и униатов. Можно с уверенностью полагать, что и катехизация феллахов шла через аксиоматическое определение «они слов не понимают», сформулированное бывшим униатским священником.

Сбежать от тюрьмы... в унию

Механику вовлечения в унию и методы катехизации дополняет колоритный эпизод из жизни Аккарской митрополии. В середине 1890-х гг. в триполийском суде развернулась довольно характерная тяжба между Аккарским митрополитом Никодимом и греко-католической общиной. В 1897 г. православный житель Таннурина Антон Джамаль разыскивался судом за совершенное им преступление. Скрываясь от наказания, он перешел в унию, где над ним была совершена священническая хиротония. Вскоре он «вернулся в Таннурин и силой ворвался в дом своего брата, православного священника, в это время находящегося в Бейруте. Он себя при этом выдавал за православного»¹¹⁴. Аккарский митрополит, узнав об этом, поспешил в Таннурин, «вызвал священника к себе и когда убедился, что он не желает слушать его увещаний, сорвал с него камиллавку и задержал его у себя, чтобы передать судебной власти»¹¹⁵.

Униатская трактовка данных событий выглядела несколько иначе. По их версии, митрополит Никодим во главе восемнадцати священников «отправился арестовать священника Антона Джамалья», побил его, «сорвал с него камиллавку и задержал его на два дня на конюшне вместе с католиком Нахле Абдуш, чтобы принудить их вернуться к Православию...»¹¹⁶. Тем не менее важно отметить не только весьма необычный способ катехизации (вполне в духе хури Ильяса из Маара) в виде содержания католиков на конюшне, но и два довольно типичных сюжета. Во-первых, переход в унию совершается в виде способа избежать уголовного преследования, а во-вто-

¹¹³ Крымский А.Е. Письма... С. 176.

¹¹⁴ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1345. Л. 42.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Там же. Л. 41 об.

рых, внешнее сходство (камиллавки) православного и униатского духовенства в самом конце XIX в. Это важно подчеркнуть, так как спор о камиллавах, тянувшийся с 1837 по 1847 г. между католиками и православными, был завершен изданием фирмана, в котором греко-католическое духовенство обязывалось носить шестиугольную камиллавку, отличавшуюся от православной по форме и цвету. Тем не менее спустя 50 лет ситуация на местах оставалась прежней и внешне духовенство униатов и православных было практически не различимо. В ситуации, когда обрядность смешивалась с догматикой, переход в униатскую общину с целью ухода от ответственности за совершенное преступление давался гораздо легче.

Уния как реакция на административный произвол

Одной из причин ухода в унию были произвол местных властей и отсутствие безопасности вдали от крупных городских центров и дипломатических представительств европейских держав. Консульские донесения наполнены десятками примеров практически полной незащищенности православных перед лицом мусульманского большинства в союзе с произволом османской администрации. Для иллюстрации общей атмосферы достаточно привести хронику происшествий конца 1897 г. в триполийской и аркадийской митрополиях¹¹⁷. Как следует из донесения А.А. Гагарина, 20 ноября 1897 г. мусульмане: «Ночью напали на деревню Таннурин и увели часть скота христиан и дорогую кобылицу, принадлежащую православному. На другой день они вернулись еще в большем числе, чем в первый день, и напали на православную деревню Бдадэ, ограбили дом богатого православного жителя, забрав с собою шелку и денег больше чем на 200 000 пиастров, и тяжело ранили хозяина. Остальные христиане, которые прибежали на помощь своему единоверцу, должны были отступить, потеряв пять душ ранеными. Решид-бей обещал принять меры для восстановления порядка и послал войско для поддержки судебных властей. Судебный следователь арестовал человек пятнадцать, но настоящих виновников, т.е. старшин он не беспокоил.

В то же время православная церковь в Хакуре, в Аккарской казе, была ограблена и осквернена ворами. Несмотря на энергичные просьбы каймакама, мутесарриф отложил всякое следствие по этому делу <...>. То же

¹¹⁷ Подобные примеры встречались систематически с учетом региональной специфики на всем протяжении 1860–1900-х гг.

случилось с другою православною церковью в Рахбе, другой деревни Аккара, которая была ограблена несколькими месяцами раньше и где преступники до сих пор еще не наказаны. Таким же образом лица, совершившие два убийства в Апреле и Сентябре прошлого года, даже не были отданы под суд. Впрочем, если бы даже их отдали под суд, то дело кончилось бы ничем, как недавно обвинения двадцати семи мусульман Дмадише в грабеже и убийстве православного пастуха монастыря Святого Георгия кончилось тем, что часть была оправдана, а другая приговорена к незначительному тюремному заключению, как за маловажный проступок»¹¹⁸.

В этой связи не будет удивительным тот факт, что предоставленные произволу османских властей православные обращались за поддержкой к французской дипломатии через посредство униатского духовенства. Однако давление российского посольства на администрацию Бейрутского вилайета имело своим ближайшим последствием «возвращение к Православию многочисленных семейств и нескольких священников, которые обратились в унию, чтобы найти хоть какую-нибудь защиту от турецкого произвола»¹¹⁹. Как резюмировал князь А.А. Гагарин: «С этой стороны наших единоверцев уже не притесняют власти и можно надеяться, что при совместном старании Аркадийского и Триполийского Митрополитов и немногочисленные семейства, остающиеся до сих пор в унии, также вернутся к Православию. Этому благоприятному результату помогло также учреждение трех школ Императорским Православным Палестинским Обществом в Аркадийской епархии. Православные поняли, что и о них заботятся, и они сами стали защищать свои права с большею смелостью. С развитием деятельности этих школ можно рассчитывать на полную неудачу иноверной пропаганды в этом районе»¹²⁰.

Не была исключением в вопросах отсутствия безопасности и столица Бейрутского вилайета. 22–24 января 1888 г. в квартале на юге Бейрута произошли массовые столкновения христиан и мусульман: десятки православных получили ранения, двое скончались. Пострадавшими оказались родители учащихся русской школы М.А. Черкасовой, к которой они обращались за поддержкой. Не видя защиты со стороны генконсула К.Д. Петковича, они приходили в негодование: «Да православный ли он, да Русский ли он, Москоб ли?»¹²¹ Возмущалось, с использованием непо-

¹¹⁸ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1346. Л. 20–20 об.

¹¹⁹ Там же. Л. 18 об.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 70 об.

добающих сану выражений, и духовенство: «Приходит, например, священник и рассказывает, что встретил толпу женщин человек 20 идущих к Французскому консулу, просить защитить, потому что хотя он и католик, а мы православные, но он скорее нам во всем поможет, чем Русский, хотя Русский и уверяет, будто он все делает, что может, но мы знаем, что он ничего не делает и при этом прибавил такие слова, которые неудобны к писанию...»¹²² Эти данные находили свое подтверждение и у А.Е. Крымского: «Положение здешних христиан в самом деле безотраднее: всякий мусульманин может обижать их... Лучше всего, относительно, конечно, живется католикам, потому что французы имеют привычку добиваться наказания виноватых, но состояние православных, находящихся под покровительством России, совсем-таки жалкое»¹²³.

Пострадавшие православные обращались за помощью не только к французской дипломатии и униатам. После очередной вспышки насилия, произошедшей в Бейруте в 1906 г., в ходе которой ранения получили жители квартала Мазраа, в том числе ученики русских школ, митрополит Герасим (Мсарра) сообщил в российское генеральное консульство, что «православные желают перейти в протестантство, надеясь таким образом заинтересовать в своей судьбе Английское Генеральное Консульство, которое, будто бы, вызовет военные суда для защиты их»¹²⁴. «Они, конечно, ошибаются, — добавлял от себя консул А.А. Гагарин, — так как нельзя быть более безучастным к судьбе христиан, чем британский Генеральный Консул»¹²⁵.

Подводя промежуточный итог, можно констатировать, что переход в инославие (католичество или протестантизм) зачастую был ответом на дефицит безопасности и административный произвол османских властей, переживавших явную деградацию государственного управления в последние десятилетия существования империи. Консульская поддержка России не всегда (по целому комплексу причин) была достаточной и эффективной, что приводило потерпевших к поиску иных альтернатив.

Другим способом реакции на проблемы безопасности, кроме перехода в инославие, была эмиграция в Европу и Новый Свет. К концу XIX в. это движение среди ливанского населения приобрело массовый характер. Как следствие, в марте 1900 г. Американская археологическая экспедиция с удивлением обнаружила в селении Муаллака Селевкийской

¹²² Там же.

¹²³ Цит. по: Валеев Р.М., Валеева Р.З., Василюк О.Д., Кириллина С.А., Мартынов Д.Е., Хайрутдинов Д.Р. Неопубликованные письма... С. 31.

¹²⁴ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1353. Л. 86 об.

¹²⁵ Там же.

митрополии, населенном православными и униатами, сирийца, который обратился к ним «на ломаном английском, сказав, что он провел несколько лет в Америке и через несколько дней намерен вернуться к своей работе туда, на этот раз взяв с собой свою жену»¹²⁶. Эмиграция делала актуальным изучение иностранных языков (прежде всего английского), что приводило сирийцев в миссионерские школы, наводнившие регион, и способствовало контактам с инославным духовенством. Не оставалось в стороне от общего тренда и духовенство. Рафаил (Хававини)¹²⁷, бывший настоятель Антиохийского подворья в Москве, получивший образование в России с целью поддержания православия среди сирийских христиан, несмотря на неоднократные предложения возглавить одну из епархий на родине, предпочел остаться в Нью-Йорке, где и продолжал свое служение до самой кончины. Наблюдая схожую мотивационную базу двух массовых процессов, можно сказать, что уния была своеобразным способом внутренней эмиграции для тех, кто не мог покинуть страну.

Союз на фоне общей угрозы

Антагонизм между православными и униатами не был непреодолимым, как это могло бы показаться из Санкт-Петербурга. По отношению к мусульманскому населению и османским властям межобщинные распри отходили на второй план.

В конце марта 1897 г. «случилось убийство одного жандарма-мусульманина ливанским христианином, как говорят, православным»¹²⁸, убийца скрылся. В следующую же ночь мусульмане убили двух христиан: «поплатились люди спокойные ни в чем неповинные единственно потому, что они христиане»¹²⁹. Бейрутский вали Назим-паша «велел арестовать до двадцати мусульман и удержал их под арестом, несмотря на протесты и угрозы их родственникам»¹³⁰. Весь город боялся стихийных погромов христианских кварталов. Об этих настроениях в апреле 1897 г. А.Е. Крымский замечал: «О чуме тут положительно никто не заботится... Вот теперь по ночам

¹²⁶ Garret R. Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899 — 1900. Vol. 1: Topography and itinerary. New York, 1914. P. 50.

¹²⁷ Рафаил (Хававини) (1860–1915) — настоятель Антиохийского подворья в Москве 1889–1892 гг. Канонизирован 29 марта 2000 г.

¹²⁸ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1345. Л. 21 об.

¹²⁹ Там же. Л. 22.

¹³⁰ Там же.

опять режут христиан — это всякому во сто раз страшнее чумы. Даже и я, хоть европеец, начинаю уж избегать выходов на улицу ночью...»¹³¹

Брат христианина, подозреваемого в убийстве жандарма, был помещен под стражу. Как передавали, «его подвергают всевозможным истязаниям, чтобы заставить его сказать где скрывается брат его»¹³². Вскоре «следствие было окончено и арестованный выпущен на свободу. Вместе с ним выпустили и 16 человек мусульман, задержанных также для следствия по случившимся убийствам. В тот же день отправили в ссылку в Акру одного христианина, известного своим дурным поведением, а на другой день и двух мусульман, также известных негодяев»¹³³. Процесс завершился безрезультатно, виновные найдены не были. Тем не менее, как сообщал А.А. Гагарин, всем было известно, что убийца жандарма Элиас Халеби находится в Бейруте: «Он греко-католик, но живет среди православных, которые ему всячески помогают скрываться. Он настолько популярен среди православных, даже между богатым классом их, что ему все охотно помогают в нужде деньгами и влиянием, чтобы спасти. Назим-Паша употребил все усилия, чтобы схватить его, но тщетно»¹³⁴.

Важно в данном аспекте подчеркнуть, что греко-униат воспринимался среди православных как герой и борец за веру, а значит, сам по себе переход не означал в общественном сознании образования непреодолимой пропасти между общинами, что, очевидно, с трудом воспринималось русской дипломатией, использовавшей в своих донесениях в большинстве случаев оптику борьбы с католическим Западом.

Общий менталитет: корыстные мотивы

Разные деноминации сирийских христиан демонстрировали завидное единство не только в борьбе против мусульманского большинства.

Сложно не согласиться с емкой характеристикой, которую дал после десяти лет службы на Ближнем Востоке генеральный консул А.А. Гагарин по поводу религиозных воззрений местного населения: «Сирийцы различных вероисповеданий искренно ненавидят друг друга. Марониты ненавидят православных и друзов, православные — маронитов и дру-

¹³¹ Крымский А.Е. Письма... С. 124.

¹³² АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1345. Л. 22.

¹³³ Там же. Л. 27 об.

¹³⁴ Там же.

зов, а также остальных неправославных, и вся жизнь их проходит в ссорах и интригах между собою. Но все эти люди действуют замечательно дружно, когда дело идет о получении каких-либо денег от иностранцев. Тогда забываются все старые счеты, временно утихают самые ожесточенные ссоры, и все дружно работают, пока деньги не обеспечены безвозвратно кому-либо из своих. Для подобной борьбы не гнушаются никакими средствами...»¹³⁵

Аналогично суть переходов в унию жителей села Шуэйр выразил проводивший там лето 1897 г. А.Е. Крымский: «Большинство шуэйрцев православные, но за денежную плату часть их переходит иногда в протестантство и католицизм (унию). Переходы эти, как все меня уверяют, не искренны. Здешний пастор Гусн эль-Хавы вечно дружит с православными и ходит в православную церковь. Также и многие другие протестанты»¹³⁶.

Подобное поведение не находило осуждения даже в среде близкой к высшей иерархии. В 1907 г. муж племянницы Аккарского митрополита Василия оказался под судом по заявлению протестантских миссионеров в Мерсине. Незадолго до этого, чтобы получить место учителя арабского языка в их школе с жалованьем в 50–60 франков в месяц, он перешел в протестантизм. Латуф, как его звали, сумел внушить американцам достаточное доверие для того, чтобы они стали поручать ему разные покупки для своих школ. Спустя некоторое время миссионеры, удивленные быстрому обогащению своего новообращенного, провели тщательное расследование и убедились в том, что он их «систематически обкрадывал»¹³⁷. Латуф, «видевший, что спасения для него нет и что придется потерять накраденное, обратился за помощью к дяде жены, Аккарскому Митрополиту, который поспешил приехать в Мерсину, откуда он увез своих родственников с собою»¹³⁸, — завершал доклад князь А.А. Гагарин о происшествии, которое стало, главным образом благодаря вмешательству митрополита, скандально известным во всем Аданском вилайете.

Стоит напомнить, что миссия России в регионе формулировалась как спасение православных от инославной пропаганды. Однако на практике все оказывалось не столь однозначно. В начале 1896 г. в Шуэйре на Ливане местным священником Ханной Мжаас была открыта православная школа, за пособием для которой он обратился в российское бейрут-

¹³⁵ Там же. Д. 1354. Л. 112.

¹³⁶ Крымский А.Е. Письма... С. 212.

¹³⁷ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1354. Л. 111.

¹³⁸ Там же. Л. 111 об.

ское консульство. «Школа эта весьма элементарная, — отзывался о ней А.А. Гагарин, — и знаменитые профессора, о которых он упоминает, малограмотные арабы, бывшие воспитанники американцев и иезуитов и недоучившиеся там люди. Сам отец Иван малограмотен и едва умеет писать по-арабски и то со многими ошибками. Тем не менее, школа его принесла значительную пользу в Шуэре в том смысле, что благодаря его умению делать рекламу школе часть православной молодежи из протестантских школ перешла к нему...»¹³⁹ Российский дипломат характеризует отца Ханну как фигуру типичную для Леванта: «Священник этот отлично умеет соблюдать свои интересы и добывать отовсюду нужные средства. Если он обратился к Вашему Высокопревосходительству за пособием, то это единственно, чтобы не упустить случая получить лишнее пособие. Я уверен, что после расходов на содержание школы у него остается еще некоторый барыш. Привычка просить так сильна у него, что за неимением других нужд он беспрестанно пишет мне письма, в которых просит, чтобы я его представил к ордену. Это отличие должно, по его мнению, тоже служить в пользу школы»¹⁴⁰.

В частном письме А.Е. Крымскому князь был более откровенен и прямо называл абуну¹⁴¹ Ханну «шельмой»¹⁴². Надо заметить, что в своем поведении в отношении консула шуэйрский священник отличался от патриархии лишь тем, что последняя обращалась сразу в Санкт-Петербург, пугая падением православия и переходом всех в униатство¹⁴³. «На днях ему, — добавлял в 1897 г. к этому образу красок А.Е. Крымский, — пришла в голову мысль собрать денег в Бейруте на постройку большой школы в Шуэйре. Зная мои хорошие отношения к консулу, он меня вот уж пятый день убеждает подействовать на консула, чтобы тот налет на бейрут-

¹³⁹ Там же. Д. 1345. Л. 46.

¹⁴⁰ Там же. Л. 46 об.

¹⁴¹ С араб. «отец наш» — традиционное обращение в сиро-ливанском регионе к приходскому духовенству.

¹⁴² Крымский А.Е. Письма... С. 180.

¹⁴³ Во время коронационных торжеств в Москве в 1896 г. представителем Антиохийского патриарха Германом Киликийским была представлена императору Николаю II записка о положении патриархата. В ней говорилось, что если не будут приняты срочные меры, то «по прошествии нескольких десятилетий исчезнут и последние следы Православия в этой стране, изнемогающей под тяжестью следующих четырех недугов: крайней бедности, невежества до степени одичалости, католической пропаганды иезуитов и жестокостей как со стороны магометанского населения вообще, так и турецких властей в частности». Помочь решить проблему исчезновения православия могло пособие из России: единовременно 61 500 руб. и ежегодно 19 340 руб. (Ф. 180. Оп. 517-2. Ед. хр. 7204. Л. 46–48).

ских нотаблей и заставил их дать о. Ханне 100 червонцев. Каждый день я от него слышу вздыхания на падение православия на Ливане, слышу о необходимости школы, которая заткнула бы за пояс протестантов и католиков и т. д. Вчера в мою комнату зашел хозяин Атая. Слушая о. Ханну, старик высказал сомнение, удастся ли ему собрать от нотаблей деньги. О. Ханна наклонился и что-то ему прошептал на ухо. После его ухода хозяин сказал мне, что о. Ханна произнес: «А если не удастся, то я перехожу в протестантство»¹⁴⁴. Впоследствии с просьбой о деньгах о. Ханна писал и вновь назначенному послу в Константинополе И.А. Зиновьеву, надо полагать, без упоминания о желании перейти в протестантство.

Не менее любопытной с точки зрения понимания переходов из православия и обратно являлась биография помощника абуны Ханны Мжааса. Это был «пастор араб, некто Хауи, родом из Шуэра, который ездил в Канаду и Северо-Американские Соединенные Штаты собирать пожертвования на школы и распространение протестантства. Вместо того чтобы заниматься миссионерской деятельностью в протестантском духе он *на собранные деньги построил в Шуэре гостиницу, доходами которой теперь живет* (выделено нами. — Е.К.). Вместе с этим он помогает отцу Мжа'асу советами и деньгами, как он меня сам уверял. Протестантской пропагандой он не занимается вовсе, а, напротив, уговаривает оставаться православными. Бейрутский Митрополит Гавриил ему даже разрешил по воскресениям проповедовать в православной церкви»¹⁴⁵. Иными словами, на американские деньги Хауи поддерживал православного священника и его школу, а также произносил проповеди в духе верности своей религии. И если в роли жертвы здесь оказывались протестантские миссионеры, то не было никакой гарантии, что в эту ловушку не могла попасть и сама традиционная покровительница православия.

Так, с 1879 г. в течение семи лет заведовал Антиохийским подворьем в Москве архимандрит Христофор (Джибара). По смыслу учреждения доходы от подворья должны были направляться на цели поддержания православия в Сирии. Однако история архимандрита, «запутавшего Антиохийское подворье в неоплатные долги, застроившего всякий клочок земли на подворье и напустившего жильцами евреев и всякий сброд»¹⁴⁶, лишь стала поводом к разбирательству между Московской конторой Св. Синода и МИД Российской империи. Итоговый вывод был весьма

¹⁴⁴ Крымский А.Е. Письма... С. 227–228.

¹⁴⁵ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1345. Л. 46–46 об.

¹⁴⁶ АВПРИ. Ф. 208. Оп. 819. Д. 322. Л. 491 об.

красноречив: «Все настоятели подворий увлекаются какою-то жаждой приобретений, не стесняясь даже не совсем приличными приемами и способами действий и не обращая внимания на русские законы»¹⁴⁷. В итоге архимандрит, построивший на русские деньги гостиницу в центре Москвы, как и его собрат-протестант из Шуэра, вернулся в Дамаск и после безуспешных переговоров с патриархом Спиридоном покинул Сирию. В потоке других эмигрантов он отправился в Америку, где принял участие в сентябре 1893 г. во Всемирном конгрессе религий в Чикаго. В итоге, как пишет К.Д. Петкович в 1895 г., если и «раньше его личность в религиозно-православном отношении не заслуживала особого уважения, а теперь он и вовсе отпал не только от православия, но и от христианства»¹⁴⁸. В Америке он сблизился «с протестантскими миссионерами и сектаторами»¹⁴⁹. Там он издал на английском языке брошюру, в которой излагал «антихристианские идеи, доказывая, что будто иудейство, мусульманство и христианство составляют одну религию и что следует стараться примирить и соединить все человечество на этой почве. Недавно он переехал из Америки в Египет в сопровождении одного весьма богатого американца, принявшего мусульманство. На его деньги он издает теперь в Каире с целью религиозной пропаганды журнал на арабском языке...»¹⁵⁰.

Тем не менее с точки зрения общественного мнения населения Машрика оценка деятельности Христофора, надо полагать, не была столь радикальной, как это формулировал русский генеральный консул. Важно подчеркнуть известную множественность и некоторую текучесть мировоззрения левантийцев. Как писал араб-христианин, тонкий исследователь истории Ближнего Востока, Альберт Хаурани: «...быть левантийцем — значит жить в двух или более мирах одновременно, не принадлежать ни к одному из них; быть способным следовать внешним формам, указывающим на принадлежность к определенной национальности, религии или культуре, не обладая ими в действительности. Это значит больше не иметь собственного стандарта, не уметь творить, а лишь подражать... Это означает не принадлежать ни к какой общине и не иметь ничего своего. Это проявляется в потерянности, претенциозности, цинизме и отчаянии»¹⁵¹.

¹⁴⁷ Там же. Л. 493–493 об.

¹⁴⁸ Там же. Л. 805 об.

¹⁴⁹ Там же. Л. 804 об.

¹⁵⁰ Там же.

¹⁵¹ Hourani A. Syria and Lebanon. A Political Essay. London, 1946. P. 70.

Если с помощью внешней смены конфессиональной принадлежности можно было добиться материальных благ, обманув иностранцев, то вряд ли на этом пути приходилось опасаться стигматизации со стороны левантийца. Известный проповедник православия, требовавший за это орден от русского правительства, абуна Ханна Мжаас, путешествуя с А.Е. Крымским по Ливанским горам в 1897 г., завел его в гости к знакомому униатскому священнику в селении Бтегрин Саману (Симеону) эль-Мурру. Чувствуя себя как дома в семье католического визави, православный священник, «усевшись на ковре в гостиной, стал мне говорить, что это за семья, куда мы пришли. Самого эль-Мурра не было дома, но вокруг нас стояла вся семья и слушала. “О. Симон (Саман) перешел в унию уж лет двадцать назад, — разглагольствовал о. Ханна, — но сердце его (тут он ударил себя несколько раз в свое собственное сердце)... сердце его осталось православным... ух, каким!” Никто из присутствующих не возражал, из вежливости или из сознания правды — не знаю»¹⁵². Очевидно, что для отца Ханны было вполне естественным перейти в унию, сохранить православное сердце и взаимную дружбу с православным священником. Отсутствие какого-либо антагонизма несколько ранее демонстрировали и жители Бейрута, которые с благодарностью приняли от поэта-униата, видного деятеля Нахды Насифа аль-Язиджи (1800–1871) эпитафию на надгробии почившего Бейрутского митрополита Вениамина (1814–1848). Возвращаясь к началу, стоит заметить: так же как и православные архиереи в 2023 г. дружелюбно разделяли в Баламанде трапезу со своими заклятыми католическими *vis-à-vis*, которых они ранее подвергали порицанию во время пленарного заседания конференции.

Отмеченные выше веротерпимость для «своих», но принципиальность и ортодоксальный фанатизм для России объяснялись своеобразным религиозным рынком, сложившимся на Ближнем Востоке в османскую эпоху. Право покровительства тем или иным религиозным общинам давало Великим державам возможность политического давления на Высокую Порту, что, в свою очередь, вызывало определенный уровень развращения местного населения, привыкавшего видеть себя объектом конкуренции между миссионерами и дипломатами. На призывы русского генерального консульства в Бейруте к состоятельным членам общины поддерживать школы и духовенство нотабли в 1880-х гг. отвечали, что «не считают себя обязанными заботиться об открытии школ и боль-

¹⁵² Крымский А.Е. Письма... С. 174.

ниц для других и что Россия должна принять на себя заботы о православных в Сирии, подобно тому как Франция заботится о католиках, издерживая, например, на одни пособия школам 200 тыс. франков в год»¹⁵³. Не считал себя обязанным и Антиохийский патриарх-грек Спиридон, передавший в 1895 г. школы патриархата на содержание Императорского православного палестинского общества. В этом отношении и греческие архиереи, и светские арабы-нотабли были совершенно единодушны: платить за православие должна Россия.

Среди европеизированных горожан Бейрута в ходу был фанатизм, как иронично отмечал А.Е. Крымский, единственного рода: «Если у тебя в кармане два франка, то и цена тебе два франка... а если у тебя в кармане четыре франка, то и цена тебе четыре франка»¹⁵⁴. Вторил ему и русский генеральный консул в Бейруте А.А. Гагарин: «Мысли всех сирийцев исключительно заняты деньгами и изысканием средств к получению их от иностранцев. Сирийское духовенство не составляет в этом исключения»¹⁵⁵.

Не стоит ошибочно воспринимать местное духовенство только как объект конкуренции Великих держав. Оно было способно выступать и в активной роли, провоцируя внимание внешних игроков. Спасительница православия могла неожиданно для себя превратиться в жертву. В 1908 г. из патриархии в Дамаске стали приходиться в русские консульские учреждения слухи о том, что патриарх Григорий (Хаддад) склонен перейти под покровительство Англии. После анализа поступающей информации консульство в Бейруте заключило, что данная кампания была средством, «изобретенным Патриархом и его ближайшими советниками для того, чтобы запугать нас и заставить нас заплатить дорожке наших мнимых конкурентов, чтобы не лишиться преобладающего влияния в Антиохийской Церкви»¹⁵⁶. Несмотря на существовавшую личную неприязнь между консулами в Бейруте и Дамаске, князьями А.А. Гагариным и Б.Н. Шаховским, последний пришел к аналогичному выводу: «Сирийцы же нам враждебны и, думая, что мы нуждаемся в них, будут стараться эксплуатировать нас, и как только это им не удастся, сейчас же перейдут туда, откуда могут ожидать хотя бы временную выгоду»¹⁵⁷.

¹⁵³ РГИА. Ф. 797. Оп. 55. Д. 275. Л. 16.

¹⁵⁴ Крымский А.Е. История новой арабской литературы (XIX — начало XX в.). М., 1971. С. 329.

¹⁵⁵ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1355. Л. 114–114 об.

¹⁵⁶ Там же. Л. 117 об.

¹⁵⁷ Там же. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 435. Л. 69.

Отмечал он и сухой рационализм в религиозных вопросах, присущий местному клиру: «Не видя же никаких целей, которые мы могли бы преследовать в Сирии, и находя, что, принося какие-либо жертвы для Антиохийской Патриархии, мы, быть может, не православие поддерживаем, во имя чего все до сих пор было сделано, а просто эксплуатацию...»¹⁵⁸ Заключение дамасского консульства в весьма секретном донесении на имя посла в Константинополе было однозначным: «Предполагая, что требования патриархии всегда будут возрастать и будут сопровождаться подобным же торгом, который происходит теперь, я не уверен, нужно ли удовлетворить денежные требования патриарха, уже предъявляемые им довольно открыто»¹⁵⁹.

Типичный пример общего левантийского мировоззрения, сложившегося под влиянием специфического религиозного рынка Ближнего Востока, демонстрирует переход в православие одной из общин маронитов, зафиксированный в 1908 г. в Ливанской мутасаррифии. Нотабли деревни Бшарри¹⁶⁰ и соседнего с ним селения Айната заявили Селевкийскому митрополиту Герману (Шехаде), что 700 душ жителей этих мест желают перейти в его епархию. Архиерей пытался убедить просителей «не предпринимать шага, в котором религия, очевидно, не играет никакой роли»¹⁶¹. Тщетно употребив «все свое красноречие»¹⁶², он «потребовал от них гарантий в виде постройки школы, церкви и денежного залога, чтобы сделать возвращение вспять невозможным»¹⁶³. Более того, он даже обратился к маронитскому патриарху, чтобы просить его удерживать недовольных у себя и путем взаимных уступок помириться с ними.

Подлинная причина конфликта заключалась в том, что маронитский патриарх Ильяс Бутрос Хуайек (1899–1931), как доносил генеральный консул в Бейруте А.А. Гагарин: «...просил у Юсуф-Паши»¹⁶⁴

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Там же.

¹⁶⁰ Селение в верхней точке вади Кадиша («Святая долина»), лежащее на высоте около 1000 м над уровнем моря в Ливанских горах и долгое время в силу своей изолированности служившее естественным убежищем для маронитской общины.

¹⁶¹ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1355. Л. 107.

¹⁶² Там же. Л. 107 об.

¹⁶³ Там же.

¹⁶⁴ Франко Кусса Юсуф-паша (ум. 1933) — греко-католик, мутасарриф Горного Ливана с июля 1907 г. по декабрь 1912 г. Сын Насри Франко-паши. Служил в Министерстве иностранных дел, в 1899 г. представлял Османскую империю на Гаагской мирной конференции. В 1907 г. в ранге везира был назначен мутасаррифом на пятилетний срок (*Akarli E. The Long Peace... P. 198*).

смещения одного мудира¹⁶⁵ и что Генерал-Губернатор исполнил эту просьбу»¹⁶⁶. Так как у смещенного чиновника была сильная партия среди местного населения, то «она целиком решила уйти из-под власти Патриарха и сделаться православной в надежде на то, что Православный Патриарх будет в состоянии настоять на назначении этого мудира на какую-нибудь должность»¹⁶⁷. Протестующие марониты обратились в русское консульство с тем, чтобы оно «построило им школу, дало бы различные льготы новообращенным и вообще наградило бы их щедро за их переход»¹⁶⁸, т. е. оплатило бы переход под покровительство Российской империи. Консульство ответило отказом, попутно заметив, что «это дело напоминает бывшее в прошлом году в Куре, где часть населения, поощряемая агентами Патриарха, заявила, что она переходит в англиканство»¹⁶⁹.

Таким образом, попытки торговли своей конфессиональной принадлежностью предпринимались не только православными, но и католическими общинами, что говорит о их общем генезисе — особом геополитическом положении региона, находившегося в эпицентре борьбы Великих держав за влияние в Османской империи и структурированного через принцип конфессионализма. Сказанное в гораздо большей степени относилось к узкой кромке контактов между Востоком и Западом и значительно меньшей к глухим уголкам Каламуна, Хаурана и т.д. Как писал блестящий знаток Востока Альберт Хаурани, сам происходивший из семьи мигрантов из Мерджайюна, пережившей обращение из православия в протестантизм, а затем католицизм: «В портах восточного Средиземноморья всегда были левантийцы, поскольку это места, где сходятся более чем один мир для ведения дел. Но особая черта нашего времени — это распространение Леванта вглубь регионов, до сих пор им не тронутых. В некотором смысле каждый араб или по крайней мере каждый образованный араб из городов вынужден жить в двух мирах. Не только его образ мысли, но и его социальная жизнь ежедневно все более глубоко затрагиваются Европой и Америкой...»¹⁷⁰

¹⁶⁵ Мудир — глава нахий, низшего административно-территориального подразделения.

¹⁶⁶ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1355. Л. 107 об.

¹⁶⁷ Там же.

¹⁶⁸ Там же. Л. 108.

¹⁶⁹ Там же.

¹⁷⁰ Hourani A. Syria and Lebanon. A Political Essay. London, 1946. P. 71.

Новая эпоха в Леванте: истоки относительной депривации

С достаточной степенью уверенности можно утверждать, что униатское движение было ответом на военную и экономическую мощь Запада. Как писал Роберт Хаддад, православие «считало себя первой жертвой европейского вторжения в Османское общество»¹⁷¹. Это был рефлекс, вызванный последствиями европейского проникновения. Однако сами по себе деловые связи не вели механически к религиозному транзиту. Поэтому важно не просто констатировать европейское влияние, но и постараться раскрыть механизм этого опосредованного воздействия. Для его описания представляется плодотворным прибегнуть к широко используемому в западной социологии понятию относительной депривации¹⁷² (*relative deprivation* — далее RD)¹⁷³.

Специфическое недовольство, возникавшее в среде православных, вполне вписывается в данное явление, которое Т.Р. Гарр определял как «воспринимаемое индивидами расхождение между ценностными ожиданиями и ценностными возможностями»¹⁷⁴.

Общим условием повышающихся ожиданий являлся показ материальных образцов культуры Запада, что пробуждало у ближневосточных христиан стремление к новым благам и новому образу жизни. Итогом такой демонстрации, как формулирует Д. Лернер, становилась «революция возрастающих фрустраций»¹⁷⁵. Яркий пример такого фрустрирующего влияния зафиксировал А.Е. Крымский: «Характерно, что когда я в первый

¹⁷¹ *Haddad R.* On Melkite Passage to the Unia: the Case of Patriarch Cyril al-Za'im (1672–1720), in B. Braude, B. Lewis (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. New York: Holmes & Meier Publ. Vol. 2. P. 87.

¹⁷² Это понятие, сформулированное С.А. Стоуффером и другими и развитое Р.К. Мертоном, полагает, что люди испытывают чувство депривации главным образом в тех случаях, когда они находят свое положение неблагоприятным в сравнении с положением других индивидов или групп. Сравнения могут производиться как с индивидами, с которыми люди взаимодействуют, так и с посторонними; при этом имеет значение, какую референтную группу личность или группа выбирает в качестве средоточия сравнения. (*The Penguin Dictionary of Sociology*. London: Penguin Books, 2006. P.326.)

¹⁷³ Одной из самых крупных работ, посвященных ему, является исследование Теда Роберта Гарра «Почему люди бунтуют», проведенное в конце 1960-х гг. при поддержке Агентства перспективных исследовательских проектов Министерства обороны США (DARPA).

¹⁷⁴ *Garr T.P.* Почему люди бунтуют. СПб., 2005. С. 51.

¹⁷⁵ *Lerner D.* The Passing of Traditional Society: modernizing the Middle East. New York, 1964. P. VII. Данное исследование было проведено под эгидой американского разведывательного сообщества.

раз внес хозяевам свою месячную плату, то они, родители, буквально оторвали у себя кусок от рта и обрекли себя на сухоядение, а с полученными от меня деньгами немедленно отправились в город и купили двум своим мальчикам европейские костюмчики для замены тех азиатских халатиков (“гумбаз”), которые были надеты на детях до этого времени. Родительское самолюбие требовало, чтобы их дети, как и иные, были похожи на европейцев. Оба православных мальчика учились у иезуитов, но не в средней школе, а в низшей, с преподаванием на арабском языке еще, не на французском; но уже они знали несколько обиходных фраз вежливости...»¹⁷⁶ Стремление к европейским стандартам жизни приводило, с одной стороны, в иезуитские школы с французским языком, а с другой — к отказу от традиционной культуры. В свою очередь грамотность и западное образование становились предпосылками возрастания ожиданий и как следствие — усиления относительной депривации¹⁷⁷. Следует отметить, что описанное у А.Е. Крымского самоощущение православных касалось главным образом горожан. Урбанизация вела к «насаждению новых жизненных стандартов»¹⁷⁸, увеличивая ощущение RD.

Среди разнообразных механизмов демонстрации нового образа жизни миссионерская деятельность выделяется исследователями¹⁷⁹ в качестве главного источника RD, подчеркивается дисфункциональное воздействие миссионерского образования. Рост потребностей в сфере образования, усиливаемый деятельностью миссионеров, вряд ли мог быть удовлетворен местным духовенством, которое на общем фоне выглядело глубоко архаичным и подвергалось все более усиливающейся критике.

Важным источником возрастающих экспектаций, по Т.Р. Гарру, были «ценностные приобретения референтных групп», когда «индивиды сравнивают собственные обстоятельства с обстоятельствами какой-то референтной группы, которая обладает тем, чего желают и чем, как им кажется, должны обладать они сами»¹⁸⁰. При этом чем сильнее было негативное расхождение, тем больше была RD¹⁸¹. Очевидно, что в случае православных такой референтной группой выступали общины униатов

¹⁷⁶ *Крымский А.Е.* История новой арабской... С. 288.

¹⁷⁷ *Garr T.P.* Почему люди... С. 145.

¹⁷⁸ Там же.

¹⁷⁹ См.: *Cole A.H.* The Relation of Missionary Activity to Economic Development / Economic Development and Cultural Change. IX (January 1961). P. 120–127.

¹⁸⁰ *Garr T.P.* Почему люди... С. 155.

¹⁸¹ Там же.

и протестантов. На фоне открывающихся католических и протестантских школ¹⁸², эффективной консульской защиты населения, вплоть до присылки военных кораблей для демонстрации военной силы, активной экономической деятельности в регионе православные, находившиеся под традиционным покровительством России, ощущали себя обделенными¹⁸³. В силу укоренившейся на Ливане традиции жители спрашивали А.Е. Крымского в 1897 г.: «Когда же русские придут забрать нас?»¹⁸⁴ Спустя десять лет, в 1908 г. инспектор сирийских школ ИППО Н.М. Богоявленский замечал, что если «подобные надежды и существовали, то существовали давно и так же давно их оставили, видя, что Россия не предпринимает решительных шагов»¹⁸⁵. Возможность сравнения сама по себе увеличивала интенсивность неудовлетворенности православной общины.

Ее положение в конце XIX в. едва ли было хуже, чем несколько десятилетий назад, однако чем более заметными были успехи западной цивилизации и общин, тесно связанных с ней, тем нестерпимее им казалось собственное положение. Ответственными за это назначались местные архиереи (особенно из греков), русские консульские представители (например К.Д. Петкович) или деятели Палестинского общества (критиковались отсутствие иностранных языков в школьной программе, низкая оплата труда учителей и т.д.). Недовольство православных (как светских, так и духовных лиц) канализировалось по линии критики духовенства в целом, греческой иерархии внутри патриархата, недовольства статусом своей общины, а также недостаточной активностью России. Как в 1908 г. сообщал в весьма секретном донесении послу в Константинополе консул в Дамаске Б.Н. Шаховской: «Теперь условия Сирии далеко не прежние. Массовая эмиграция сирийцев в Америку, хорошие инославные школы, также университеты развили в сирийцах новый дух, повысили их требования, так что теперь они уже не довольствуются тем, что имели раньше, и требуют улучшений, главное в школьном деле и потом, чтобы эти улучшения были сделаны высшим духовенством и Палестинским Обществом, школы которого совсем не отвечают требованиям вре-

¹⁸² В 1891 г. в Сирии и Ливане насчитывалось 293 учебных заведения с 17 566 учащимися. (Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. Т. II. СПб., 1891. С. 101.)

¹⁸³ Как отмечает тот же Роберт Хаддад: «вхождение Святой Руси в Сирию было запоздалым, а пребывание ее кратким» (*Haddad R. On Melkite Passage to... P. 87*).

¹⁸⁴ *Крымский А.Е. Письма... С. 175.*

¹⁸⁵ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 435. Л. 44.

мени. Население единодушно требует введения в школы преподавания французского и английского языков, расширения программы, не может довольствоваться в более крупных центрах первоначальными школами Общества и потому обращается в инославные школы с более обширной программой. Неудовольствие школами Палестинского Общества всеобщее... Также возбуждает большое неудовольствие усиленное преподавание русского языка, от знания которого Сирийцы не могут извлечь ровно никакой пользы...»¹⁸⁶

В целом это ощущение отражало усиливающиеся диспропорции между динамичным развитием Запада (Англии, Франции, США) и отстающим Востоком (Россия, Османская империя). Православная община Леванта, обращающаяся в унию, реже в протестантизм, масонство или вовсе десятками тысяч эмигрирующая в Египет, Европу и Новый Свет, выступала в роли идеального социального барометра мирового экономического развития. Надо признать, что переходы в унию отражали, несмотря на декларативные заявления, ослабление престижа России среди православных. Ее привлекательность была связана скорее с прошлым, чем с настоящим или будущим. На фоне англо-французского экономического соперничества в Бейруте (порт, водопровод, дороги и т.д.) и идейного обновления эпохи Нахды присутствие России было минимальным. Упомянутый выше Н.М. Богоявленский констатировал, что «у арабов уже пробуждается национальное чувство объединения, освобождения из-под турецкой власти под протекторатом одной из европейских держав, но вряд ли — России — более всего симпатии склоняются на сторону Англии»¹⁸⁷.

Подводя итоги отношений России и Антиохийской церкви по поводу униатской проблемы и перефразируя Л. Февра, представляется важным отойти от истории консулов и патриархов, истории В.Н. Хитрово, А.П. Беляева или Григория (Хаддада), обратив внимание на три слоя реальности, определявшей механику взаимодействия между христианскими общинами. Это, во-первых, внутренние долговременные структуры функционирования Антиохийского патриархата¹⁸⁸ (прежде всего эксплуатация вакуфных имуществ, регулирование семейно-брачных отношений, система материального обеспечения духовен-

¹⁸⁶ Там же. Л. 65–66.

¹⁸⁷ Там же. Л. 44.

¹⁸⁸ Ситуация в Иерусалимском патриархате, несмотря на географическую близость, будет значительным образом отличаться.

ства), далее, общую ментальность региона, связанную с многовековым безгосударственным существованием Христианского Востока, и, наконец, цивилизационное положение православной общины Леванта между инославным Западом и мусульманским Востоком.

Внутренняя жизнь патриархата определялась социокультурными и экономическими параметрами, сложившимися за предшествующие столетия и сохранявшимися, как мы постарались показать, свою устойчивость несмотря на политические трансформации на Ближнем Востоке в первой половине XX в. Правовое положение антиохийского духовенства в османский период погружало его в толщу социальной и экономической жизни паствы. От него зависели бракоразводные процессы и вопросы наследования, уплата налогов в пользу турецкого правительства, право ходатайства перед европейскими консулами о защите паствы от притеснений, традиционные полномочия в управлении общинными вакуфными имуществами, вопросы образования и социального призрения. Таким образом, архиерей сочетал в себе функции не только духовного ведомства, но и черты, традиционно относящиеся к юрисдикции государственной власти: органов регистрации гражданского состояния, налоговой инспекции, Министерства образования и здравоохранения, социальной защиты и иностранных дел. Распределение административных должностей в Ливанском мутасаррифлике согласно вероисповедному принципу вовлекало православного патриарха и Триполийского митрополита в сферу османского государственного управления и судопроизводства. Неудивительно, что при таком объеме вполне светских полномочий возникали конфликты, когда недовольные лица из членов православной общины пользовались возможностью перехода в другую юрисдикцию, что облегчалось сходством облачений духовенства и обрядовой стороны богослужения. Впрочем, в обратную сторону это работало в той же мере.

Следует признать, что сложившиеся традиционные практики патриархата, являвшиеся основой его внутренней жизни, по сути, не поддавались значительному российскому влиянию. Замена патриарха-грека на первоиерарха из арабов никоим образом не решала проблему оздоровления церковной жизни. Как патриарха-грека Спиридона I (Евфимиу) (1891–1898) обвиняли в присвоении вакуфных имуществ, так и патриархи-арабы Григорий (Хаддад) и Александр (Тахан) не избежали аналогичных подозрений (в обоих случаях речь шла даже об одном и том же Сайданайском монастыре). Так же как патриарх-грек Иерофей (1850–1885) признавался архимандриту Порфирию (Успен-

скому), что принял антиохийский престол «единственно в чаянии пособий из Москвы»¹⁸⁹, так и протезе ОВЦС Московского патриархата митрополит Хауранский Василий (Самаха) заявлял, что для него пятнадцати лет работы на церковь достаточно и нет смысла «тратить деньги на Хауранскую епархию, которая ничего не дает»¹⁹⁰. Так же как патриархом-греком Иерофеем были завещаны в Афинском банке своим родственникам 200 тыс. франков, так и Григорий (Хаддад), по словам А.А. Гагарина, был не способен «отказывать своей ненасытной родне в пособиях из церковных денег»¹⁹¹. Более того, патриархи-арабы пошли гораздо дальше своих греческих предшественников: если Григорий IV (Хаддад) находился в откровенно враждебных отношениях с генеральным консулом в Бейруте А.А. Гагариным в 1906–1908 гг., то Феодосий VI (Абурджели), начинавший при нем свою духовную карьеру¹⁹², объявил в 1966 г. русского представителя Московского патриархата при Антиохийском патриархе епископа Владимира (Котлярова) *persona non grata*. Таким образом, сама постановка В.Н. Хитрово вопроса об особой вине греков за состояние православной церкви на Востоке являлась ошибочной и происходила из кабинетного характера умозаключений столичного бюрократа. Для сотрудников ИППО с практическим опытом работы в регионе (П.И. Ряжского, Н.М. Богоявленского, М.А. Черкасовой и др.), так же как и российских консульских агентов (А.А. Гагарина, Б.Н. Шаховского), ситуация не представлялась столь однозначной. То, что В.Н. Хитрово подавал как победу Палестинского общества (избрание Мелетия II (Думани) через финансовую поддержку арабских митрополитов), местное высшее духовенство рассматривало как способ получить доступ к денежным потокам из России, умело играя на угрозе «гибели православия». Если кто-то и угрожал православию, то в немалой степени это были сами местные архиереи. Пострадавшей стороной оказывались приходское духовенство и малообеспеченная паства, особенно в сельских районах.

Более того, Россия сама рисковала превратиться в объект манипуляции, когда угрозы перехода в унию или англиканство становились

¹⁸⁹ Порфирий (Успенский). Книга бытия... Т. 4. С. 143.

¹⁹⁰ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 162.

¹⁹¹ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1355. Л. 116 об.

¹⁹² Был командирован патриархом-арабом Григорием IV (Хаддадом) в Константинопольский патриархат для прохождения высших богословских дисциплин в Академии на острове Халки, где учился вместе с будущим Константинопольским патриархом Афинагором I (Спиру).

способом шантажа и получения пособий. В этом плане положение России до некоторой степени сближалось с положением Рима, который, щедро субсидируя униатскую общину, был вынужден в 1898 г. смириться с избранием неугодного Ватикану патриарха Петра IV (Джейраджири), а ранее с оппозицией Максима III (Мазлума) по отношению к Конгрегации пропаганды веры¹⁹³ в вопросах обрядовой стороны богослужения¹⁹⁴. Греко-католики активно отстаивали свои интересы, ничуть не уступая своим православным землякам. Возможно, между православной и униатской общинами было гораздо больше общего, чем могло показаться наблюдателям из Ватикана или Санкт-Петербурга. Достаточно неожиданно могут проявиться контуры безгосударственных христианских субъектов восточного Средиземноморья, активно играющих на противоречиях Парижа, Лондона, Стамбула и Петербурга.

Возвращаясь к русскому взгляду, представляется, что здесь мы имеем дело со своеобразной версией русского ориентализма (с «саидовскими» коннотациями), через призму которого некоторые петербургские чиновники смотрели на Левант¹⁹⁵, и — одновременно — с присущей такому взгляду уязвимостью.

Около столетия потребовалось России на то, чтобы сменить европоцентричную оптику и частично признать ошибочность применявшихся к православному Востоку подходов. Как писал в 1966 г. епископ Владимир (Котляров): «Я и мои помощники считаем, что вопрос помощи Антиохийской Церкви должен быть пересмотрен и метод оказания помощи должен быть изменен в корне»¹⁹⁶. Трезво оценивая пройденный путь, представитель Русской православной

¹⁹³ В частности, наиболее острыми были его отношения с апостольским делегатом Франциско Вилларделем (1839–1852).

¹⁹⁴ Massot A. Patriarch Maksīmūs Mazlūm's Reverse Missionary Enterprise during the Tanzimat period: Bringing the Greek Catholics back into the Greek Rite / Latin Catholicism in Ottoman Istanbul: Proleties, People & Missions, eds. Claudio Monge & Vanessa R. de Obaldía, Isis Press, Istanbul, 2022. P. 109–122.

¹⁹⁵ Европейская оптика взглядов В.Н. Хитрово хорошо прослеживается в следующей цитате, соединяющей в себе элементы геополитики, рационализма и шантажа: «Мы не должны забывать завета на нас возложенного, — защиты Православия и должны помнить также слова протестанта, американца Робинсона: если католик — прирожденный союзник Франции, протестант — Англии и Германии, то православный — такой же союзник России. Если Иерусалимский Патриархат забывает это, то он вероятно хорошо помнит, что половина его денежных средств идет из России и что Россия всегда может дать ему это почувствовать» (Хитрово В.Н. Православие... С. 96–97).

¹⁹⁶ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 118.

церкви при Блаженнейшем патриархе Антиохийском был вынужден признать, что «помощь, передаваемая митрополитам, в большинстве случаев исчезает бесследно и до широких масс не доходит. Если говорить откровенно, то надо признаться, что от большинства митрополитов нет пользы»¹⁹⁷. В силу этого следовало отказаться от работы «сверху»: помощь должна «доходить до простого народа в самой открытой и доступной форме и от Русского Правительства, а не из рук митрополитов (что часто трудно проверить)»¹⁹⁸. Идеализированным образцом в отчете на имя председателя ОВЦС Московского патриархата митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима епископ Владимир считал работу «как она велась еще 70–100 лет тому назад» (т. е. в конце XIX в. — Е.К.), а именно: «помощь нужно передавать народу через школы и клиники»¹⁹⁹, фактически минуя церковные структуры Дамаска (что с канонической точки зрения было сложно осуществить). Данное горькое резюме московского представителя, объявленного в 1966 г. *persona non grata* в Антиохийской церкви, отражало не только разочарование, но и качественный шаг вперед в понимании своего положения.

Ограниченными были средства воздействия России и на сложившуюся ментальность левантийских христиан, с ее характерной пластичностью и множественностью идентичностей. Что касается относительной депривации местных христиан, возникавшей под воздействием контактов с западным миром, то для России помощь православию и православным в первую очередь означала помощь самой себе, превращение России в один из мировых военно-политических и экономических центров, ориентир для восточнохристианского социума. Стоит согласиться с выводом Н.Н. Обручева²⁰⁰, сформулированным по Восточному вопросу в записке «Основные исторические вопросы России и наша готовность к их решению» в июле 1886 г.: «С сильной же Россией и все славяне будут сильны»²⁰¹. Аналогично дело обстояло и с православными арабами Сирии. Однако в пред-

¹⁹⁷ Там же. Л. 158.

¹⁹⁸ Там же. Л. 118.

¹⁹⁹ Там же. Л. 167.

²⁰⁰ Николай Николаевич Обручев (1830–1904) — генерал-лейтенант, в 1881–1897 гг. начальник Главного штаба.

²⁰¹ Цит. по: Рыбаченок И.С. Коренные интересы России глазами ее государственных деятелей, дипломатов, военных и публицистов: док. публ. / РАН, Институт российской истории. Сост. И. С. Рыбаченок. М.: Институт российской истории, 2004. С. 30.

военные десятилетия данная задача не была реально достижимой (воспитанники русских школ массово пополняли ряды сирийских эмигрантов в Европу и США).

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.



Список литературы / References

1. Гарр Т.Р. *Почему люди бунтуют*. СПб., 2005. 461 с.
Garr T.R. *Why are people rebelling*. Saint-Petersburg, 2005. 461 p. (in Russ).
2. Валеев Р.М., Валеева Р.З., Василюк О.Д. и др. Неопубликованные письма А.Е. Крымского А.Н. Веселовскому из Бейрута (1897 г.). *Восточный архив*. 2021;43(1):28-37.
Valeev R.M., Valeeva R.Z., Vasilyuk O.D. et.al. Unpublished letters from A.E. Krymsky to A.N. Veselovsky from Beirut (1897). *Oriental Archive*. 2021; 43(1):28-37 (in Russ).
3. Копоть Е.М. «Триполийская церковная распря» (1887–1890) в контексте русского влияния в Антиохийском патриархате в конце XIX в. (по материалам АВПРИ) // *Вестник Московского университета. Востоковедение. Сер. 13*. 2012. № 4. С. 83–94.
Kopot` E.M. «The Tripoli Church Dispute» (1887–1890) in the context of Russian influence in the Patriarchate of Antioch at the end XIX century (based on AVPRI materials). *Bulletin of the Moscow University. Oriental Studies. Series 13*. 2012;(4):83-94 (in Russ).
4. Копоть Е.М. От дамасского патриархата к ливанскому: «восстание» региональных элит в Антиохийской Церкви (втор. пол. XIX — нач. XX в.). В сб.: *Христианский Восток. Многообразие региональных элит: от поздней Античности до Нового времени*. М.: Издательство ПСТГУ, 2025. С. 244–270.
Kopot` E.M. From the Patriarchate of Damascus to the Lebanese: the «uprising» of regional elites in the Antiochian Church (Deut. paul.

- XIX — beginning. XX century). In: *The Christian East. The diversity of regional elites: from late Antiquity to Modern times*. Moscow: Izdatel`stvo PSTGU, 2025. P. 244–270 (in Russ).
5. Крымский А.Е. *История новой арабской литературы XIX — нач. XX в.* М.: Наука, 1971. 794 с.
Krymskij A.E. *History of Modern Arabic Literature, 19th — Early 20th Centuries*. Moscow: Nauka, 1971. 794 p. (in Russ).
 6. Крымский А.Е. *Письма из Ливана (1896–1898)*. М.: Наука, 1975. 342 с.
Kry`mskij A.E. *Letters from Lebanon (1896–1898)*. Moscow: Nauka, 1875. 342 p. (in Russ).
 7. Лисовой Н.Н. *Русское духовное и политическое присутствие в Святой земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в.* М.: Индрик, 2006. 510 с.
Lisovoj N.N. *Russian Spiritual and Political Presence in the Holy Land and the Middle East in the 19th and Early 20th Centuries*. Moscow: Indrik, 2006. 510 p. (in Russ).
 8. Панченко К.А. Антиохийская Церковь в попытке самопознания: впечатления от конференции «The Orthodox Church of Antioch from the 15 th to the 18 th cent. Toward a Proper Understanding of History», Баламанд, 16–18 октября 2023 г. *Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология*. 2023;77(4):159-164.
Panchenko K.A. The Church of Antioch in an Attempt at Self-Knowledge: Impressions from the Conference «The Orthodox Church of Antioch from the 15th to the 18th Cent. Toward a Proper Understanding of History», Balamand, 16–18 October 2023. *Vestnik PSTGU. Series 3: Philology*. 2023;77(4):159-164 (in Russ).
 9. Моисеева С.А., Панченко К.А. Мелькитская католическая церковь. *Православная энциклопедия*. Т. 44. М.: Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016. С. 642–656.
Moiseeva S.A., Panchenko K.A. Melkite Catholic Church. *The Orthodox Encyclopedia*. Vol. 44. Moscow: Pravoslavnaya religioznaya organizaciya Serkovno-nauchny`j centr «Pravoslavnaya e`nciklopediya», 2016. P. 642–656 (in Russ).
 10. Панченко К.А. *Ближневосточное Православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1831*. М.: Индрик, 2012. 656 с.
Panchenko K.A. *Middle Eastern Orthodoxy under Ottoman Rule. The First Three Centuries. 1516–1831*. Moscow: Indrik, 2012. 656 p. (in Russ).

11. Порфирий (Успенский), архим. *Книга бытия моего*. Ч. I. СПб.: тип. Императорская Академия Наук, 1894. 777 с.
Porfirij (Uspenskij), arch. *The Book of My Being. Part I*. St. Petersburg: tip. Imp. Akad. Nauk; 1894. 777 p. (in Russ).
12. Рыбаченок И.С. *Коренные интересы России глазами ее государственных деятелей, дипломатов, военных и публицистов: док. публ.* / РАН, Институт российской истории. Сост. И.С. Рыбаченок. М.: Институт российской истории, 2004. 494 с.
13. Соколов И.И. Антиохийская церковь. Очерк современного ее состояния. *Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества*. Т. XXIV. 1913. С. 145–184, 305–332, 442–469.
Sokolov I.I. The Church of Antioch. An Essay on Its Present State. *Communications of the Imperial Orthodox Palestine Society*. Vol. XXIV. 1913. P. 145–184, 305–332, 442–469 (in Russ).
14. *Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества*. Т. II. СПб., 1891;
Communications of the Imperial Orthodox Palestine Society. Vol. II. Saint-Petersburg; 1891. (in Russ).
15. Хитрово В.Н. Православие в Святой Земле. *Православный Палестинский сборник*. Т. I. Вып. 1. СПб., 1881. 132 с.
Khitrovo V.N. Orthodoxy in the Holy Land. *Orthodox Palestinian Collection*. Vol. II, iss.1. Saint-Petersburg, 1881. 132 p.
16. Akarli E. *The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861–1920*. Berkeley: University of California Press, 1993. 308 p.
17. Cole A.H. The Relation of Missionary Activity to Economic Development. *Economic Development and Cultural Change*. 1961;IX(January):120-127.
18. Englezakis B. The Antiochene Question of 1897–1899: An Unpublished Journal of Constantine I. Myriantopoulos. Idem. In: *Studies on the History of the Church of Cyprus, 4th–20th Cent.* / Transl. N. Russell. Brookfield, 1995. P. 325–420.
19. Garret R. *Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899–1900. Vol. 1: Topography and itinerary*. New York, 1914. 147 p.
20. Haddad R. On Melkite Passage to the Unia: the Case of Patriarch Cyril -Za'im (1672–1720). In: *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. Vol. 2 / Ed. by B. Braude, B. Lewis. New York: Holmes & Meier Publ., 1982. P. 67–90.
21. Hourani A.H. *Syria and Lebanon. A Political Essay*. London: Oxford University Press, 1946. 402 p.

22. Lerner D. *The Passing of Traditional Society: modernizing the Middle East*. New York: Free Press of Glencoe, 1964. 466 p.
23. Massot A. Patriarch Maksimūs Mazlūm's Reverse Missionary Enterprise during the Tanzimat period: Bringing the Greek Catholics back into the Greek Rite. In: *Latin Catholicism in Ottoman Istanbul: Prereties, People & Missions* / Éds. Claudio Monge & Vanessa R. de Obaldía. Istanbul: Isis Press, 2022. P. 109–122.
24. *Personalities. Arabia & Syria*. Secret. Admiralty War Staff. Intelligence Division (No. C.B. 1152). 1916. 112 p.
25. Slim S. *The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman period*. Beirut, 2007. 269 p.
26. *The Penguin Dictionary of Sociology*. London: Penguin Books, 2006. P. 326.




 Копоть Евгений Михайлович
 
 Evgeny M. Kopot'

Старший преподаватель Института
 истории и политики МПГУ, ФГБОУ
 ВО Московский педагогический
 государственный университет.
 Москва, Российская Федерация.
 e-mail: em.kopot@mpgu.su
 SPIN-код: 4877-1419
 AuthorID: 682530
 ORCID: 0009-0009-4145-2349

Senior Lecturer, Institute of History
 and Politics, Moscow Pedagogical
 State University (MPGU). Moscow,
 Russian Federation.
 e-mail: em.kopot@mpgu.su
 SPIN-код: 4877-1419
 AuthorID: 682530
 ORCID: 0009-0009-4145-2349

Поступила в редакцию /
 Received
 04.09.2025

Поступила после
 рецензирования /
 Revised
 21.10.2025

Принята к публикации /
 Accepted
 13.11.2025



Оригинальная статья / Original paper



М.В. Грацианский

Участие Римской кафедры в Эфесском соборе 449 г.

Аннотация

Предметом изучения в настоящей статье являются обстоятельства участия Римской кафедры в Эфесском соборе 449 г., представленной в заседаниях папскими легатами. Ее целью является раскрытие мотивов, действий и поведения посланников папы Льва Великого (440–461), которые привели к тому, что позиция римского епископа не была принята во внимание председателями и участниками Собора, а впоследствии сделала для него невозможным принятие его итогов. В задачи статьи входит анализ соборных актов и переписки как папы Льва, так и его легатов в ходе и непосредственно после завершения Собора. В статье представлены обстоятельства созыва Собора восточным императором Феодосием II (408–450), назначения им соборных председателей, ход Собора, действия его председателей и римских легатов; анализируются высказывания последних. Раскрываются процедурные последствия отказа папы Льва от личного участия в заседаниях Собора и связанная с этим невозможность для него полноценно довести до участников собственную богословскую позицию. Автор приходит к выводу, что представители Римской кафедры заняли на Соборе предвзятую и непоследовательную позицию, не исполнили свою миссию по доставке папской корреспонденции адресатам в Константинополе и Эфесе, нарушили правила поведения на Соборе и императорские предписания. Их реляции официальным лицам содержали недостоверную информацию в отношении лиц и обстоятельств проведения Собора, которая впоследствии повлияла на его восприятие как современниками, так и последующей традицией, включая научную.

Ключевые слова:

Папа Лев Великий, Диоскор Александрийский, Евтих, Эфесский собор 449 г., папские легаты, император Феодосий II

Для цитирования:

Грацианский М.В. Участие Римской кафедры в Эфесском соборе 449 г. // Исторический вестник. 2025. Т. 54. С. 102–119. DOI: [10.35549/HR.2025.2025.54.002](https://doi.org/10.35549/HR.2025.2025.54.002)



Mikhail V. Gratsianskiy

Participation of the Roman See in the Council of Ephesus in 449

Abstract

The subject of this article is the circumstances of the participation of the See of Rome in the Council of Ephesus (449), represented at the sessions by papal legates. Its aim is to reveal the motives, actions and behaviour of the envoys of Pope Leo the Great (440–461), which led to the position of the Bishop of Rome being ignored by the presidents and participants of the Council, and subsequently made it impossible for him to accept its results. The objectives of the article include an analysis of the conciliar acts and the correspondence of both Pope Leo and his legates during and immediately after the conclusion of the Council. The article presents the circumstances of the convocation of the Council by the Eastern Emperor Theodosius II (408–450), his appointment of council presidents, the course of the Council, the actions of both its presidents and the Roman legates; the statements of the latter being analysed. The procedural consequences of Pope Leo's refusal to personally participate in the Council's sessions and the resulting inability to fully convey his theological position to the participants are revealed. The author concludes that the representatives of the See of Rome adopted a biased and inconsistent position at the Council, failed to fulfil their mission of delivering papal correspondence to addressees in Constantinople and Ephesus, and violated

both the rules of conduct at the Council, and imperial regulations. Their communications to officials contained inaccurate information regarding the individuals and circumstances of the Council, which subsequently influenced its perception by both contemporaries and subsequent tradition, including the scholarly one.

Keywords:

Pope Leo the Great, Dioscorus of Alexandria, Eutyches, the Council of Ephesus 449, papal legates, emperor Theodosius II.

For citation:

Gratsianskiy M.V. Participation of the Roman See in the Council of Ephesus in 449 // *The Historical Reporter*. 2025. Vol. LIV. P. 102–119. DOI: [10.35549/HR.2025.2025.54.002](https://doi.org/10.35549/HR.2025.2025.54.002)



К

наиболее хорошо задокументированным событиям понтификата папы Льва Великого¹ относится проведение двух Вселенских соборов в восточной части Империи: в Эфесе в 449 г. и в Халкидоне в 451 г. Происходившие на них события, а также объемная документация, сопутствовавшая их проведению, сохранились в виде папской корреспонденции и соборных актов. Эфесский собор 449 г. прошел вопреки планам и установкам римского епископа, которые были озвучены им в преддверии этого Собора — в ходе долгой переписки между различными акторами, возникшей в результате осуждения архимандрита Евтиха на Константинопольском поместном соборе во главе со столичным архиепископом Флавианом в 448 г. Позиция папы Льва, к которому по этому делу обратился как сам Евтих, так и император Феодосий II (408–450), поначалу была колеблющейся, однако по не

¹ См. о нем: *Pertbel E.* Papst Leo's I. Leben und Lehren. Jena, 1843. *Caspar E.* Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Bd. 1. Tübingen, 1933. S. 525–555; *Jalland T.* The Life and Times of St. Leo the Great. L., 1941; *Haller J.* Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit. Bd. 1. Stuttgart, 1950. S. 152–202; *McShane P.A.* Romanitas et le pape Léon le Grand. Tournai; Montréal, 1979; *Ullmann W.* Gelasius I (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter. [Päpste und Papsttum 18] Stuttgart, 1981. S. 88–103; *Wessel S.* Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome. [Supplements to Vigiliae Christianae. Texts and Studies of Early Christian Life and Language; 93] Leiden; Boston, 2008.

вполне ясным причинам через некоторое время он занял твердую анти-евтихианскую позицию, которая нашла отражение в объемной папской переписке вплоть до начала Собора 449 г. в Эфесе².

Несмотря на то, что Эфесский собор 449 г. благодаря папе Льву получил в истории устойчивое прозвание «разбойничьего», изначально он был созван и проведен как Вселенский собор с соблюдением всех правил и атрибутов, необходимых для этого статуса³. Таковым он считался вплоть до того момента, когда император Маркиан (450–457) на основании прошения участников Халкидонского собора в 451 г. отменил своим распоряжением вселенский статус Эфесского собора.

События открывшего свои заседания 8 августа Эфесского собора пошли совершенно не по тому сценарию, который предусматривал для него папа Лев в ходе предварительной переписки. К обороту, который приняли события на Соборе, римские легаты, очевидно, не были подготовлены. К сожалению, среди корреспонденции Льва не сохранилось инструкции его послам так, как это имело место в случае отправки папой Целестином своих легатов на Эфесский собор 431 г. Однако, если судить по тому, что говорил Лев о миссии своих легатов в письмах различным корреспондентам в июне 449 г., для них предусматривался только один сценарий: раскаяние Евтиха и восстановление общения с ним, либо участие в его соборном осуждении в случае его отказа осудить еретическое мнение⁴. Дело представлялось Льву простым и однозначным, а консенсус еписко-

² Об этой переписке и о позиции папы Льва см. подробно: *Грацианский М.В.* Подготовка папы Льва Великого к участию в Эфесском соборе 449 г. по материалам его переписки // ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ ΚΑΙ ΣΟΦΟΣ. Сборник статей к 90-летию И.П. Медведева / Под ред. Л.А. Герд. [Труды Санкт-Петербургского института истории РАН. Т. 9] СПб., 2025. С. 126–140; *Грацианский М.В.* Римская кафедра в преддверии Эфесского собора 449 г. // Византийский клуб. Альманах. 2025. К 60-летию профессора Н.Н. Болгова. Белгород, 2025. С. 86–98.

³ Об этом соборе см.: *Hefele ChJ.* Histoire des conciles d'après les documents originaux. T. 2. Pt. 1. P., 1908. P. 499–621; *Schwartz E.* Der Prozess des Eutyches // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Jahrg. 1929. H. 5. München, 1929. S. 53–93; *Camelot P.-Th.* Éphèse et Chalcedoine. P., 1962. P. 70–114; *De Vries W.* Das Konzil von Ephesus (449), eine Räubersynode? // Orientalia Christiana Periodica. 1975. Vol. 41. S. 357–398; *Horn St.O.* Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon. [Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien; 45] Paderborn, 1982. P. 50–71; *Leuenberger-Wenger S.* Das Konzil von Chalcedon und die Kirche. Konflikte und Normierungsprozesse im 5 und 6. Jahrhundert. [Supplements to Vigiliae Christianae; 153] Leiden; Boston, 2019. P. 46–56; *Menze V.L.* Patriarch Dioscorus of Alexandria. The Last Pharaoh and Ecclesiastical Politics in the Later Roman Empire. Oxford, 2023. P. 98–140.

⁴ См.: *Грацианский М.В.* Подготовка папы Льва Великого... С. 129–136.

пата в его отношении — несомненным. Следует обратить внимание на достаточно узкий круг адресатов Льва накануне созыва Собора: в отличие от папы Целестина в 430 г., Лев не считал нужным даже однократно обратиться к восточным предстоятелям, в силу чего приходится сделать вывод, что его сведения о реальных настроениях на Востоке и позиции отдельных кафедр были совершенно недостаточными. С другой стороны, очевидно, что на обстоятельную переписку и зондаж ситуации времени совершенно не хватало: объявленный в мае Собор должен был состояться уже в августе, а сами восточные иерархи, и в первую очередь будущий соборный председатель Диоскор Александрийский, не сочли нужным, да и, по-видимому, не имели времени заранее согласовать свою позицию с римским епископом.

30 марта 449 г. император разослал предстоятелям крупнейших кафедр повестки явиться к 1 августа в Эфес для проведения «святого Собора» (*sanctam synodum*). До нас дошла повестка, направленная Диоскору Александрийскому, однако она, как представляется, была типовой и, как следствие, такой же текст был направлен всем остальным. Остается вопрос: был ли аналогичный текст направлен и папе Льву или же письмо римскому епископу было выдержано в другой тональности? В повестке предписывалось, чтобы, «взяв с собой десять досточтимейших епископов митрополий, которые пребывают под твоим диоцезом, и равно десять других святых епископов, украшенных речью и житием, которые в учении и знании правой и незапятнанной веры выдаются среди прочих»⁵, указанный архиерей явился к назначенному сроку в Эфес и «посредством самого тщательного расследования и дознания было устранено из среды всякое противное заблуждение, кафолическое же и самое любезное православной вере в нашего Спасителя Христа учение было укреплено и по обычаю сияло»⁶. Заключительная часть послания содержала указание на меры, которые будут предприняты в случае невыполнения императорского повеления: «Если же кто-то пропустит столь необходимый и поистине любезный Богу Собор и со всей силою не явится согласно вышеуказанному времени в назначенное место, он не встретит никакого извинения ни перед Богом,

⁵ Acta conciliorum oecumenicorum / Ed. E. Schwartz. T. II. Vol. III. Pars I. Berlin; Leipzig, 1935. P. 43.12–15: «sumptis secum decem reuerentissimis metropolitanis episcopis qui sub tua degunt diocesi, et aliis similiter decem sanctis episcopis sermone et uita ornatis, qui in doctrina et scientia rectae et immaculae fidei prae cunctis eminent...» (Далее: АСО. II.3.1).

⁶ АСО. II.3.1. P. 43.19–21: «subtilissime inuestigantibus et quaerentibus omnis de medio error contrarius auferatur, catholica autem doctrina et orthodoxae fidei saluatoris nostri Christi amicissima solidetur et consuete effulgeat...».

ни перед нашим благочестием, ведь епископского собрания избегает лишь тот, кто уязвлен собственным дурным сознанием»⁷.

Очевидно, что подобное письмо могло быть обращено только к узкому кругу предстоятелей крупнейших Церквей «сверхмитрополичьего» уровня, расположенных в пределах гражданских диоцезов, каковых можно было насчитать только три: Римская, Александрийская и Антиохийская⁸. Представительство малоазийских Церквей, по-видимому, было обеспечено через административные механизмы Константинопольской церкви, также широко представленной на Соборе⁹.

В силу целого ряда причин, из которых главную представляет собой тот факт, что император своим прямым указом назначил Диоскора Александрийского председателем соборных заседаний, вручив ему соборные «авторитет и первенство» (*auctoritatem et primatum*¹⁰, τὴν αὐθεντίαν καὶ τὰ πρωτεύειν¹¹) и обозначив в качестве его ближайших помощников Ювеналия Иерусалимского и Фалассия Кесарийского, позиции Рима на Эфесском соборе оказались чрезвычайно слабыми¹². Между тем следует отметить, что определение соборного председательства состоялось уже в последний момент, когда епископы собрались в Эфесе. Это время совпало с прибытием римских легатов в город. Тем самым очевидно, что император до самого начала работы Собора откладывал назначение председательствующего

⁷ АСО. II.3.1. P. 43.22–26: «si quis uero tam necessariam et uere deo amicam synodum praetermiserit et non omni uirtute secundum praedictum tempus ad praefinitum locum peruenerit, nullam excusationem neque apud deum neque apud nostram inueniet pietatem. sacerdotalem enim conuentum non nisi quis mala propria conscientia sauciatus euitat».

⁸ Для предстоятелей данных Церквей уже в V в. начинает входить в оборот титул патриархов, а в актах и канонах Халкидонского собора для них встречается эпитет «экзарх диоцеза». См.: Грацианский М.В. Церковно-административное содержание термина «экзарх диоцеза» 9-го и 17-го правил Халкидонского собора и вопрос о подсудности дел против митрополита // Античная древность и средние века. 2020. Т. 48. С. 53–73.

⁹ О составе участников Собора см.: Honigmann E. The Original Lists of the Members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon // Byzantion. 1942–1943. Т. 16. Fasc. 1. P. 20–80 (здесь: P. 28–41).

¹⁰ АСО. II.3.1. P. 49.17.

¹¹ АСО. II.1.1. P. 74.19.

¹² Тем не менее следует подчеркнуть, что в официальном списке участников Собора, открывающем соборные акты, имя папского посланника Юлия упомянуто на втором месте после Диоскора Александрийского: Acta conciliorum oecumenicorum Ed. E. Schwartz. T. II. Vol. I. Pars I. Berlin; Leipzig, 1933. P. 77.17–19. (Далее: АСО. II.1.1). Впрочем, это было лишь свидетельством о сравнительной «чести» римского легата, а не его председательской роли. Ср.: Jalland T. The Life and Times of St. Leo the Great. London; New York: The Macmillan Company, 1941. P. 238.

и не приходится сомневаться, что римский епископ, прибудь он в Эфес лично, имел бы все шансы в силу своего статуса возглавить соборные заседания. Между тем выраженный в довольно высокомерной и категорической форме отказ папы лично явиться на Собор, а также пренебрежение предписанием императора выслать на Собор значительную делегацию, которая могла насчитывать до двадцати представителей, привели к тому, что Рим не обладал на Соборе сколько-нибудь значительным весом. С учетом же того, что многочисленные сторонники Флавиана Константинопольского императорским распоряжением оказались отстранены от соборного судопроизводства, получалось, что среди епископов, вершивших на Соборе суд, представлять позицию Римской церкви оказалось практически некому: римский диакон Илар однозначно не имел никакого церковно-административного веса на межцерковной арене, а единственный епископ — Юлий ПUTEОЛЬСКИЙ — в одиночестве никак не мог оказать существенного влияния на Собор от имени епископата римской церковной области.

Такая расстановка сил проявила себя уже в самом начале соборных заседаний во время контроля и оглашения правоустанавливающих документов, прежде всего императорских предписаний относительно состава, повестки и регламента Собора¹³. В целом акты Эфесского собора фиксируют всего лишь порядка пяти реплик римских представителей за все время соборных слушаний. Во время оглашения приглашительного послания императора Юлий ПUTEОЛЬСКИЙ отметил, что таковое было получено и «нашим святейшим папой, предстоятелем Римской Церкви Львом» (*sanctissimus noster papa Romanae ecclesiae praepositus Leo*), в то время как диакон Илар дал об этом более подробные сведения: император запросил личного присутствия римского епископа, однако, как это должно было быть известно и участникам Собора, «ни в Никее, ни на Эфесском святом Соборе, ни в другом таком святом Соборе папа святого престола не присутствовал, в силу чего, следуя обычаю этого решения, он направил нас, каковой святейший не усомнится, что он сам присутствует в нас, о которых он особенно знает, что мы будем делать все, что относится к неприкосновенности католической веры и уважению к святому апостолу Петру. Он же через нас направил Вашему блаженству подобающие Соборам святых отцов письма, которые прикажите принять и рассмотреть»¹⁴.

¹³ См.: *Caspar E. Geschichte des Papsttums...* S. 485–486; *Horn St.O. Petrou Kathedra...* S. 56–57.

¹⁴ АСО. II.3.1. P. 58.14–24: «...neque in Nicaea neque in Ephesena sancta synodo neque in alio tali sancto concilio papa sanctae sedis affuit. pro qua re huius formae sequens consuetudinem nos direxit, qui sanctissimus non dubitans se in nobis hic adesse, quos

Просьба «рассмотреть» (*recenseri*) послание Римского собора, которая подразумевала его официальное прочтение, не была удовлетворена председательствующим Диоскором, который постановил лишь принять его. Впоследствии на Халкидонском соборе это вменялось Диоскору в вину, однако в ситуации Собора 449 г. эта процедура однозначно могла представляться излишней, поскольку указанное соборное послание рассматривалось как верительная грамота папских легатов, в полномочиях которых и так никто не сомневался. С другой стороны, пассажи римского соборного послания, содержащие наставления о том, как должен вести себя Собор и какие решения принимать, очевидным образом представлялись неуместными, поскольку вторгались в компетенцию Собора, имевшего от императора конкретные постановления, касающиеся повестки дня, и представляли собой попытку предрешения итогов соборного судопроизводства. Также следует отметить, что папские легаты не настаивали на чтении послания и не заявили протест, когда Диоскор, приобщи́в текст к актам, двинулся дальше по пунктам повестки соборного заседания¹⁵.

Предписанные императором повестка соборного разбирательства и формат соборных слушаний, при которых соборное судопроизводство было обращено против тех, кто выступал судьями на Константинопольском соборе 448 г., не вызвали никакого протеста среди участников Эфесского собора, включая и папских легатов. Поскольку при этом значительная часть, до трети, присутствовавших на Соборе епископов была исключена из соборных дискуссий, как имеющая отношение к принятию решений в 448 г.,

praecipue cognoscit omnia quae ad fidei catholicae sinceritatem et quae ad sancti Petri apostoli pertinent reuerentiam, agere, qui etiam per nos ad uestram beatitudinem congruas sanctorum patrum concilii direxit epistulas, quas suscipere et recenseri praecipite». Греческий перевод см.: АСО. II.1.1. P. 83.7–14. См.: *Jalland T. The Life and Times...* P. 238–239.

¹⁵ Папские легаты дважды в ходе последующих этапов сессии упоминали о возможности зачитать «Томос» к Флавиану (АСО. II.1.1. P. 99.14–16; 190.34–191.3), однако это не было сделано ввиду очевидной предвзятости документа в отношении лиц, о которых вершился соборный суд. Ср.: *Menze V.L. Patriarch Dioscorus...* P. 118. В рассуждении Ф. Менце смешиваются послание Римского собора, уполномочивающее римских легатов, и «Томос» к Флавиану: первое не нуждалось в формальном оглашении так же, как и «рекомендательные грамоты» других кафедр, представляемых не предстоятелями, а уполномоченными лицами. «Томос» же был частным посланием отдельного иерарха, не отражающим соборную позицию поместной церкви, и потому его оглашение в принципе не могло быть обязательным. Именно поэтому папские легаты не настаивали на его оглашении, но лишь указывали участникам Собора 449 г. на такую возможность. В. де Фриз высказывает мнение, что со стороны Диоскора было весьма благоразумно не оглашать публично на Соборе сомнительные тезисы «Томоса» Льва, ибо это могло бы сразу привести к волнениям и беспорядкам; этим Диоскор, скорее, спас авторитет Рима, чем причинил ему вред: *De Vries W. Das Konzil von Ephesus...* S. 367–368.

для легатов было важным сохранить свое положение среди судей и не ассоциировать себя с той стороной, действия которой теперь оказались предметом расследования. Неоглашение соборного послания и данных легатам инструкций относительно Евтиха, в сущности, было любезностью в их отношении со стороны Диоскора Александрийского и присутствовавшего на Соборе уполномоченного императором комита Элпидия, которая позволила им остаться там в качестве судей. Как следствие, они заняли пассивную позицию, поскольку были вынуждены следовать соборным процедурам и не имели возможности высказываться о сравнительных достоинствах вероучения Евтиха и его оппонентов, на чем настаивал папа, уверенный в высоких богословских достоинствах своего «Томоса»: сведение соборных заседаний к богословским словопрениям было прямо воспрещено императором.

Ключевым пунктом начала соборных заседаний было назначено чтение актов Константинопольского собора 448 г. Председательствующий Диоскор запросил присутствующих епископов, согласны ли они заслушать акты. К папским посланникам с этим вопросом он обратился особо. Юлий ПUTEОЛЬСКИЙ дал согласие с условием, что «прежде будет зачитано то, что прислано папой»¹⁶. ДИАКОН ИЛАР при этом разъяснил, что послания папы Льва написаны как раз по результатам чтения этих актов¹⁷. Реакцией на предложение легатов была реплика Евтиха, фактически поставившего под сомнение их беспристрастность: «Посланные святейшим и боголюбнейшим архиепископом Львом на ваш святой Собор богочестивейшие мужи стали ко мне подозрительными. Ведь они направились к боголюбнейшему епископу Флавиану, завтракали у него, были приняты и удостоились всякого обхождения. Потому заклинаю я вашу святость, если в отношении меня с их стороны произойдет что-то вопреки справедливости, не выносить это против меня как предварительное осуждение»¹⁸. Диоскор принял компромиссное решение: «Будет последовательно и разумно прежде дать прочесть акты дела, а затем уже грамоты боголюбнейшего епископа Рима»¹⁹.

¹⁶ АСО. II.1.1. P. 99.12–13: «...εἰ πρῶτον ἀναγνώσθῃ τὰ παρὰ τοῦ πάπα ἐπισταλέντα». См.: Jalland T. The Life and Times... P. 239.

¹⁷ АСО. II.1.1. P. 99.15–16. См.: Horn St.O. Petrou Kathedra... S. 61–62.

¹⁸ АСО. II.1.1. P. 99.17–22: «Οἱ ἀποσταλέντες θεοσεβέστατοι ἄνδρες ὑπὸ τοῦ ἀγιωτάτου καὶ θεοφιλεστάτου ἀρχιεπισκόπου Λέοντος τῆς Ῥωμαίων εἰς τὴν ἁγίαν ὑμῶν σύνοδον ὑποπτοὶ μοι γεγόνασιν. κατήχθησαν γὰρ πρὸς Φλαβιανὸν τὸν θεοφιλεστάτον ἐπίσκοπον καὶ ἠρίστησαν παρ' αὐτῷ καὶ συνεκροτήθησαν καὶ πάσης θεραπείας παρ' αὐτοῦ ἠξιώθησαν. ἀξιώσθαι οὖν τὴν ὑμετέραν ἀγιότητα, εἴ τι παρὰ τὸ δίκαιον γίνοιτο παρ' αὐτῶν κατ' ἐμοῦ, τοῦτο πρόκριμά μοι μὴ φέρειν».

¹⁹ АСО. II.1.1. P. 99.23–25: «Ἀκόλουθόν ἐστιν καὶ εὐλογον πρῶτον ἀναγνώσθῃ τὰ ἐπὶ τῇ ὑποθέσει πεπραγμένα, εἴθ' οὕτως τὰ γράμματα τοῦ θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου Ῥώμης».

Можно с достаточной уверенностью утверждать, что Евтиху едва ли были известны детали богословской позиции Льва, поскольку к тому моменту они были изложены лишь в частных посланиях. Между тем общее негативное отношение Льва к позиции и тезисам Евтиха последнему однозначно были известны. В силу этого можно полагать, что он боялся не столько опровержения своих богословских мнений Львом по существу — его и не было в послании Римского собора, сколько общей констатации его неправоты, многократно заявленной Львом. Тем самым соборное послание Римской церкви действительно являлось «предварительным»²⁰ решением» (πραεῖδικσιον, πρόκριμα), при этом не содержало мотивировочной части и предвосхищало решения Эфесского собора, заняв определенную сторону до всякого судебного разбирательства. Ввиду этих очевидных фактов легаты не выразили протеста против решения Диоскора, а также не дали отвод Евтиху, ибо его слова целиком соответствовали действительности: впоследствии о пребывании легатов вместе с Флавианом до начала Собора последний сообщал папе Льву в своей апелляции²¹.

По ходу чтения актов Константинопольского собора, когда озвучивался иск Евсевия Дорилейского, положивший начало всему конфликту, при упоминании имени Кирилла Александрийского из среды слушающих раздались возгласы о тождественности веры Кирилла и Диоскора. Юлий ПUTEОЛЬСКИЙ счел возможным поддержать это мнение, сказав, что так учит и «апостольская кафедра» (ἡ ἀποστολικὴ καθέδρα)²², продемонстрировав солидарность с соборным председателем, авторитет которого Рим в самом ближайшем будущем стал ожесточенно оспаривать²³. В дальнейшем, после чтения актов 6-й сессии Эфесского собора 431 г., Юлий подтвердил приверженность

²⁰ В данном случае можно сказать и «преждевременным».

²¹ Ср. рассуждения Ш. Хорна: Horn St.O. Petrou Kathedra... S. 62–63. Э. Каспар как будто бы возлагает на легатов вину за то, что они изначально четко ассоциировали себя с Флавианом: Caspar E. Geschichte des Papsttums... Bd. 1. S. 483. В этом они, однако, следовали политике и, по-видимому, инструкциям римского епископа, которые, повторим, в данном случае не сохранились.

²² АСО. II.1.1. P. 101.6–14. Греческие акты этой реплики Юлия не содержат. См.: De Vries W. Das Konzil von Ephesus... S. 365; Horn St.O. Petrou Kathedra... S. 67.

²³ См.: Caspar E. Geschichte des Papsttums... Bd. 1. S. 487. Хотя в тот момент данная реплика Юлия и не выглядела совершенно необходимой, однако едва ли ее можно считать вслед за Ш. Хорном «компрометирующей и парализующей» (Horn St.O. Petrou Kathedra... S. 63–64: «kompromittierend und lähmend»). Следует понимать, что до определенного момента у Римской кафедры не было никаких оснований считать Диоскора Александрийского, преемника Кирилла, своим противником. См. также: Jalland T. The Life and Times... P. 240–241.

апостольского престола никейскому вероисповеданию²⁴. Когда Собор приступил к вынесению своего суждения, акты не приводят реакции римских представителей на оглашение оправдательного приговора Евтиху²⁵, однако по вопросу осуждения и низложения Флавиана Константинопольского они фиксируют знаменитое «*contradicitur!*» диакона Илара²⁶.

Очевидно, что реакция Илара была оставлена Собором без внимания, в то время как позиция другого главного члена римской делегации, епископа Юлия Путеольского, остается неизвестной, поскольку не отражена в последовавшей после Собора активной переписке²⁷. Уже по завершении Собора действия Илара после вынесения осуждения Флавиану описаны в ряде документов: апелляции Флавиана ко Льву и Римскому собору, посланиях папы Льва. В этих документах последовательно проводится мысль о том, что Илару угрожала физическая опасность, в результате чего он был вынужден бежать и тайно прибыл в Рим, чтобы доложить обо всем папе Льву и Римской церкви. Наиболее подробно эти обстоятельства изложены в послании самого Илара, отправленном августу Пульхерии. Это письмо является достаточно информативным и, по нашему мнению, дополнительно разъясняет причины вполне маргинального положения Римской кафедры в ходе соборных слушаний в Эфесе.

Приведем перевод этого послания целиком: «Я не должен говорить, что моим стремлением после Собора было прибыть в Константинополь, поскольку имелась очевидная необходимость, которая принуждала меня привезти письма блаженнейшего папы, направленные Вашей милости, чтобы равным образом исполнить дань уважения, которую я был должен и Вашему благочестию, и непобедимейшему христианнейшему государю. Но для этого подобающего моего намерения возникло то препятствие, которое враждебно всем благам и заставляет стенать чувства христиан, а именно александрийский епископ — самый могущественный в осуждении невинных мужей! Ведь после того, как я не смог присоединиться к его волеизъявлению и приговору, он попытался запугиваниями и кознями призвать меня на другой Собор, дабы меня, — чего да не будет! — или

²⁴ АСО. II.3.1. P. 237.5–6.

²⁵ См.: *Horn St.O. Petrou Kathedra...* S. 65. Т. Джэллэнд заявляет, что отсутствие со стороны легата Юлия формального протеста было «пассивным предательством учения, поддержанного римским престолом»: *Jalland T. The Life and Times...* P. 240 («passive betrayal of the doctrine supported by the Roman see»).

²⁶ АСО. II.1.1. P. 191.30–31: «Ἰλαροῦ διάκονοῦ τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας εἶπεν· Κοιτραδικίτουρ, ὃ ἐστὶν ἀντιλέγετα». См.: *Horn St.O. Petrou Kathedra...* S. 69–71.

²⁷ Юлий с этого момента совершенно исчезает из источников; его роль в дальнейших событиях неизвестна. См.: *Hefele Ch.J. Histoire des conciles...* T. 2. Pt. 1. P. 620.

соблазнами заставить согласиться с осуждением святейшего Флавиана, или сопротивляющегося удерживать, чтобы не было у меня позволения²⁸ поспешить к Вашему благочестию в Константинополь или отправиться назад к Римской Церкви. Однако же я, будучи уверен в помощи Христа, Бога нашего, сохранил себя невинным и незапятнанным осуждением досточтимейшего и святейшего мужа: никакие кнуты, никакие пытки не смогли бы меня принудить согласиться с его приговором! Но, покинув всех, ушел я, направившись непознанными и нехоженными местами в Рим и оказавшись для досточтимейшего папы пригодным вестником всего, что было совершено в Эфесе. Таким образом, Ваша досточтимая милость да узнает от вышеуказанного папы, что все, что в Эфесе вопреки канонам посредством беспорядков и мирской ненависти было совершено епископом Диоскором, вместе со всем западным Собором порицается, и никоим образом в здешних краях не может быть принято то, что могуществом вышеуказанного с оскорблением веры и предубеждением к святейшему и невинному мужу было совершено. А то, что с устойчивым и храбрым авторитетом было сообщено мною о вере, я полагаю излишним рассказывать, ведь это из писем блаженнейшего папы Вы сможете узнать. Посему, госпожа блистательнейшая и всемилостивейшая августа, достопоклоняемое Ваше благочестие не должно покинуть то, чему оно с охотой положило начало, но с преданной ревностью веры сохраните это устойчивой волей²⁹.

²⁸ Э. Каспар использует эту фразу и упомянутое в ней «позволение» (*licentia*) как свидетельство изначального запрета римским легатам со стороны «правительства» (*Regierung*) явиться в Константинополь. См.: *Caspar E. Geschichte des Papsttums...* Bd. 1. S. 483. Anm. 3. Однако это является очевидной ошибкой. Во-первых, речь идет о ситуации не до Собора, к началу которого по всем правилам легаты уже должны были доставить все необходимые письма в Константинополь (чего они не сделали), а во время Собора. Во-вторых, отъезду Илара якобы препятствует Диоскор, а не «правительство». В-третьих, сбежав от Диоскора, Илар все равно направился не в столицу, а в Рим.

²⁹ *Acta conciliorum oecumenicorum / Ed. E. Schwartz. T. II. Vol. IV. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1932. P. 27.21–28.9: «Studium mihi fuisse post synodum aduenire Constantinopolim dicere non debeo, quoniam manifesta necessitas erat quae me litteras beatissimi papae ad uestram clementiam directas offerre compelleret, ut pariter et uestrae pietati et inuictissimo et Christianissimo principi officium quod debebam uenerationis exsoluerem. sed huic congruo meo proposito illud impedimentum euenit, quod omnium bonorum inimicum est et Christianorum ingemescit affectus, hoc est Alexandrinus episcopus in damnatione uirorum inculpabilium potentissimus. nam posteaquam iniustae eius uoluntati atque sententiae communicare non potui, ad aliud concilium terroribus atque insidiis me euocare conatus est, quatenus me, quod absit, aut seductionibus faceret consentire ad condemnandum sanctissimum Flavianum episcopum aut resistentem teneret, ut mihi non esset licentia ad pietatem uestram Constantinopolim percurrere aut ad Romanam ecclesiam remeare. uerumtamen*

По сути дела, данное послание вскрывает все основные проблемы, связанные с положением Римской кафедры на Эфесском соборе 449 г. Прежде всего и самое основное: к моменту начала работы Собора, открытие которого было перенесено императором с 1 на 8 августа, двор не имел никакого представления о позиции Римской церкви: посланники римского епископа не передали ни Феодосию, ни Пульхерии, ни другим адресатам в Константинополе папские и соборные послания. Как следствие, не был известен и «Томос». Фактически действия легатов, сразу же направившихся в Эфес, свелись к общению только с Флавианом Константинопольским. Почему легаты пренебрегли своими обязанностями и прежде не вступили в контакт со своими адресатами — сказать невозможно. Как следствие, настоятельное подчеркивание в последующей переписке того факта, что Илару якобы грозила смертельная опасность, заставившая его бежать в Рим, очевидно, является попыткой объяснить и оправдать странные действия доверенного лица папы. Илар подает как угрозу неслыханного насилия требование Диоскора Александрийского к диакону остаться на завершающую часть соборных заседаний, состоявшихся после оправдания Евтиха и осуждения Флавиана. Трудно сказать, зачем вообще Диоскору было говорить на эту тему с участником Собора: присутствие членов Собора на всем протяжении соборных заседаний разумелось само собой. Очевидно, что Илар сам заявил о своем намерении покинуть дальнейшие заседания, в силу чего Диоскор, как председатель, просто обязан был указать на недопустимость такого поведения. Требование соблюдать регламент едва ли можно считать «запугиваниями и кознями», а желание Илара выдать предписание явиться на следующее заседание как попытку призвать его «на другой Собор» представляет собой неудачный способ оправдаться. Следует подчеркнуть, что Собор считается завершенным после того, как его приговор доводится особым соборным посланием до

confidens de auxilio Christi nostri dei a damnatione reuerentissimi et sanctissimi uiri innocentem me integrumque seruauit, licet nulla flagella, nulla tormenta me possent facere eius consentire sententiae, sed omnibus derelictis exinde discessi per incognita et inuia loca Romae ueniens et reuerentissimo papae omnium quae in Epheso gesta sunt, idoneus nuntiator existens. uestra itaque ueneranda clementia cognoscat a praefato papa cum omni Occidentali concilio reprobata omnia quae in Epheso contra canones per tumultus et odia saecularia a Dioscoro episcopo gesta sunt, et nulla ratione haec in his partibus suscipi posse quae per potentiam praedicti non sine laesione fidei et praeiudicio sanctissimi uiri innoxiique commissa sunt. quae uero constanti ac forti auctoritate pro fide a me nuntiata sunt, superfluum credo narrare; nam haec ex litteris beatissimi papae poteritis agnoscere. unde, domna splendidissima atque clementissima augusta, adoranda uestra pietas in quibus libenter fecit initium, relinquere non debet, sed haec zelo religioso fidei constanti uoluntate seruate». (Далее: АСО. II.4)

императора, который принимает и утверждает соборные решения, объявляет Собор закрытым и дает участникам позволение отбыть в свои города. Совершенно ясно, что ничего подобного в тот момент, когда легаты решили сбежать, не произошло, и их действия являлись, по сути, должностным преступлением, за которое предусматривалось наказание.

В своем письме Илар не слишком ловко обходит вопрос, почему непосредственно из Эфеса он устремился в Рим, хотя несколько выше говорил о своем желании направиться прямо в Константинополь³⁰. Почему он туда не поехал, в силу вышеизложенного очевидно: там его могла ждать только суровая кара. Самовольная отлучка с соборных заседаний, явка к императорскому двору с «просроченными» посланиями и, кроме того, наличие на руках римского диакона апелляций Флавиана и Евсевия Дорилейского к римскому епископу, в которых, в частности, содержалось требование проведения нового Вселенского собора, подрывающее одобренную императором компетенцию еще продолжающегося Вселенского собора, вместе, по-видимому, уже составляли уголовное преступление.

Тем самым настоятельной задачей Илара было оправдаться в глазах восточного двора, и потому ему требовалось создать впечатление, что он оказался вынужден тайно бежать в Рим сразу после завершения сессии³¹. Именно на такой ход событий Илар и намекает в своем письме, выстраивая такую очередность: завершение сессии, угрозы Диоскора, бегство. Однако наличие у Илара по прибытии в Рим этих двух апелляций позволяет сомневаться в полной правдивости его сведений, поскольку для их составления однозначно требовалось время. Если про Флавиана подчас утверждают, что он прямо посреди бурных событий конца первого заседания передал (и написал?) апелляцию для Илара³², то Евсевий должен

³⁰ Э. Каспар полагает, что он потерял при этом «весь свой багаж» («unter Verlust seines gesamten Gepäcks»). См.: Caspar E. Geschichte des Papsttums... Bd. 1. S. 488. Данное высказывание представляет собой домысел, посредством которого автор, видимо, старается косвенно объяснить отсутствие со стороны Илара попытки явиться в Константинополь для выполнения своей миссии.

³¹ См. характеристику Илара, данную В. де Фризом: «Илар хотя и был очевидцем событий, однако совсем небезупречным, поскольку нуждался в оправдании своего довольно жалкого провала в Эфесе» («Hilarus ist zwar Augenzeuge der Vorgänge, aber kein ganz unverdächtiger, da er sein ziemlich klägliches Versagen in Ephesus zu entschuldigen hatte»: De Vries W. Das Konzil von Ephesus... S. 385).

³² Мы согласны с оценкой В. де Фризом обстоятельств написания Флавианом апелляции: «Он смог совершенно спокойно написать это хорошо составленное письмо, вероятно, с помощью Илара» («Er hat diesen wohlgeordneten Brief in aller Ruhe, wahrscheinlich mit Hilfe des Hilarus, verfassen können»: De Vries W. Das Konzil von Ephesus... S. 388).

был для этого однозначно встретиться с Иларом отдельно, ведь и Флавиан, и Евсевий утверждают в своей апелляции, что находились под стражей, при этом Евсевий даже не мог присутствовать на соборной сессии. Таким образом, для того чтобы составить текст апелляции, они, вопреки заявлению, должны были или вовсе быть без охраны, или же их содержание не было настолько строгим, ведь им требовалось как минимум два раза встретиться с посланниками папы: первый раз — чтобы обсудить с ними план подачи апелляции в Рим, второй раз — чтобы вручить их. Не исключено при этом, что встречаться с римскими посланниками они должны были отдельно.

В сущности, эти предположения и не являются предположениями, поскольку сирийский вариант актов Эфесского собора 449 г., отчасти более полный, чем греческая и латинская версии, сохранил для нас датировку второй сессии, акты которой начинаются с понедельника 22 августа 449 г., т.е. через две недели после первой³³. Первый же пункт обсуждения на этой сессии — отсутствие римских легатов. Как выясняется, уже двумя днями ранее, в субботу, за ними были посланы представители Собора, которые обнаружили в доме, где жили легаты, только больного римского нотариуса Дульциция, сообщившего, что Юлий и Илар отсутствуют: один «в деревне», другой — в церкви Св. Иоанна. Когда представители пришли на следующий день, Дульциций сообщил, что епископа и диакона нет и что они не явятся на Собор, поскольку имеют полномочия от римского епископа обсуждать только дело Евтиха. Больше легатов в Эфесе не видели.

Таким образом, можно видеть, что, с одной стороны, никаких угроз от Диоскора легаты не получали³⁴, а с другой — они покинули Эфес не позднее 20–21 августа 449 г., имея в своем распоряжении почти две недели на обсуждение вопросов, связанных с апелляцией Флавиана и Евсевия³⁵. Тем

³³ Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449 Syrisch mit Georg Hoffmanns Deutscher Übersetzung und seinen Anmerkungen / Hrsg. von J. Flemming // Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Neue Folge. Bd. 15. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1917. S. 6–11. Приведена дата по египетскому календарю 29 месорэ, что соответствует 22 августа. См.: Grumel V. La chronologie. Paris: Presses universitaires de France, 1958. P. 301.

³⁴ Т. Джэллэнд полагает, что Илар подвергся угрозам и принуждению, причем это было как раз в конце первой сессии. Далее он утверждает, что Илар подвергся заключению, однако без ссылок на источник. Хронологию бегства Илара Джэллэнд не рассматривает и его письмо Пульхерии фактически не анализирует. См.: Jalland T. The Life and Times... P. 241–242, 249.

³⁵ Вопреки этим вполне ясным данным исследователи в основном придерживаются версии о немедленном бегстве Илара в сумятице, возникшей после оглашения приговора Илару: Hefele Ch.J. Histoire des conciles... Т. 2. Pt. 1. P. 600; Caspar E.

самым приходится констатировать, что Илар представил в своем письме Пульхерии ложные сведения относительно своих мотивов и своего поведения.

Подведем итоги нашего исследования. Задержка папских легатов привела к тому, что римские представители не рассматривались в качестве кандидатов в соборные председатели, в результате чего соборным первенствующим был Диоскор Александрийский. Попытки легатов вмешаться в соборную повестку были мягко отведены Диоскором, что позволило, с одной стороны, сохранить за легатами статус судей, а с другой — избежать возможного скандала из-за прочтения папского «Томоса к Флавиану». Легаты фактически согласились с оправданием Евтиха, однако в лице папского диакона Илара отвергли осуждение Флавиана. Поскольку легаты не председательствовали на Соборе, их несогласие имело частный характер и не повлияло на окончательный соборный приговор. Далее, римские легаты в течение почти двух недель общались с низложенными Флавианом и Евсевием Дорилейским, дожидаясь, пока те составят свои апелляции к римскому епископу. Затем легаты тайно покинули Эфес, несмотря на то, что Собор еще не был официально закрыт императором и его участники не получили императорского позволения отбыть восвояси. По прибытии в Рим легаты распространили ложную информацию о том, что в Эфесе к ним было применено насилие: прежде всего со стороны Диоскора Александрийского. Они убедили в этом папу Льва и сделали попытку убедить августу Пульхерию. Запущенная ими ложная информация о событиях Собора 449 г. легла в основу папских действий, направленных на пересмотр его решений посредством созыва нового Собора, послужила основой для осуждения и низложения Диоскора на Халкидонском соборе 451 г., а также лишения Эфесского собора 449 г. статуса Вселенского.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

Geschichte des Papsttums... Bd. 1. S. 487–488; Wojtowycsch M. Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile. [Päpste und Papsttum; 17] Stuttgart: Anton Hiersemann, 1981. S. 322–323. Иначе считает В. де Фриз, указывающий приведенную здесь датировку бегства Илара: De Vries W. Das Konzil von Ephesus... S. 389.



Список литературы / References

1. Грацианский М.В. Подготовка папы Льва Великого к участию в Эфесском соборе 449 г. по материалам его переписки. ΔΙΔΑΣΚΑΛΟ ΣΚΑΙΣΟΦΟΣ. Сборник статей к 90-летию И.П. Медведева, под ред. Л.А.Герд: Труды Санкт-Петербургского института истории РАН. Т. 9. СПб.: Индрик, 2025. С.126–140.
Gratsianskiy M.V. Preparation of Pope Leo the Great for Participation in the Council of Ephesus in 449 Based on His Correspondence. ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΣ ΚΑΙ ΣΟΦΟΣ. Collection of articles for the 90th anniversary of I.P. Medvedev, ed. by L.A. Gerd.: Proceedings of the St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences. Vol. 9. Saint-Petersburg: Indrik, 2025. P.126–140 (in Russ.).
2. Грацианский М.В. Римская кафедра в преддверии Эфесского собора 449 г. Византийский клуб. Альманах. 2025. К 60-летию профессора Н.Н. Болгова / под ред. И.В.Денисовой. Белгород: ООО «Эпицентр», 2025. С. 86–98.
Gratsianskiy M.V. The Roman See on the Eve of the Council of Ephesus in 449 A.D. Byzantine Club. In: *Almanac. 2025. On the 60th anniversary of Professor N.N. Bolgov* / Ed. by I.V. Denisova. Belgorod: ООО «Epitsentr», 2025. P. 86–98 (in Russ.).
3. Грацианский М.В. Церковно-административное содержание термина «экзарх диоцеза» 9-го и 17-го правил Халкидонского собора и вопрос о подсудности дел против митрополита. *Античная древность и Средние века*. 2020;(48):53–73. <https://doi.org/10.15826/adsv.2020.48.004>.
Gratsianskiy M.V. Church-Administrative Connotation of the Term «Exarch of a Diocese» in the Ninth and Seventeenth Canons of the Council of Chalcedon and the Issue of Jurisdiction in Cases against a Metropolitan. *Antiquity and Middle Ages*. 2020;(48):53–73. <https://doi.org/10.15826/adsv.2020.48.004> (in Russ.).
4. De Vries W. Das Kounzil von Ephesus (449), eine Räuber synode? *Orientalia Christiana Periodica*. 1975;41:357–398
5. Horn St.O. Petrou Kathedra. *Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon*. Paderborn: Verlag Bontfatius-Druckerei, 1982. 291 s.

6. Leuenberger-Wenger S. *Das Konzil von Chalcedon und die Kirche. Konflikte und Normierungsprozesse im 5. und 6. Jahrhundert*. Leiden–Boston: Brill, 2019:XVII. 617 p.
7. McShane P.A. *Romanitas et le pape Léon le Grand*. Tournai–Montréal: Desclée & Cie–Bellarmin, 1979. 497 p.
8. Menze V.L. *Patriarch Dioscorus of Alexandria. The Last Pharaoh and Ecclesiastical Politics in the Later Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press; 2023:XI, 226 p.
9. Ullmann W. *Gelasius I: (492–496). Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1981:XII. 317 s.
10. Wessel S. *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*. Leiden–Boston: Brill, 2008:XII. 422 p.
11. Wojtowysch M. *Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461). Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1981:XII. 468 p.



Михаил Вячеславович Грацианский Mikhail V. Gratsianskiy

Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник исторического факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Москва, Российская Федерация
e-mail: gratsianskiy@mail.ru
SPIN-код: 2140-4868
ORCID: 0000-0002-6981-3216
AuthorID: 111809
ResearcherID: W-8402-2018

Doctor of Sciences (History), Leading Researcher at the Faculty of History of Lomonosov Moscow State University. Moscow, Russian Federation.
e-mail: gratsianskiy@mail.ru
SPIN-код: 2140-4868
ORCID: 0000-0002-6981-3216
AuthorID: 111809
ResearcherID: W-8402-2018

Поступила в редакцию /
Received
10.09.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
15.10.2025

Принята к публикации /
Accepted
06.11.2025



Т.Ю. Кобищанов

Христиане Сирии в годы французской экспедиции на Ближний Восток (1798–1801)

Аннотация

Представленная статья является попыткой комплексного анализа реакции христианских общин Сирии на вторжение французских войск в 1799 г. Тематика Восточного похода Наполеона Бонапарта крайне популярна. Однако до сих пор не существовало отдельной работы, анализирующей восприятие французского нашествия христианами Большой Сирии: как ее оккупированных районов, так и находившихся под османским владычеством. В результате оставались загадкой умонастроения сирийских христиан во время первого с эпохи Крестовых походов вторжения европейцев в Святые места Палестины. Другой целью исследования было изучение этапов деформации системы этноконфессиональных отношений на Ближнем Востоке в период, предшествовавший полномасштабному кризису XIX в. В результате можно сделать вывод, что хотя французское вторжение привело к росту межконфессиональной напряженности, но волны христианских погромов в Сирии не произошло. Основанный на принципах шариата религиозный мир соблюдался османскими властями практически безукоризненно. Это не мешало турецким чиновникам использовать христианские общины и их богатых лидеров как один из источников средств, необходимых для ведения войны. Что касается самих христиан, то церковные элиты воспринимали носителей идей Французской революции преимущественно негативно, хотя, сталкиваясь с республиканскими солдатами, скрывали свои чувства. Сиро-христианское простонародье, напротив, демонстрировало искреннюю радость от прихода европейских военных и оказывало им различные услуги. Французское вторжение привело к изменению баланса сил и деформации шариатской системы отношений зависимости

и покровительства. Проявился раскол между церковными элитами и их паствой. Обострилась борьба за обладание Святыми местами Палестины. В Горном Ливане маронитская община впервые стала претендовать на власть. Все эти факторы будут нарастать на протяжении последующих десятилетий и приведут Сирию к межконфессиональному взрыву в середине XIX в.

Ключевые слова:

история Сирии, сирийские христиане, Восточный поход Наполеона Бонапарта, французская экспедиция в Сирию, этноконфессиональные отношения на Ближнем Востоке, борьба за Святые места Палестины

Для цитирования:

Кобищанов Т.Ю. Христиане Сирии в годы французской экспедиции на Ближний Восток (1798–1801) // Исторический вестник. 2025. Т. 54. С. 120–179. DOI: [10.35549/HR.2025.2025.54.003](https://doi.org/10.35549/HR.2025.2025.54.003)



Taras Y. Kobishchanov

Christians of Syria During the French Expedition to the Middle East (1798–1801)

Abstract

The presented article is an attempt at a comprehensive analysis of the reaction of the Christian communities of Syria to the invasion of French troops in 1799. The theme of Napoleon Bonaparte's Eastern Campaign is extremely popular. However, there has not yet been a separate work analyzing the perception of the French invasion by Christians in Great Syria: both its occupied areas and those remaining under Ottoman rule. As a result, the mindset of Syrian Christians during the first European invasion of the Holy Sites of Palestine since the Crusades remained a mystery. Another purpose of the research was to study the stages of deformation of the system of ethno-confessional

relations in the Middle East in the period preceding the full-scale crisis of the 19th century. As a result, it can be concluded that although the French invasion led to an increase in interconfessional tensions, there was no wave of Christian pogroms in Syria. The religious peace based on the principles of Sharia was observed by the Ottoman authorities almost flawlessly. This did not stop Turkish officials from using Christian communities and their wealthy leaders as one of the sources of funds needed to wage war. As for the Christians themselves, the church elites perceived the bearers of the ideas of the French Revolution mostly negatively, although, when faced with Republican soldiers, they hid their feelings. The Syro-Christian common people, on the contrary, demonstrated their sincere joy at the arrival of the European military and provided them with various services. The French invasion led to a change in the balance of power, a deformation of the Sharia system of dependence and patronage. There was a split between the church elites and their flock. The struggle for the possession of the Holy Places of Palestine has intensified. In Mount Lebanon, the Maronite community began to claim power for the first time. All these factors will increase over the next decades and lead Syria to an inter-confessional explosion in the middle of the 19th century.

Keywords:

history of Syria, Syrian Christians, the Eastern Campaign of Napoleon Bonaparte, the French expedition to Syria, ethno-confessional relations in the Middle East, the struggle for the Holy Places of Palestine

For citation:

Kobishchanov T.Y. Christians of Syria During the French Expedition to the Middle East (1798–1801) // *The Historical Reporter*. 2025. Vol. LIV. P. 120–179. DOI: [10.35549/HR.2025.2025.54.003](https://doi.org/10.35549/HR.2025.2025.54.003)



раткосрочная французская экспедиция в Сирию (из Каира Наполеон выступил 10 февраля, а вернулся обратно 14 июня 1799 г.) обычно рассматривается исследователями как эпизод Восточного похода и остается в тени событий, имевших место в Египте. Действительно, в Сирии французы находились не три года, как в Долине Нила, а немногим более трех месяцев

и оккупировали не всю страну, а лишь прибрежную полосу от Газы до Тира, а также часть Западной Галилеи до реки Иордан. Однако принципиально иной географический ландшафт Сирии, состав ее населения, особенности социальной и административно-политической структуры, культурно-религиозные и психологические отличия заставляют нас более пристально вглядываться в произошедшее на этой земле в 1799 г. столкновение двух цивилизаций.

Представленная статья касается только одного аспекта Сирийского похода: того, как на него отреагировали местные христиане — те, кто оказался как на оккупированной французами территории, так и за ее пределами. Нельзя сказать, чтобы данная тема оставалась вне внимания историков¹. Восточный поход Бонапарта — один из любимых сюжетов мировой арабистики и наполеоноведения, российские исследователи также внесли вклад в его изучение. Однако до сих пор не существовало отдельной работы, анализирующей восприятие наполеоновского нашествия христианами Большой Сирии², ее внутренних и прибрежных районов от Халеба до Газы и от Горного Ливана до Иерусалима, крупных городов и небольших селений.

В Новое время христиане составляли не менее 10% от полуторамиллионного населения Сирии³, но расселены там они были неравномерно. В Дамаске и Халебе (Алеппо), двух сирийских «мегаполисах», в конце XVIII в. проживало по 80–90 тыс. человек в каждом, доля христиан составляла там соответственно 6–8% и примерно 20%⁴. Христианские общины имелись в других административных центрах внутренней Сирии, включая Хаму и Хомс. Относительно много их было

¹ См.: *Жантиев Д.Р., Кириллина С.А.* Французская политика в отношении христиан Египта и Сирии во время Восточной экспедиции Бонапарта // *Французский ежегодник 2019*. Т. 52: Эпоха Наполеона и память о ней. М., 2019. С. 128–147.

² Историческая Большая (Великая) Сирия превосходит границы современной Сирийской Арабской Республики и охватывает пространство между хребтом Восточный Тавр на севере, Средиземным морем на западе, Синайским полуостровом на юге и Сирийской пустыней на востоке.

³ *Barkan Ömer Lütfi.* Research on Ottoman Fiscal Surveys // *Studies in Economic History of the Middle East*. London: Routledge, 1970. P. 171; *Masters B.* Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 53. Впрочем, некоторые авторы оценивают долю христианского населения Сирии в 2–3 раза выше: *Haddad R.* Syrian Christians in Muslim Society. An Interpretation. Princeton: Princeton University Press, 1970. P. 10.

⁴ Здесь и далее см.: *Кобищанов Т.Ю.* Христианские общины в арабо-османском мире. М.: Доброе слово, 2003. С. 60–67; *Панченко К.А.* Ближневосточное православие под османским владычеством. Первые три столетия, 1516–1831. М.: Индрик, 2012. С. 118–148.

в городах-святынях. В Иерусалиме, по-видимому, христианство исповедовали 15–20% от 12 тыс. жителей, не считая ежегодно прибывавших на поклонение паломников. В Вифлееме, Назарете и Рамле, небольших городках, христиане составляли от трети до половины горожан. Особая ситуация сложилась в прибрежных районах. Развитие торговых связей с Европой превратило сирийские гавани в точки притяжения христианских торговцев со всего Восточного Средиземноморья. Униаты из Халеба и Дамаска, православные из Назарета и с побережья Эгейского моря, католики из Мальты — христиане разных исповеданий массово переселялись в портовые города Сирии во второй и третьей четвертях XVIII в. Правитель Галилеи шейх Дахир аль-‘Умар (ок. 1690–1775) всячески поощрял эту миграцию. Ко времени наполеоновского нашествия население Газы оценивалось в 3–4 тыс. жителей, Яффы — в 7–8 тыс., Хайфы — в 2–3 тыс.⁵, Акки — в 15–20 тыс.⁶, Бейрута — около 6 тыс.⁷, Триполи (Тарабулуса) — до 10 тыс.⁸ Во всех названных портах имелись крупные христианские общины, а в Акке и Хайфе христиане составляли большую часть горожан⁹.

В сельской местности христиане проживали вперемешку с мусульманами, исключительно христианские деревенские общины встречались редко. В качестве своеобразных христианских «резерваций» можно выделить обжитое православными плато Каламун к северу от Дамаска, а также населенную маронитами северную часть Горного Ливана. Нараставшая на протяжении XVII–XVIII вв. миграция маронитов на юг превратила и Центральный Ливан в зону с преимущественно христианским населением. Под защиту маронитских феодалов в Ливан переезжали греко-католики (мелькиты) из внутренней Сирии и армяне-униаты из Киликии.

Административно Сирия была разделена османскими властями на четыре провинции — *эялета*. К середине 1798 г. наместниками в двух из них были представители могущественного сирийского клана аль-‘Азм:

⁵ *Бонапарт Наполеон*. Кампания в Египте и Сирии (1798–1799 гг.) // О военном искусстве. Избранные произведения. М.: ЭКСМО, 2003. С. 590, 592, 600.

⁶ *Philipp T. Acre. The Rise and Fall of a Palestinian City, 1730–1831*. New York: Columbia University Press, 2001. P. 194.

⁷ *Volney. Voyage en Syrie et en Egypte*. 3e édition, 1799 // *Œuvres*. Tome troisième. Paris: Fayard, 1998. P. 441.

⁸ *Pascual J.-P. La Syrie à l'époque ottomane (le XIXe siècle)* // *La Syrie d'aujourd'hui* (ed. A. Raymond). Aix-en-Provence: Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans, 1980. P. 32.

⁹ *Philipp T. Acre. The Rise and Fall of a Palestinian City*. P. 22–24.

Дамасским эялетом правил ‘Абдаллах-паша (1795–1798), а Тарабулусским — его брат Йусуф-паша (1798–1799). Сайдский эялет (с административным центром в Акке) уже более 20 лет находился под властью Ахмад-паши аль-Джаззара (1776–1804). Халебская провинция с 1795 г. пребывала без официально назначенного из Стамбула губернатора — *вали*, владыкой эялета де-факто являлся один из богатейших людей Сирии, *мухассиль*¹⁰ Ибрахим-ага Каттар-агаси. Французское вторжение на Ближний Восток побудило Порту¹¹ предпринять ряд административных перестановок, непоследовательных и даже хаотичных. Перемещение пашей из одной провинции в другую спровоцировало вооруженные восстания в Дамаске и Халебе, что усугубило политический кризис. Ситуация несколько стабилизировалась лишь с появлением в Сирии в конце лета 1799 г. армии великого везира Йусуфа Зийа-паши (1798–1805 и 1809–1811 гг.).

XVIII столетие стало для Османской империи в целом и Сирии в частности эпохой расцвета местных элит. Ослаблением центральной власти воспользовались различные региональные лидеры, преимущественно опиравшиеся на феодальную систему клиентелы и кровнородственные связи. Отметим три локации, имевшие непосредственное отношение к данной статье. В Горном Ливане пост эмира сохранялся в роду Шихабов. К концу столетия эмиры все чаще делали ставку не на друзских феодалов, а на христиан-маронитов. В другом гористом районе с центром в Наблусе, к северу от Иерусалима, власть находилась в руках местных племенных лидеров, соперничавших друг с другом шейхов Ахмад-бея ат-Туккана и Йусуфа Джарара. Халеб раздирался на части противостоянием двух корпораций: янычар и возводивших свое происхождение к пророку Мухаммаду *шарифов*. В 1798 г. город на два с половиной месяца стал ареной кровавых боев после устроенной янычарами резни шарифов в мечети аль-‘Утруш.

¹⁰ Мухассиль — чиновник, отвечавший за сбор налогов в провинции. В Халебе полномочия и доходы мухассыля были необычайно велики по сравнению с другими эялетами, что американский исследователь Герберт Бодман связывал с комбинацией факторов богатой провинции и центра транзитной торговли (*Bodman H. Political Factions in Aleppo, 1760–1826*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1963. P. 36–38).

¹¹ Порты (Высокая Порты) — принятое в Европе наименование центрального органа управления Османской империей.

Межрелигиозные отношения в Сирии в первые месяцы после начала войны. Июль 1798 г. — февраль 1799 г.

Известия о том, что 1 июля 1798 г. Франция атаковала Египет, приходили в Сирию со значительным опозданием и распространялись медленно и неравномерно. Святогробец¹² архимандрит Максим Симский (ум. 1810) сообщал, что жители Иерусалима узнали о нападении 10 июля (28 июня по ст. ст.)¹³, а халебцы, согласно купцу-униату Йусуфу 'Аббуду, — в начале месяца сафар, т. е. после 14 июля 1798 г.¹⁴ Однако, как следует из отчета французского консула в Халебе Жан-Шарля Шодерло, 15 июля до местной европейской общины дошло письмо о выходе эскадры из Тулона и ее возможном следовании к берегам Нила. И лишь месяц спустя, 14 августа, в городе стало доподлинно известно, что французский десант высадился под Александрией¹⁵. В Бейруте православный летописец 'Абдаллах Трад сообщал, что его земляки получили вести о вторжении, когда в порт прибыл торговый галеон, спасшийся из Думьята (Дамиетты). Причем бейрутцы настолько встревожились, что промедлили с разгрузкой корабля, и ночью тот с полными трюмами ушел дальше в Стамбул. Очевидно, своих товаров лишились местные купцы-христиане, поскольку Трад сокрушенно добавлял: «Да возместит Господь этим людям их потери и да пошлет им благо!»¹⁶ Если поверить летописцу¹⁷, то о вторжении его земляки узнали несколько раньше, чем в Халебе: в конце первой — начале второй недели августа 1798 г., поскольку Думьят был занят французами 6 августа. Для сравнения отметим, что в Стамбуле о нападении францу-

зов стало известно 17–18 июля¹⁸, а уже 24 июля Высокая Порты инициировала переговоры с Россией о вступлении в антифранцузский альянс¹⁹.

В прибрежных сирийских городах, уязвимых со стороны моря, сообщения о вторжении в соседний Египет вызвали панику. «В сердца и мусульман, и христиан вселился страх», — писал 'Абдаллах Трад²⁰. Бейрутцы были не одиноки в своих чувствах. Йусуф 'Аббуд сообщал об опасениях жителей Гаваней (араб. *Асакиль* от итал. *Scala*), что их города станут следующей жертвой французской агрессии. Смятение в портах усилилось, когда местные «торговцы и ремесленники» узнали о падении Каира²¹. Однако, вероятно, население Бейрута реагировало на эти известия наиболее нервно, на уровне массового психоза и паники. Причиной являлась историческая память горожан. За четверть века до описываемых событий в годы Русско-турецкой войны 1768–1774 гг. Бейрут дважды подвергся штурму российских эскадр, выдержал тяжелую осаду и последовавшую оккупацию. Понесенные страдания и жертвы не стерлись из воспоминаний, а мусульмане не забыли и о неоднозначной позиции, которую заняли в то время некоторые их земляки-христиане.

Памятуя о событиях 1772–1773 гг., власти Бейрута на этот раз приказали освободить под размещение солдат дома, лавки и склады в портовой части города. 'Абдаллах Трад указывал, что данные сооружения принадлежали христианам²², во что легко поверить, учитывая активное участие этноконфессиональных меньшинств в морской торговле. Первым порывом жителей было организовать самооборону. Дадим слово хронисту: «Мусульмане призывали христиан вооружиться и пойти с ними на укрепления, чтобы вместе защищать город. Некоторые безрассудные христиане раздобыли оружие и, снарядившись, пошли вместе с мусульманами на укрепления. Остальные же уклонились от этого и хотели бежать»²³. Дальнейшие события продемонстрировали различие позиций местной и провинциальной администраций. Бейрутские власти решили не допустить бегства христиан. Охране городских ворот было прика-

¹² Братство Святого Гроба Господня — объединение монашествующих Иерусалимской православной церкви. Одна из основных задач монахов Братства (Святогробцев) — защита прав православной церкви в заботе о Святых местах Палестины.

¹³ Максим Симский. Продолжение истории патриархов. Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX веков // Православный палестинский сборник. Вып. 55. Ч. 2. СПб., 1904. С. 86–87.

¹⁴ 'Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Halabī. Ḥawādith Ḥalab al-yawmiya 1771–1805. Al-Murtād fī tā'rikh Ḥalab wā Baghdad [Ежедневные события Алеппо 1771–1805. Изучение истории Халеба и Багдада] Ḥalab: Sha'ā' li-n-nashar wa-l-'ulūm, 2006. P. 294–295.

¹⁵ Kuroki H. Events in Aleppo During Napoleon's Expedition of Egypt // Bulletin d'études orientales. T. 51 (1999). P. 263–264.

¹⁶ Трад 'Абдаллах. Краткая история епископов, восходивших на высокую архиерейскую кафедру города Бейрута (пер. И.Г. Константинопольского) // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 179.

¹⁷ Данный раздел летописи писался по памяти либо подвергся более поздней редакции, поскольку приход галеона из Дамиетты 'Абдаллах Трад датировал 30 июня 1799 г., когда французские войска уже год как находились в Египте и даже совершили поход в Сирию.

¹⁸ Shaw S.J. Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789–1807. Cambridge: Harvard University Press, 1971. P. 256.

¹⁹ Кобищанов Т.Ю. Преодолевая старые обиды: османский путь к подписанию союзного договора с Россией в 1798 г. // Электронный научно-образовательный журнал (ЭНОЖ) «История». 2020. Т. 11. Вып. 12 (98). Ч. I. 45–50.

²⁰ Трад 'Абдаллах. Краткая история епископов... С. 179.

²¹ 'Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Halabī. Al-Murtād fī tā'rikh Ḥalab wā Baghdad. P. 295. Французские войска вошли в Каир 25 июля 1798 г.

²² Трад 'Абдаллах. Краткая история епископов... С. 179.

²³ Там же.



Место погребений в Бейруте. Художник Фрэнсис Б. Спилсбери. 1799 г.
Из книги «Живописные пейзажи Святой Земли и Сирии, описанные во время кампаний 1799 и 1800 гг.» Лондон: Edward Orme, 1803 г.
Из открытых источников

зано препятствовать *зимми*²⁴ как эвакуироваться самим, так и вывозить свое имущество. Отдельной проблемой стало обнаружившееся оружие: «Мусульмане при виде оружия у некоторых христиан вообразили, что с появлением врага христиане выступят против них вместе с жителями Горного Ливана»²⁵. В свою очередь окруженные подозрениями и запертые в городе зимми были крайне встревожены и напуганы, «и призвали они на помощь Господа, чтобы он избавил их от этой беды!»²⁶.

Погрома и резни не допустил сайдский наместник Ахмад-паша аль-Джаззар. Узнав о положении в важном портовом городе, он отдал приказ всем христианам покинуть его, захватив семьи и пожитки. «Ни один христианин не должен был ночевать в пределах Бейрута»²⁷. Городские власти выполнили распоряжение, однако «то открывали ворота и разрешали христианам свободно выходить, то приказывали им брать с собой не все вещи и провизию, а лишь самое необходимое и требовали, чтобы они не уходили дальше пригородных садов»²⁸. Найденное оружие

²⁴ Зимми — от араб. *зимма* («покровительство») — собирательное название немусульманского населения на территориях, где правовая система основывалась на законах шариата.

²⁵ Трад Абдаллах. Краткая история епископов... С. 180.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 180–181.

конфисковывали. В результате Бейрут был очищен от христианского населения, которое в большинстве эвакуировалось в Горный Ливан. Часть опустевших домов была занята солдатами, складированное в них имущество — разграблено²⁹.

Отметим, что описанная депортация христиан была уникальным, не имевшим аналогов событием. Эмир Хайдар Шихаб зафиксировал в своей хронике, что, узнав о захвате французами Египта, Ахмад-паша аль-Джаззар приказал всем христианам покинуть его владения³⁰. Однако, как отмечал немецкий исследователь Томас Филипп, неясно, предпринял ли вали хотя бы попытку реализовать свое распоряжение³¹. Мы увидим, что весной 1799 г. христиане оставались во всех тех населенных пунктах Сайдского пашалыка, где они проживали раньше. Исключением являлся только Бейрут. Впрочем, в отличие от последнего, ни один другой сирийский город за четверть века до того не становился объектом российских атак.

Во внутренней Сирии хаотичные алармистские действия предприняли власти Иерусалима. После прихода вести о высадке французов под Александрией немедленной реакцией местной администрации было арестовать глав трех основных христианских общин и ввести войска в монастыри. Как свидетельствовал архимандрит Максим Симский, мусульмане боялись, «как бы мы [православные. — Т.К.], францисканцы и армяне не соединились с теми Французами и не передали им Иерусалима»³². На следующий день настоятели были освобождены, а солдаты выведены³³, однако доверие к клирикам не восстановилось. «Вы тоже хианет [от *хийяна* (араб. «предательство, измена»). — Т.К.], т. е. бунтовщики, потому что вы друзья франков» — так секретарь Святогробского братства Неофит Кипрский (ум. после 1844) позднее описал обвинения в адрес православных монахов³⁴. Досмотры продолжались: «не оставили

²⁹ Там же. С. 180.

³⁰ *Shihāb Haidar Ahmad. Tārīḥ Aḥmad bāshā al-Jazzār* [История Ахмад-паши аль-Джаззара] // Bayrūt: Maktabat Anṭūn, 1955. P. 37–212. P. 123.

³¹ *Philipp T. Social Structure and Political Power in Acre in the 18th Century* // *The Syrian land in the 18th and 19th Century. The Common and the Specific in the Historical Experience* / ed. Thomas Philipp. Stuttgart: Steiner, 1992. P. 98.

³² Максим Симский. Продолжение истории патриархов. С. 87.

³³ Там же.

³⁴ *Неофит Кипрский*. Рассказ Неофита Кипрского о находящихся в Иерусалиме христианских вероисповеданиях и о ссорах их между собой по поводу мест поклонения. Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX веков // Православный палестинский сборник. Вып. 55. Ч. 1. СПб., 1901. С. 29.

ни одной келии не обысканною... обыскивали даже сундуки и шкапы», — жаловался Максим Симский³⁵. Особенно усердно искали оружие в зданиях, принадлежавших католической Кустодии Святой земли³⁶.

Иерусалимский клир решил обратиться за помощью к наместнику Дамаска 'Абдаллах-паше аль 'Азму, власть которого распространялась и на Святой город. В архивах иерусалимского шариатского суда сохранилась переписка между дамасскими и иерусалимскими чиновниками, и своей рассудительностью она контрастирует с наполненными эмоциями летописями христианских монахов. 29 июля 1798 г. (15 сафара 1213 г. Х) вали рассмотрел обращение настоятелей, в котором те жаловались, что «как только слухи о событиях в Александрии достигли города [Иерусалима], они подверглись преследованиям толпы, их монастыри были разграблены, а насельники — взяты в заложники»³⁷. В ответ 'Абдаллах-паша распорядился провести расследование, действительно ли монахи питали «явные или тайные планы измены», и сообщить, если это подтвердится. Также он потребовал, пока не поступят распоряжения от Высокой Порты, поместить монахов под стражу и надзор, причем особо подчеркнул, что их следует оградить от притеснений и не допускать с ними дурного обращения³⁸.

Беды христианских иерархов и даже поиск изменников не были основными проблемами, волновавшими в те дни сирийскую провинциальную администрацию. Послание наместника было адресовано всей мусульманской верхушке Иерусалима и стало реакцией на просьбу прислать оружие и войска, а также разрешить занять городскую цитадель для обороны от предполагаемого французского вторжения. Паша подтвердил, что отряд солдат, артиллеристов (*тончуйе*) и вспомогательных сил (*арабачийе*) во главе с Ахмад-агой вскоре прибудет на помощь иерусалимцам. Как отмечал арабо-израильский историк Адель Манна, обычным сроком для прохождения корреспонденции между Иеруса-

³⁵ Максим Симский. Продолжение истории патриархов. С. 87.

³⁶ Кустодия Святой земли (лат. Custodia Terræ Sanctæ) — подразделение ордена францисканцев, уполномоченного папой хранить святыни Римско-католической церкви в Палестине. Начиная с 40-х гг. XVIII в. приоритет в покровительстве католическому присутствию на Святой земле принадлежал Франции, однако руководство Кустодии сохраняло интернациональный характер.

³⁷ Цит. по: *Mannā Adel. The Sijill as Source for the Study of Palestine During the Ottoman Period, with Special Reference to the French Invasion // Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation / ed. Kushner. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Press, 1986. P. 357.*

³⁸ Ibid.

лимом и Дамаском была неделя³⁹. Ответ 'Абдаллах-паши зарегистрирован в ведомости шариатского суда Иерусалима от 6 августа, и к этому времени в городе уже развернулись крайне драматичные для местных христиан события.

1 августа 1798 г. в Иерусалим, вероятно, пришли известия, что защищавшая Каир армия была разгромлена в знаменитой «битве у пирамид» (21 июля 1798 г.). Реакция мусульман, узнавших, что тысячи их единоверцев погибли, а один из крупнейших городов ислама пал в руки французов, оказалась предсказуемой. «Сбежались от мала до велика эти неразумные животные», — клеймил мусульманских земляков Максим Симский⁴⁰. Дальнейшие события противоречиво описываются источниками, однако их можно реконструировать с высокой долей уверенности. Толпа начала штурм католического монастыря Святого Спасителя. «Францисканцы... крепко заперли ворота; а Турки [мусульмане. — Т.К.] с криком и ревом принесли топоры и другие инструменты и пытались разломать ворота и войти. Но так как ворота были железные, они не могли этого сделать, принесли лестницы и, взобравшись на стены, начали прыгать вниз»⁴¹. Обитель была разграблена, однако братия уцелела, укрывшись в больнице и православном монастыре Архангела Михаила⁴².

Надо отметить, что по свидетельствам европейских путешественников XVIII — начала XIX в., иерусалимцы не выделялись чрезмерной набожностью; французский путешественник и ученый-энциклопедист К.-Ф. Шасбёф (Вольней) называл их «заслужившими репутацию самых нечестивых жителей Сирии»⁴³. Статус третьего священного города ислама (после Мекки и Медины) не привел Иерусалим к утрате своего христианского наследия, которое тщательно оберегалось султанскими властями. С начала XVI в. османы выстроили в Палестине сложную систему мусульмано-христианского симбиоза, основанного на соблюдении прав церковных иерархов, их местной паствы и прибывавших паломников, при условии выплаты значительных официальных и нелегальных пода-

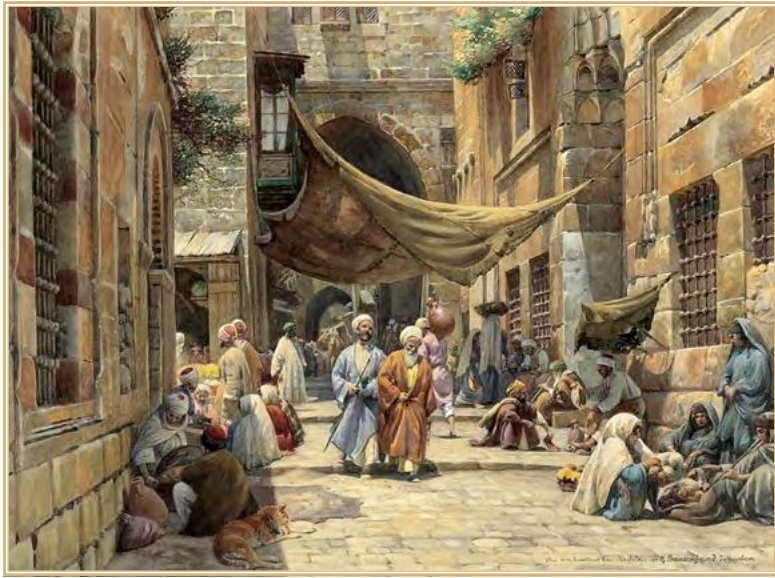
³⁹ Ibid.

⁴⁰ Максим Симский. Продолжение истории патриархов. С. 88. Его единоверец Неофит Кипрский относил упомянутые события к весне 1799 г. (*Неофит Кипрский. Рассказ Неофита Кипрского. С. 28–31*). Однако Неофит писал свои заметки в 30–40 гг. XIX в., что дает нам больше оснований полагаться на датировку участника событий Максима Симского.

⁴¹ *Неофит Кипрский. Рассказ Неофита Кипрского. С. 28.*

⁴² Там же.

⁴³ *Volney. Voyage en Syrie et en Egypte. 3e édition, 1799 // Œuvres. Tome troisième. Paris: Fayard, 1998. P. 485.*



Улица царя Давида в Иерусалиме. Художник Густав Бауэрфайнд.
Из открытых источников

тей⁴⁴. К концу XVIII в. важнейшие должности в Иерусалиме захватили влиятельные кланы аль-Хусейни, аль-Халиди и др. Например, в конце столетия 'Абдаллах аль-Хусейни занимал пост местного *накыба аль-ашрафа*⁴⁵, а его брат Хасан — *муфтия* и *шейха аль-Харам* (главы третьей по значению мусульманской святыни — мечети аль-Акса)⁴⁶. Эти кланы были прочно коррумпированы христианскими иерархами Иерусалима, платившими им за покровительство в распрях о принадлежности Святых мест. К концу столетия разовые взятки превратились в фиксированные постоянные поборы, причем права на некоторые из них передавались по наследству⁴⁷. Ежегодные выплаты получал и местный *мутасаллим*⁴⁸. Так что арабо-османская знать Иерусалима была кровно заинтересована в восстановлении столь прибыльного для нее религиозного status quo.

Городские власти умерили гнев толпы. Как отмечал Неофит Кипрский, мутасаллим Исмаил-паша «миролюбивыми речами умирил на-

падение», для чего ему понадобилось три дня⁴⁹. В дальнейшем иерусалимская администрация действовала согласно полученным из Дамаска распоряжениям, которые совпадали с ее собственными интересами. Османские солдаты тщательно «обыскали почти все щели и отверстия» в католических и православных обителях и установили, что оружия там нет. После этого, посоветовавшись («переговоривши потихоньку», в терминологии Неофита Кипрского) с другими должностными лицами, муфтий Иерусалима приказал католическим монахам Кустодии и православным — братства Святого Гроба Господня во главе с митрополитом Арсением «отправиться всем в священный храм Воскресения в заключение»⁵⁰. Максим Симский драматично писал, что «всех нас точно волки ягнят засадили под стражу»⁵¹, однако все свидетельствует, что сделано это было для обеспечения их безопасности от нападений взбудораженных мусульман. Помимо 36 православных архиереев⁵² и 18 членов Кустодии в храм Воскресения было отправлено 20 армянских, несколько коптских и абиссинских монахов, «так что всех оказалось до ста душ»⁵³. В здании храма они находились до 16 ноября (5 ноября ст. ст.) 1798 г., когда, как вспоминал участник событий Максим Симский⁵⁴, «по письменному повелению султана Селима и вследствие покровительства Джезар-паши ... мы были освобождены из-под стражи и от смерти»⁵⁵.

Вскоре после освобождения заключенных священнослужителей в Иерусалим из Дамаска прибыл сам 'Абдаллах-паша во главе воинского корпуса в 5–6 тыс. солдат. Неприязненно относившийся к вали Йусуф 'Аббуд сообщал, что прибывшие военные «завладели всем, до чего смогли дотянуться, и принялись разрушать священный Вифлеем»⁵⁶, однако местные христианские хроники это не подтверждают.

В крупнейших городах Сирии — Дамаске и Халебе — в первые месяцы после вторжения никаких антихристианских выступлений зафик-

⁴⁴ Подробнее см.: Peri O. Christianity under Islam in Jerusalem. The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times. Leiden: Brill, 2001.

⁴⁵ Накыб аль-ашраф — глава корпорации потомков Пророка.

⁴⁶ Asali K.J. Jerusalem under the Ottomans 1516–1831 AD // Jerusalem in History / ed. K.J. Asali. New York: Olive Branch press, 1990. P. 217.

⁴⁷ Ibid. P. 222.

⁴⁸ Мутасаллим — османский чиновник, глава администрации *санджака* (округа), входившего в состав провинции — *эялета*.

⁴⁹ Неофит Кипрский. Рассказ Неофита Кипрского. С. 28.

⁵⁰ Там же. С. 29.

⁵¹ Максим Симский. Продолжение истории патриархов. С. 87.

⁵² Там же.

⁵³ Неофит Кипрский. Рассказ Неофита Кипрского. С. 29.

⁵⁴ Максим Симский писал, что заточение продолжалось 108 дней, т. е. начаться должно было 31 июля — 1 августа. Похоже, что несколько дней архимандрит прибавил для пущего драматизма.

⁵⁵ Максим Симский. Продолжение истории патриархов. С. 87–88.

⁵⁶ 'Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Ḥalabī. Al-Murtād fi tā'rikh Ḥalab wā Baghdād. P. 297.

сировано не было, как, в частности, отмечал консул Шодерло⁵⁷. Местные зимми продолжали жить прежней жизнью, претерпевая примерно те же горести и радости, что и их соседи-мусульмане. Более того, на протяжении нескольких недель никаких действий ни со стороны городских властей, ни самих горожан не предпринималось и по отношению к проживавшим в Халебе французам, что особо подчеркнул японский исследователь Хидемицу Куроки⁵⁸. Только 8 сентября 1798 г. в соответствии с поступившими из Стамбула правительственными распоряжениями было приказано заключить французских подданных под домашний арест⁵⁹, а 16 сентября их всех, общим числом 36 человек, включая женщин и детей, «поместили в одно из помещений цитадели»⁶⁰: в 4 маленькие комнатки, как впоследствии писал Шодерло⁶¹. Имущество из принадлежавших французам домов и складов было вывезено, а сами помещения — опечатаны. Слугам и челяди не позволили остаться со своими хозяевами⁶².

Репрессии коснулись и тех местных христиан, которые были приписаны к французскому консульству в качестве драгоманов и их помощников. Что это были за люди? Здесь необходимо сделать небольшое отступление.

Европейское присутствие в Халебе к концу XVIII в. значительно сократилось вследствие упадка осуществлявшейся через город транзитной торговли (в том числе иранским шелком). Места покидавших Северную Сирию европейских коммерсантов занимали купцы из числа ближневосточных христиан и иудеев. Османских немусульман не пугала сократившаяся рентабельность караванной торговли. У зимми имелись серьезные преимущества по сравнению с западными негодьями: арабский язык был для них родным или хорошо знакомым, они не нуждались в посредниках и прекрасно знали психологию своих контрагентов: как мусульман, так и европейцев⁶³. Таким образом, где-то они были готовы довольствоваться меньшей прибылью, нежели иностран-

⁵⁷ Kuroki H. Events in Aleppo During Napoleon's Expedition of Egypt. P. 264.

⁵⁸ Ibid. P. 273.

⁵⁹ Ibid. P. 264.

⁶⁰ 'Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Ḥalabī. Al-Murtād fi tā'rikh Ḥalab wā Baghdād. P. 295.

⁶¹ Kuroki H. Events in Aleppo During Napoleon's Expedition of Egypt. P. 264.

⁶² 'Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Ḥalabī. Al-Murtād fi tā'rikh Ḥalab wā Baghdād. P. 295.

⁶³ Подробнее см.: Goffman D. The Ottoman Empire and Early Modern Europe. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 90–91; Masters B. The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600–1750. New York: New York University Press, 1988. P. 60–62.



Алеппо. Дагеротип Жозефа-Филибера Жиро де Пранжи. 1843 г.
Из открытых источников

ные предприниматели, где-то за счет своих навыков им получалось повысить доходность.

По мере активизации коммерческой деятельности купцы-зимми стали чаще обращаться к европейским консулам за получением особых документов: бератов⁶⁴ и фирманов, выдававшихся соответственно драгоманам (осм. *турджуман*) и их помощникам (осм. *хизметгар*). Подавляющее большинство обладателей этих документов пользовались ими как охранными грамотами, подтверждавшими особый экстерриториальный статус в соответствии с режимом Капитуляций⁶⁵: неподсуд-

⁶⁴ В соответствии с режимом Капитуляций во второй половине XVIII в. термин *бара'а* (араб. «умение», «знание») стал обозначать патент, который наделял определенными привилегиями тех османских немусульман, кто состоял на службе в европейских консульствах. Бераты выдавались вице-консулам, драгоманам-переводчикам, охранникам, а в отдельных случаях — даже личным слугам консулов или служащим консульств. Обладатель берата — *бератлы* — не прекращал быть османским подданным, однако пользовался определенными торговыми, фискальными и юридическими преференциями, включая консульскую защиту. Привилегии распространялись на членов семьи бератлы. К берату прилагалось два фирмана для помощников бератлы. Обладатели этих фирманов — *нафар фирманлы* или *хизметгар* — также пользовались привилегиями, однако не семейными, а персональными и меньшими, чем у бератлы. Европейские консулы широко практиковали продажу бератов и фирманов крупным немусульманским торговцам и землевладельцам.

⁶⁵ Капитуляции — от *capitula* (лат. «глава») — соглашения, предоставлявшие иностранным государствам и их подданным особые права на территории Османской империи.

ность шариатским судам, право не платить *джизью*⁶⁶, пониженные таможенные ставки и ряд других привилегий. Для консулов же включение в списки на получение бератов и фирманов превратилось в высокодоходный бизнес. По имевшимся у стамбульских властей данным, в Халебе было 6 обладателей «французских» бератов и 12 — фирманов. В сентябре 1798 г. местный судья-кади отчитался в столицу, что в реальности в городе находилось 3 драгомана и 3 помощника: из остальных кто-то уже умер, кто-то проживал в Стамбуле, а некоторых просто не удалось найти⁶⁷.

Состав этого корпуса бератлы был полиэтничным: в представленном кади списке встречаются арабские, армянские и греческие имена⁶⁸. Однако действовали эти христиане с примечательной синхронностью. Узнав о нападении на Египет, «переводчики» попытались сдать свои бераты и фирманы представителям местных властей и получить от них расписки об уплате джизьи. Как отмечал Хидемицу Куроки, это был важный не столько символический, сколько формальный шаг: приняв подушную подать, османские чиновники в качестве представителей султана и исполнителей воли мусульманской общины-уммы становились «покровителями» уплативших джизью немусульман⁶⁹. Маневр не удался: почувствовав возможность наживы, местные служащие не позволили уплатить налог, вместо этого стали угрожать «бератлы» и вымогать от них взятки. «Переводчики» написали петицию в Стамбул, и в начале сентября 1798 г. халебскому кади пришел правительственный фирман; в нем требовалось проявлять мягкое обращение с «французскими» турджуман и хизметгар, в силу неопределенности их правового статуса⁷⁰.

2 сентября Османская империя официально вступила в состояние войны с Французской Республикой, и в середине месяца в Халеб пришло новое правительственное распоряжение. Бераты и фирманы «переводчиков» французского консульства требовалось аннулировать, а их обладателей — низвести до уровня обычных подданных-немусульман. Решение было компромиссным. Как отмечал Йусуф 'Аббуд, никто из этих христиан не был арестован, но их жилища были опечатаны⁷¹. Йусуф Куббе, представитель богатой маронитской семьи Халеба, сообщал, что

⁶⁶ Джизья — подушная подать, взимаемая с зимми.

⁶⁷ Kuroki H. Events in Aleppo During Napoleon's Expedition of Egypt. P. 269.

⁶⁸ Ibid. P. 277.

⁶⁹ Ibid. P. 270.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ 'Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Ḥalabī. Al-Murtād fi tā'rikh Ḥalab wā Baghdād. P. 295.

скрыться от преследований пришлось трем приписанным к французскому консульству «драгоманам»: Ханна Андрия, Антуну Гаукасу и Антуну Газзалю, их дома были опечатаны⁷². Впоследствии консул Шодерло докладывал, что аресту подвергся «бератлы» Ханна Андрия и ему удалось спастись, перейдя под шведскую протекцию⁷³, но то был отдельный случай. Также особым образом развивалась ситуация вокруг «бератлы» Йусуфа валад Крикора Фарра — богатого армянского торговца. 'Аббуд сообщал, что тот освободил свой дом от ограничений «с помощью личных связей и крупного денежного подношения»⁷⁴. Но история на этом не закончилась. Йусуфу Фарра пришлось платить снова и снова, в результате, потеряв 200 тыс. пиастров, он бежал в Горный Ливан, откуда запросил берат Дубровника⁷⁵.

Трагична оказалась судьба маронита Йусуфа Караали. Караали сам активно занимался торговлей и выступал в качестве *махзанджи* (араб. «распорядителя товарами») или *далляля* (араб. «маклера») крупнейшего европейского негодянта в регионе французского Тома Велена, причем тот, по свидетельству современников, боялся влияния и интриг своего бизнес-партнера⁷⁶. Консул Ж.-Ш. Шодерло в августе 1797 г. аттестовал Караали крайне нелицеприятно: «нет ни одного турка [мусульманина. — Т.К.], европейца или райя [немусульманина. — Т.К.] в этом городе, кто не считал бы Жозефа Караали самым опасным интриганом»⁷⁷. Напротив, проживавший в Сирии монах-капуцин, признавая, что Караали общепризнанно считался «интриганом» и «самым дерзким и самым безрассудным» человеком в Халебе⁷⁸, отдавал должное его заслугам. «Несколько раз, — писал монах, — он использовал свое влияние и свой кошелек для того, чтобы вызволять из тюрьмы задолжавших христиан, либо других, которых спасал от того, чтобы быть раздавленными [традиционный способ казни. — Т.К.]; защищал вдов и сирот от тирании турок»⁷⁹. Об одном

⁷² Цит. по: Momdjian Maran. The Levantine Merchant Consuls of Aleppo; The Commercial Elites 1750–1850. A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in History. Los Angeles: University of California, 2017. P. 92.

⁷³ Kuroki H. Events in Aleppo During Napoleon's Expedition of Egypt. P. 269.

⁷⁴ 'Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Ḥalabī. Al-Murtād fi tā'rikh Ḥalab wā Baghdād. P. 295.

⁷⁵ Kuroki H. Events in Aleppo During Napoleon's Expedition of Egypt. P. 269.

⁷⁶ Heyberger B. Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique. Rome: École Française de Rome, 1994. P. 129.

⁷⁷ Kuroki H. Events in Aleppo During Napoleon's Expedition of Egypt. P. 272.

⁷⁸ Heyberger B. Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique. P. 128.

⁷⁹ Ibid.

из таких случаев поведал 'Абдаллах Трад. Караали, которого бейрутский летописец назвал «человеком красноречивым и сведущим»⁸⁰, не побоялся заступиться перед Ахмад-пашой аль-Джаззаром за томившихся в заключении православных бейрутских купцов и добился их освобождения за выкуп⁸¹.

Йусуф Караали считался человеком, способным, благодаря своим связям и деньгам, назначать и смещать пашей и глав таможен: «ему удалось все, что он ни предпринимал»⁸². Впрочем, неудача постигла маронита, когда в 1797 г. он деятельно включился в противостояние между Тома Веленом и мухассылем Ибрахимом Каттар-агаси⁸³. Причиной конфликта стал размер таможенных платежей; вопрос мог быть разрешен только на правительственном уровне. Йусуф Караали провел несколько месяцев в Стамбуле, встречаясь с влиятельными лицами и раздавая взятки в безуспешных попытках добиться отставки мухассыля⁸⁴. В этой борьбе семейство Каттар-агаси вышло победителем, но своих врагов не простило и не забыло.

Возможность отомстить предоставилась с известиями о французском вторжении. Каттар-агаси (он стал к тому времени пашой и наместником Дамасской провинции, а в сентябре 1798 г. — и главнокомандующим концентрировавшимися в Сирии османскими силами) и его сын Мухаммад, сменивший отца на посту халебского мухассыля, добились издания нескольких правительственных фирманов, предписывавших конфисковать деньги и имущество Тома Велена. В конце ноября 1798 г. и в январе 1799 г. Велен вместе с некоторыми другими французскими торговцами был подвергнут пыткам, допрошен был и Йусуф Караали⁸⁵. Выданный марониту испанским консульством берат был аннулирован, сам махзанджи — арестован, его имущество — конфисковано, дом — опечатан, а его записи — отправлены в Стамбул⁸⁶. Опальный христианин превратился в легкую жертву. После допросов его перевели в казармы, где располагалась орта (осман. «рота») шейха Бубакра, и тот под обещания «походатайствовать

⁸⁰ Трад Абдаллах. Краткая история епископов. С. 180.

⁸¹ Там же. С. 176.

⁸² Heyberger B. Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique. P. 128.

⁸³ О биографии последнего см.: Bodman H. Political Factions in Aleppo. P. 38–40.

⁸⁴ 'Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Ḥalabī. Al-Murtād fī tā'rikh Ḥalab wā Baghdād. P. 298; Heyberger B. Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique. P. 129.

⁸⁵ Kuroki H. Events in Aleppo During Napoleon's Expedition of Egypt. P. 265–266.

⁸⁶ 'Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Ḥalabī. Al-Murtād fī tā'rikh Ḥalab wā Baghdād. P. 298.

в Порте о фирмане на помилование»⁸⁷ выманил у Караали оставшиеся запрятанные средства. Маронит со дня на день ожидал, что из Стамбула поступит указание «освободить его и помиловать»⁸⁸. Действительно, 6 февраля в Халеб пришел очередной фирман, в котором требовалось провести повторное расследование относительно собственности французских подданных. Тома Велен и еще один негоциант были вновь подвергнуты истязаниям⁸⁹. Караали же было приказано казнить.

Йусуф Караали стал единственным, потерявшим жизнь в ходе антифранцузских репрессий в Халебе, и его смерть потрясла единоверцев. Дополнительный драматизм казни придали дата ее проведения: первого числа священного для мусульман месяца Рамадан, — и то, как она была обставлена. Йусуф 'Аббуд в красках описал это событие. В день казни Караали вызвали из темницы и «сказали: “Ступай домой, отдохни!” Передали его четверым жестокосердным людям лютого нрава, и после того как они вывели его из дома шейха Бубакра и довели до аль-'Аркуба⁹⁰, ему объявили, что его убьют. Он посулил им деньги, они не согласились. И, не промедлив ни минуты и не дав ему подготовиться к грядущей встрече с вечностью, один из них выстрелил в него, а другой — отрубил ему голову. Они сняли с него одежду вплоть до рубашки, а самого его бросили собакам, которые пожирали его мясо. На следующий день по полудни пришло разрешение забрать обглоданные псами кости»⁹¹. Так закончилась жизнь Йусуфа Караали, в которой, как философски написал монах-капуцин, «на протяжении примерно 20 лет были перемешаны добро и зло, надежда и страх»⁹².

Больше повезло халебским христианам, состоявшим под защитой Голландии и Венеции — стран, попавших под власть Франции. В феврале 1799 г. Порта приказала покинуть Халеб подданным Батавской республики⁹³, связанным же с голландским консульством местным христианам было велено лишь сдать бераты и фирманы и начать платить джизью⁹⁴. В марте 1799 г. аналогичное решение было принято в отношении шести драгоманов и де-

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Kuroki H. Events in Aleppo During Napoleon's Expedition of Egypt. P. 266.

⁹⁰ Квартал на северо-востоке Халеба.

⁹¹ 'Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Ḥalabī. Al-Murtād fī tā'rikh Ḥalab wā Baghdād. P. 298–299.

⁹² Heyberger B. Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique. P. 129.

⁹³ Батавская республика — официальное название нидерландской Республики Соединенных провинций во время ее оккупации Францией между 1795 и 1806 гг.

⁹⁴ 'Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Ḥalabī. Al-Murtād fī tā'rikh Ḥalab wā Baghdād. P. 299.

сйти их помощников, приписанных к консульству Венеции⁹⁵, двумя годами ранее оккупированной войсками Наполеона. Счастливые столь мягким исходом бывшие бератлы, как отмечал летописец, «после полного страха получили успокоение, и выдали им письма и свидетельства о том, что они мирные люди и не вмешиваются они ни во что, что касается франков»⁹⁶.

В начале января 1799 г. власти приступили к распродаже с торгов опечатанного имущества французов и «переводчиков». Возможностью скупить за бесценок дома и товары воспользовались османские чиновники, мусульманские богословы и «некоторые другие мусульмане», в числе которых Йусуф 'Аббуд акцентировал внимание на выходцах из Палестины (Балистан)⁹⁷. При этом, подчеркивал христианский летописец, «в этих торгах не участвовал ни один (местный) христианин, ни франк, ни еврей и никто другой, поскольку они были запретными с точки зрения любого закона»⁹⁸. Остается лишь предполагать: было ли это сделано из чувства межобщинной солидарности либо представители меньшинств боялись, что несправедливо полученную собственность когда-нибудь придется возвращать настоящим владельцам, в то время как мусульманская знать ощущала себя более защищенной?

Описывая репрессии против восточнохристианских торговцев, связанных с Францией и ее европейскими сателлитами, следует отметить, что остальных негоциантов-зимми правительственные санкции не коснулись, они вели свои операции как прежде. Крупнейшие христианские предприниматели Халеба из кланов Куббе (марониты) и Балит (армяне), находившиеся под протекцией османских властей, не испытывали никаких препятствий в торговых операциях, то же самое относилось и к христианским купцам, приписанным к австрийскому консульству⁹⁹. Упомянутый выше Йусуф Куббе в письме от 29 сентября 1798 г. отмечал благополучную доставку груза зерна паше Бейлана¹⁰⁰.

Однако христианским торговцам, проживавшим в пределах Сайдского пашалыка, пришлось тяжелее. Горный Ливан и прилегавшие области Сирии не могли в полной мере обеспечивать свои потребности в продовольствии и зависели от его внешних поставок, в основном из Долины Нила. Современники отмечали «озабоченность» Ахмад-паши аль-Джаз-

⁹⁵ Kuroki H. Events in Aleppo During Napoleon's Expedition of Egypt. P. 270.

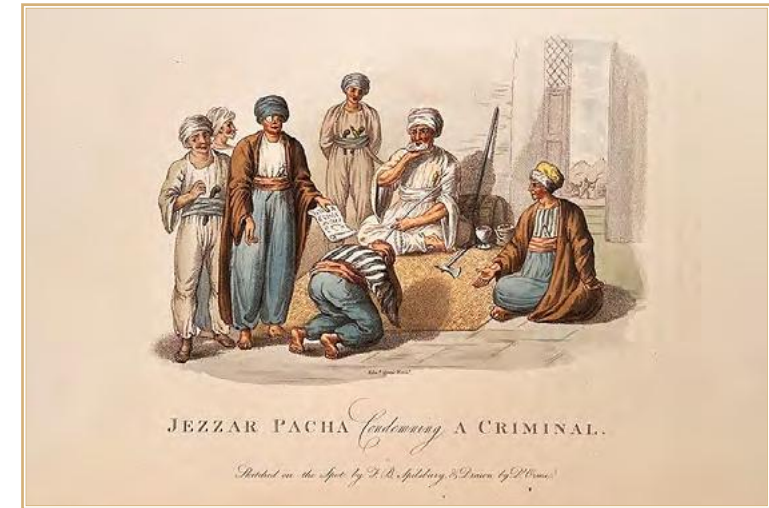
⁹⁶ 'Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Ḥalabī. Al-Murtād fī tā'rikh Ḥalab wā Baghdād. P. 299–300.

⁹⁷ Ibid. P. 296.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Momdžian Maran. The Levantine Merchant Consuls of Aleppo. P. 147.

¹⁰⁰ Ibid. P. 56.



Джаззар-паша осуждает преступника. Художник Фрэнсис Б. Спилсбери. 1799 г. Из книги «Живописные пейзажи Святой Земли и Сирии, описанные во время кампаний 1799 и 1800 гг.» Лондон: Edward Orme, 1803 г. Из открытых источников

зара состоянием морской торговли после вторжения французов в Египет¹⁰¹. Правитель, спеша пополнить складские запасы, начал принудительно скупать зерно по ценам ниже рыночных. Абдаллах Трад жаловался, что рис при изъятии записывали по 70 пиастров вместо 100, и в дальнейшем оставшиеся 30% стоимости компенсировали только мусульманским торговцам. «Христиан же обобрали», — сетовал летописец¹⁰². Ливанский монах-шувайрит¹⁰³ Ханания аль-Мунаййир, сгущая краски, не сообщал даже о частичной выплате христианским купцам за изъятый рис, а также за пшеницу, «из-за чего они потеряли большие деньги»¹⁰⁴. Кроме того, Ханания, проявляя неординарную для духовного лица осведомленность, упомянул, что у торговцев Бейрута были конфискованы 35 ратлей¹⁰⁵ шелка, из которых было продано не менее 24 ратлей¹⁰⁶.

¹⁰¹ Al-Munayyir Ḥanāniyā. Kitāb al-ḥūrī Ḥanāniyā Al-Munayyir ḥuṭī [Писание многогрешного священника Ханании аль-Мунаййира] // Tārīḥ Aḥmad bāshā al-Jazzār [История Ахмад-паши аль-Джаззара]. Bayrūt: Maktabat Anṭūn, 1955. P. 351–516.

¹⁰² Трад Абдаллах. Краткая история епископов. С. 180.

¹⁰³ Братство шувайритов — греко-католический орден базилиан (василиан) Св. Иоанна Крестителя (лат. Ordo Basilianus Sancti Johannis Baptistae Melkitarum). Основан в 1712 г. в селении Шувайр в Горном Ливане. Признан Ватиканом в 1757 г.

¹⁰⁴ Al-Munayyir Ḥanāniyā. Kitāb al-ḥūrī Ḥanāniyā Al-Munayyir. P. 465.

¹⁰⁵ Ратль — исламская объемно-весовая мерная единица, в зависимости от места и эпохи равнялся от 406 до 449,28 г.

¹⁰⁶ Al-Munayyir Ḥanāniyā. Kitāb al-ḥūrī Ḥanāniyā Al-Munayyir. P. 465.

Проведя реквизиции, Ахмад-паша, руководствуясь соображениями безопасности, а возможно и желая взвинтить цены на скопившееся на его складах зерно, распорядился запретить любое сообщение с оккупированными французами территориями¹⁰⁷. «Из-за этого поднялись цены на египетские товары, такие как рис, ткани, сахар и кофе», — сообщал летописец¹⁰⁸. Приказ соблюдался строго. Двух христианских торговцев из Акки — Антуна Загиба и Ханну 'Атыйя, прибывших в конце августа 1798 г. к аль-Джаззару вместе с французским комиссаром Бовуазеном, паша приказал арестовать, а их товары конфисковать¹⁰⁹. Впоследствии оба были казнены¹¹⁰.

Подведем первые итоги. Известия о вторжении западной армии в соседнюю Египетскую провинцию не породили в Сирии волны христианских погромов. Серьезные волнения имели место только в Бейруте и Иерусалиме. В первом случае они стали следствием незажившей исторической раны: случившейся за четверть века до того кровопролитной осады и последовавшей оккупации российскими войсками. Иерусалим же являлся не только наиболее близким к египетской границе крупным городом, но и местом сосредоточения европейских монахов, в которых местные мусульмане увидели потенциальную «пятую колонну». В обоих случаях последствия оказались не столь трагичными, как могли бы. Христианам Бейрута пришлось выселиться из города, оставив свои дома и часть имущества, однако хроники не фиксируют случившихся убийств или физического насилия. В Иерусалиме монахам довелось пережить несколько неприятных часов обыска обитателей, страха перед мусульманской толпой, а потом — три с лишним месяца пребывания в Храме Гроба Господня. При этом также обошлось без кровопролития. В Халебе части денег и имущества лишилась небольшая группа купцов, подвизавшихся

¹⁰⁷ *Трад Абдаллах*. Краткая история епископов. С. 181.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ *El-Turk N. Histoire de l'expédition française en Égypte / Publiée et traduite par M. Desgranges aîné*. P.: Impr. royale, 1839. P. 60; *al-Turk Niqūlā ibn Yūsuf. Dhikr tamalluk d'jumhūr al-Faransāwīyya al-aqtār al-Miṣriyya wa-l-bilād al-Shāmiyya*. P.: Impr. royale, 1839. P. 51–52.

¹¹⁰ *Turk Nicolas. Chronique d'Égypte, 1798–1804 / éd. et tr. Par Gaston Wiet*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1950; *al-Turk Niqūlā ibn Yūsuf. Mudhakirāt Niqūlā al-Turk*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1950. P. 34.

при французском консульстве, а один из них — Йусуф Караали — оплатился жизнью за свою неумную энергию и бесстрашный авантюризм. Также в Акке были арестованы два христианских торговца, сопровождавших эмиссара Бонапарта к Джаззар-паше. В остальных городах и поселках Большой Сирии, включая Дамаск, значительных волнений не произошло, по крайней мере, нам о них не известно. Основанный на принципах шариата религиозный мир соблюдался османскими властями практически безукоризненно.

Межконфессиональные отношения в период французского вторжения в Сирию. Весна 1799 г.

Раздробленная Сирия представлялась Бонапарту легкой добычей. За несколько недель он рассчитывал овладеть всей ее территорией, включая города побережья, Халеб, Дамаск и Иерусалим. Особые планы у французского полководца были на местные этноконфессиональные меньшинства: в частности, он предполагал «вооружить христиан Сирии, поднять восстание друзов и маронитов, а затем действовать сообразно обстоятельствам»¹¹¹. Это позволило бы, по планам Наполеона, пополнить армию «18 000 друзов, маронитов и других сирийцев»¹¹². Однако, как признался генерал-аншеф, «ход событий опроверг его расчеты»¹¹³.

В середине февраля 1799 г. французские части общим числом около 13 тыс. солдат пересекли Синайскую пустыню и захватили основной форпост на границе Египта и Сирии: крепость Эль-Ариш. 24 февраля 1799 г. войска Наполеона подошли к Газе и на следующий день заняли город. Узнав, что война докатилась до Сирии, мусульмане Иерусалима прибегли к уже испытанному средству: 26 февраля поместили местных христиан под стражу в храм Воскресения Господня¹¹⁴. На этот раз монахи и священники остались на свободе, под арест же попало около тысячи мирян¹¹⁵: «молодых и стариков, исключая жен и детей»¹¹⁶; как уточнял позднее Неофит Кипрский: 600 православных, 300 католиков

¹¹¹ *Бонапарт Наполеон*. Кампания в Египте и Сирии (1798–1799 гг.) // О военном искусстве. Избранные произведения. М.: ЭКСМО, 2003. С. 579.

¹¹² Там же. С. 580.

¹¹³ Там же.

¹¹⁴ *Максим Симский*. Продолжение истории патриархов. С. 88.

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ *Неофит Кипрский*. Рассказ Неофита Кипрского. С. 30.

и 80 армян. Столь много их оказалось потому, что приближались Пасхальные дни и были задержаны христианские паломники, вызывавшие особое подозрение¹¹⁷. В архивах шариатского суда Иерусалима сохранился документ о помещении 6 марта 1799 г. (29 рамадана 1213 г. Х) в этот же храм 52 монахов из Иерусалима, Вифлеема и Рамлы¹¹⁸, впрочем, христианские источники об этом не упоминают.

Храму Воскресения Господня было не привыкать к роли странно-приимного дома: пилигримы размещались в его стенах на протяжении столетий. Максим Симский, привычно сгущая краски, писал, что паломники «подпали безумному нападению диких зверей, их содержали под стражею с намерением убить их бесчеловечным и диким образом»¹¹⁹. Однако действительность оказалась не столь драматична. Заложники находились в Храме Гроба Господня «свыше 75 дней»¹²⁰, в течение которых им поставляли продовольствие монахи всех трех конгрегаций¹²¹. Помощь раздавали избирательно: каждый монастырь кормил своих единоверцев. Столь долгое пребывание в Храме, видимо, более тяготило монахов, нежели пилигримов, привычных к долгому и неторопливому паломничеству: восточные христиане совершали поклонение месяцами, а среднее время нахождения европейцев в Святой земле в конце XVIII в. составляло около полугода¹²². В середине мая, в канун или во время отступления французов из-под Акки, архиереям удалось договориться с властями и, «заплатив большие деньги», вывести затворников «из священной темницы»¹²³.

В качестве сравнения посмотрим на то, что происходило в эти месяцы с иерусалимской иудейской общиной. Географ Иосиф Шварц (1804–1865), в 1833 г. переселившийся из Баварии в Иерусалим, писал, что весной 1799 г. среди местных евреев разнесся слух, что мусульмане обвиняют их в сношениях с Бонапартом и собираются перебить¹²⁴.

¹¹⁷ К концу XVIII в. на фоне распространения секуляризма и войн против революционной Франции число европейских пилигримов упало, однако восточные христиане продолжали массово прибывать в Святой город на Пасху (*Asali K.J. Jerusalem under the Ottomans*. P. 221).

¹¹⁸ *Mannā Ādel. The Sijill as Source for the Study of Palestine*. P. 359.

¹¹⁹ Максим Симский. Продолжение истории патриархов. С. 88.

¹²⁰ Там же. С. 89.

¹²¹ *Неофит Кипрский*. Рассказ Неофита Кипрского. С. 30.

¹²² *Asali K.J. Jerusalem under the Ottomans*. P. 221.

¹²³ Максим Симский. Продолжение истории патриархов. С. 89.

¹²⁴ *Schwartz J. Descriptive Geography and Brief Historical Sketch of Palestine*. Transl. by Isaak Leeser. Philadelphia: A. Hart, 1850. P. 374.

Еврейский историк Исаак Ривкинд собрал жалобы иерусалимских иудеев, опасавшихся в эти дни за сохранность своих жизней, имущества и «непорочность дочерей израилевых». В городе ожидали вторжения французов, взлетели цены, мусульманские кредиторы потребовали от евреев возврата долгов. Чтобы собрать требуемую сумму, общине пришлось поднять внутренние сборы, обложить пошлинами раввинов (от чего те были прежде освобождены), продавать посеребренные *мэили* (покровы для свитков Торы) и даже собственные одежды¹²⁵. Доказывая свою лояльность, возглавлявшие общину рабби Йом Тов Альгази и рабби Мордехай Меюхас провели молитвенное стояние единоверцев у Стены Плача, в ходе которого иудеи просили Бога защитить город от надвигавшейся французской армии. Молебствиями раввины не ограничились и вызвались помочь властям подготовить Иерусалим к обороне. Сотни евреев приняли участие в возведении укреплений вокруг городской цитадели, причем седовласый рабби Мордехай с лопатой в руках подавал единоверцам пример. По сведениям, полученным Иосифом Шварцем, своим усердием иерусалимские евреи заслужили благодарность и уважение местных мусульман¹²⁶. Впрочем, общий долг общины, составлявший в 1797 г. 50 тыс. пиастров, к началу XIX в. вырос до 200 тыс.¹²⁷

Как видим, иудейская община Иерусалима заняла более активную позицию по сравнению с христианскими, проявив высокую степень адаптивности и изобретательности. Почему православные, католические или армянские иерархи не попытались словом и делом доказать лояльность султану? Почему церковные пастыри не мобилизовали единоверцев на общие молитвы и фортификационные работы, а вместо этого предпочли договариваться с иерусалимскими властями напрямую? Не потому ли, поскольку не были уверены, что паства проявит требуемые пыл и рвение?! Впрочем, мы увидим, что иерусалимские власти нашли способ использовать местных христиан даже более эффективно, чем на строительстве укреплений.

2 марта 1799 г. разъезды французской армии оказались в трех милях от Иерусалима. Наполеон рассматривал возможность занять Священ-

¹²⁵ *Rivkind I. Separate Pages (Documents on the History of the Jewish Settlement in Palestine in the Eighteenth and the Nineteenth Centuries) // Yerushalayim (Collection of Papers in Memory of Abraham Moses Lunz), Jerusalem, 1929. P. 111–178. Цит. по: Lieber Sh. Mystics and Missionaries. The Jews in Palestine, 1799–1840. Salt Lake City: University of Utah press, 1992. P. 12.*

¹²⁶ *Schwartz J. Descriptive Geography*. P. 374.

¹²⁷ *Lieber Sh. Mystics and Missionaries*. P. 12.



Стена Плача, Иерусалим. Художник Густав Бауэрфайнд. 1887 г.
Из открытых источников

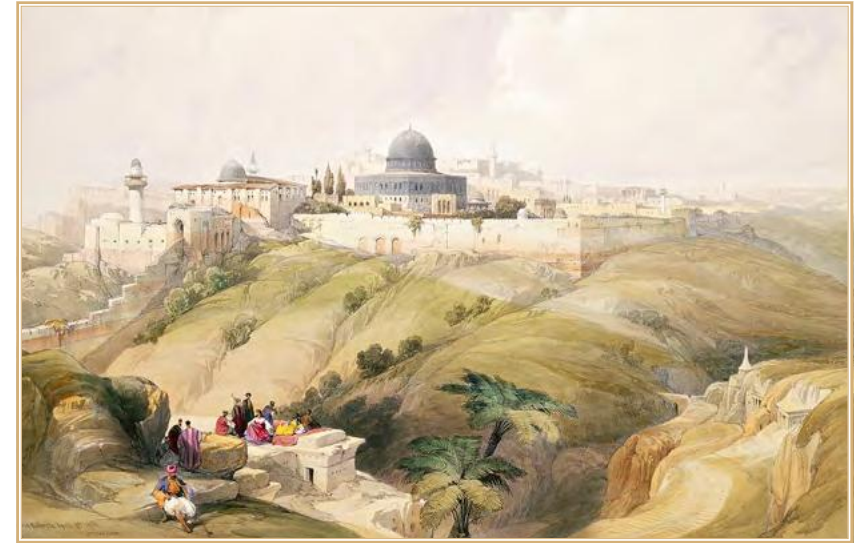
ный город, там он рассчитывал «завербовать значительное количество христиан и найти важные для армии ресурсы»¹²⁸. Его солдаты были также воодушевлены возможностью лицезреть Святые места. «Вся армия была охвачена праздничным настроением в связи с предстоящим вступлением в этот столь знаменитый Иерусалим, — вспоминал Бонапарт, — несколько старых солдат, воспитанных в семинариях, распевали духовные гимны и “Плач Иеремии”, которые можно слышать на Святой неделе в церквах Европы... Армия была охвачена жгучим желанием увидеть поскорей Голгофу, гроб Господень, плато Соломонова храма; она испытала чувство горечи, получив приказ повернуть»¹²⁹.

Отказаться от захвата Святого города Наполеона заставили военно-тактические соображения, и он продолжил путь на север вдоль побережья. На следующий день французские передовые отряды подошли к Яффе, и 7 марта начался ее решающий штурм. В периметр стен атакующие ворвались через пролом со стороны христианского квартала¹³⁰, который стал одним из наиболее пострадавших городских районов. Устроенная захватчиками резня была неопишуемой, став потрясением

¹²⁸ Бонапарт Наполеон. Кампания в Египте и Сирии. С. 591.

¹²⁹ Там же. С. 591–592.

¹³⁰ *al-Shihābī 'amīr Haydar Aḥmad*. Lubnān fī 'ahd al-'umārā' al-Shihābīyīn [Ливан в эпоху эмиров Шихабов]. Baḡūt, 1969. Т. 2. Р. 257.



Иерусалим, 9 апреля 1839 г. Художник Луи Гар (1806–1885).
Иллюстрация из издания «Святая Земля» Т. 1. Л. 16.
Из открытых источников

для сохранявших человеколюбие участников экспедиции. Врач Этьен-Луи Малю вспоминал: «Солдаты разрубали на куски мужчин и женщин, молодых и старых, христиан и турок [мусульман. — Т.К.]. Все живые существа становились жертвами их жестокости»¹³¹. Шокирующие подробности зверств, описанных Малю, мы не считаем возможным приводить в этой статье. Через несколько дней после штурма выживших горожан заставили собирать валявшиеся на улицах и в домах тела убитых и хоронить их. Также их обязали выплатить огромную контрибуцию в 175 тыс. ливров¹³². Город опустел: из 7–8 тыс. жителей к 1800 г. в Яффе осталось 1–1,5 тыс. человек¹³³. Из числа уцелевших видных христиан и мусульман Наполеон распорядился собрать марионеточный орган самоуправления — диван из 7 человек¹³⁴.

Яффа находилась всего в 33 милях от Иерусалима, и вести оттуда достигали Святого города в тот же или на следующий день. 9 марта 1799 г.

¹³¹ *Malus E.-L.* L'Agenda de Malus. Souvenirs de l'expédition d'Égypte 1798–1801 Paris: H. Champion, 1892. P. 135f.

¹³² *Bernoyer F.* Avec Bonaparte en Egypte et en Syrie 1798–1800 / ed. C. Tortel. Abbeville, 1976. P. 143.

¹³³ *Kark R.* Ottoman Jaffa: From Ruin to Central City in Palestine // The History and Archaeology of Jaffa 1 / ed. Martin Peilstöcker and Aaron A. Burke. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press, 2011. P. 132.

¹³⁴ *Jonquière C. de la.* L'Expédition d'Égypte. Paris: Henri Charles-Lavauzelle, 1899. Т. IV. P. 282.

Бонапарт направил послание «шейхам, улама¹³⁵ и коменданту Иерусалима». В письме генерал-аншеф призывал горожан покориться французской армии, причем называл себя «другом мусульман»¹³⁶. На следующий день 10 марта в ставку Наполеона прибыла делегация христиан Иерусалима, отправленная мутасаллимом Исмаил-пашой то ли в ответ на это письмо, то ли после получения информации о падении Яффы. Христиане «умоляли спасти их» и изложили угрозу иерусалимских властей «перерезать их, прежде чем оставить город и перейти Иордан». С другой стороны, если французы не двинутся на Иерусалим, мутасаллим обещал «освободить и охранять христиан, ни в чем не помогать Джеззару, а после взятия Акры подчиниться победителю»¹³⁷. Бонапарт не стал отвергать столь соблазнительное предложение. «Это было выгодно, — писал он. — Это значило не отказаться от посещения Иерусалима, а отложить его на неделю или две!»¹³⁸ Иерусалимские власти сдержали обещание: никаких репрессий в отношении христиан до конца войны не было.

Ситуация, похожая на иерусалимскую, наблюдалась и в некоторых других районах Внутренней Сирии, вплоть до Заиордания. Посетившие в 1818 г. Эль-Карак английские офицеры Чарлз Леонард Ирби и Джеймс Мангас сообщали, что во время французского нашествия 1799 г. мусульмане собирались разоружить местных христиан и изгнать их из города, чему воспрепятствовал правивший Эль-Карак шейх¹³⁹.

Если в Иерусалиме христиане отделались испугом, то в соседней Рамле, городке с населением примерно в 1 тыс. человек¹⁴⁰, события развивались более драматично. Максим Симский сообщал, что 9 марта 1799 г. мусульмане из окрестностей Иерусалима ворвались в Рамлу и разграбили дома христиан: православных и униатов. Очевидно, основ-

¹³⁵ Улама (ед. ч. 'алим) — мусульманские богословы и судьи, хранители исламской традиции, блюстители шариата.

¹³⁶ *Napoléon. Correspondance de Napoléon Ier.* Т. 5. Paris: Henri Plon, J. Dumain, 1860. P. 458.

¹³⁷ *Бонапарт Наполеон.* Кампания в Египте и Сирии. С. 598.

¹³⁸ Там же.

¹³⁹ *Irby C.L., James M. Travels in Egypt and Nubia, Syria, and the Holy Land, Including a Journey Round the Dead Sea, and through the Country East of the Jordan.* London: John Murray, 1852. P. 112.

¹⁴⁰ *Cohen A. Ottoman Rule and the Re-Emergence of the Coast of Palestine // Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée.* No. 39. 1985. P. 166. Про Рамлу Наполеон написал, что все ее население — христианское (*Бонапарт Наполеон.* Кампания в Египте и Сирии. С. 592), однако мусульмане и в конце XVI в., и в начале XIX в. составляли там большинство жителей (*Панченко К.А.* Ближневосточное Православие под османским владычеством. С. 140–141).

ными участниками погрома стали не только воинственные феллахи из окрестных деревень, но и жители соседнего гористого района с центрами в Наблусе и Дженине. После атаки мужчины-христиане, оставив свои семьи, бежали из Рамлы, в том числе в занятую французами Яффу. При вторичном нападении на город около двухсот христианок с детьми были захвачены в плен мусульманами, их выкупили святогробцы и поселили в женском монастыре святых Федоров¹⁴¹. Во время погрома была сожжена церковь Георгия Победоносца, убиты священник и свечник-церковнослужитель¹⁴². Христиане решились вернуться в Рамлу лишь несколько лет спустя, храм был восстановлен в 1817 г.

За рамками повествования архимандрита остались обстоятельства, которые позволяют видеть в действиях мусульман нечто большее, нежели желание ограбить беззащитных христиан. За неделю до первого нападения через Рамлу прошла французская армия. Командующий инженерной бригадой Ж.-Ф. Детруа (1771–1799) зафиксировал в дневнике, что навстречу французам высыпали «христианские женщины города... Они все, а также их дети демонстрировали огромную радость от нашей встречи»¹⁴³. О теплом приеме французов жителями Рамлы писал и картограф Пьер Жакотен (1765–1827)¹⁴⁴. Сам Бонапарт вступил в Рамлу на следующий день, осмотрел местные достопримечательности и провел ночь в францисканском монастыре Св. Никодима и Св. Иосифа Аримафейского. Продемонстрированная христианами Рамлы поддержка захватчиков стала для мусульман знаком нелояльности и поводом наказать зимми: скорее всего, обложить их контрибуцией. После этого мужчины-христиане и сочли за благо уехать на время из города, спасая остатки денег и ценностей от новых поборов. Не обнаружив глав семейств, вооруженные феллахи и горцы захватили их жен и продали их за выкуп монахам-святогробцам.

Наказание христиан Рамлы, очевидно, было частью джихада, объединившего мусульман Наблуса. Мутасаллим санджака Дженин шейх Йусуф Джарар написал патриотическую поэму, призывавшую единоверцев сплотиться перед лицом нашествия, вести о котором вызывали «на глазах слезы, а в сердце — пламя»¹⁴⁵. «Миллет (нация) неверных атакует нас, на-

¹⁴¹ *Максим Симский.* Продолжение истории патриархов. С. 88.

¹⁴² Там же.

¹⁴³ *Jonquière C. de la. L'Expédition en Egypte.* Т. IV. P. 237.

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ *Doumani Beshara. Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700–1900.* Berkeley: University of California press, 1995. P. 17.

мереваясь разрушить наши мечети!» — провозглашал шейх Йусуф, взывая к правоверным мусульманам. Его призыв оказался услышан. 15 марта объединенные силы шейхов Наблуса в количестве 4 тыс. человек при поддержке 1 тыс. мамлюков встретились с наполеоновскими войсками в окрестностях Хан-Какун. Французы одержали победу, но преследовать отступивших в горы наблусцев им не удалось. Область оставалась под контролем шейхов до конца Сирийской экспедиции.

Йусуф Джарар был не единственным сирийцем, кто пытался разжечь пламя джихада в сердцах мусульман. Шейх Муса аль-Халиди (1767–1832) — алим из влиятельной иерусалимской семьи, к 1799 г. выслужившийся до должности кади аскера¹⁴⁶ Анатолии, прислал мусульманам Палестины прокламацию, призывавшую их на борьбу с Бонапартом¹⁴⁷. Позднее его соотечественник, известный иерусалимский суфий Мухаммад ибн Будайр (1747–1805), сочинил поэму, прославлявшую подвиг аль-Джаззара в борьбе с Наполеоном¹⁴⁸. Сохранилось обращение в Порту шейхов Палестины на основе перехваченного ими «письма Бонапарта», явной османской фальшивки. Провокация достигла своей цели. Арабские шейхи с ужасом сообщали, что, оказываясь, подлинной целью французского командования было перебить жителей Египта, похитить их имущество, а их детей — обратить в рабство. Судя по контексту, шейхи писали в Стамбул в дни осады Акки, поскольку, как говорилось в письме, пока город держался, Бонапарт намеревался ублажать бдительность правоверных своими сладкими лживыми речами. После же взятия крепости он якобы собирался натравить одних мусульман на других, дабы истребить их полностью. Конечной же целью его нашествия являлся Хиджаз, со священными городами Мекки и Медины, где французы собирались сотворить столь же ужасные вещи, что в Египте и Палестине¹⁴⁹.

Разжигая пламя ненависти к французским захватчикам, османские власти одновременно стремились не допустить межконфессиональных столкновений и погромов своих подданных-христиан. В сохранивших-

¹⁴⁶ Кади аскер — верховный судья по военным и религиозным делам. С конца XV в. судебными вопросами в европейской части Османской империи ведал кади аскер Румелии, в азиатско-африканской — кади аскер Анатолии.

¹⁴⁷ *Asali K.J. Jerusalem under the Ottomans. P. 222.*

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ Документ сохранился в Национальной библиотеке имени святых Кирилла и Мефодия в Софии. Цит. по: *Ze'evi Dror. Ottoman Intelligence Gathering During Napoleon's Invasion of Egypt and Palestine // The Ottoman Middle East. Studies in Honor of Amnon Cohen / ed. Eyal Ginio and Elie Podeh. Leiden: Brill, 2014. P. 52.*

ся записях (сиджиллат) шариатского суда Иерусалима содержится ряд однотипных фирманов и других правительственных указов, касавшихся сирийских немусульман. Как османские столичные, так и провинциальные власти требовали от должностных лиц проявлять к зимми должное отношение, «поскольку покуда они платят джизью и не проявляют признаков измены, они сами и их монастыри должны быть защищены от народных притеснений»¹⁵⁰. Бейрутский летописец также отмечал веротерпимое отношение к христианам Ахмад-паши аль-Джаззара, в начале 1799 г. получившего в придачу к Сайдскому эялету наместничества в Тарабулусе и Дамаске. «Аль-Джаззар, — писал Абдаллах Трад, — ... будучи правителем Дамаска, Иерусалима и земель, относящихся к нему, а также владетелем Акки, Яффы, Сайды, Бейрута и принадлежавших им земель, не переставал направлять приказы во все концы и побуждал мусульман не притеснять христиан, подданных государя нашего Султана. Он пригрозил, что отомстит каждому, кто обидит христианина»¹⁵¹. «За это благое дело, — добавил православный хронист, — Всевышний вознаградил его победой над франками»¹⁵².

Меры предосторожности против потенциальной «пятой колонны» аль-Джаззар предпринял, только когда 20 марта французская армия подошла к Акке, где находилась его резиденция. В эти дни в городе оказался рабби Нахман (1772–1810), основатель брацлавского хасидизма, он пробирался на родину после сорвавшегося из-за войны паломничества. Рабби вспоминал, что 17 марта паша объявил, что «остается лишь два часа для тех, кто не может носить оружие, чтобы покинуть город морским путем, так как ворота уже были закрыты, и единственный выход оставался в сторону моря, а те, кто не уйдет, будут зарезаны мусульманами, поскольку те должны подготовить город к обороне и собираются перебить всех [нонкомбатантов], оставшихся внутри [стен]»¹⁵³. Приказ этот, завершал рабби Нахман, породил среди немусульман панику, поднялся страшный шум¹⁵⁴. До войны Акка была городом с преимущественно христианским населением, а зимми, согласно шариату, не имели права носить оружие. Одномоментно погрузиться на корабли они не могли, да и стоявшие в городской гавани суда были способны принять на борт максимум несколько сотен человек. Сирийские хроники не сообщают

¹⁵⁰ *Mannā Ādel. The Sijill as Source for the Study of Palestine P. 358.*

¹⁵¹ *Трад Абдаллах. Краткая история епископов. С. 181–182.*

¹⁵² Там же. С. 182.

¹⁵³ Цит. по: *Schur N. Napoleon in the Holy Land. London: Greenhill books, 1999. P. 82–83.*

¹⁵⁴ *Ibid.*



Рынок в Акке. Художник Фрэнсис Б. Спилсбери. 1799 г.

Из книги «Живописные пейзажи Святой Земли и Сирии, описанные во время кампаний 1799 и 1800 гг.» Лондон: Edward Orme, 1803 г.

Из открытых источников

о последовавшей резне немусульман Акки, так что очевидно, что аль-Джаззар не стал сразу приводить свою угрозу в действие. Казни, если верить французским источникам, прошли только 30 марта, когда по подозрению в симпатиях к интервентам паша приказал убить около ста проживавших в городе христиан¹⁵⁵. Их тела были распиханы по ящикам от кофе и риса и выброшены в море. Часть ящиков волны вынесли обратно на берег¹⁵⁶. Мы можем лишь предполагать, насколько эта массовая казнь была методом устрашения христиан Акки, а насколько — попыткой предотвратить реально зреющую измену.

В дни осады Акки нелегко пришлось и христианам Дамаска. Враждебность местных мусульман стала нарастать с момента появления известий о французском вторжении в Египет¹⁵⁷ и достигла пика весной 1799 г. «Христиане подверглись тяжелым испытаниям, — жаловался дамасский летописец, — их дома были разграблены и им был причинен большой ущерб, однако Божьим промыслом все уладилось»¹⁵⁸. Главная опасность для зимми исходила от местных бандитов, попытавшихся

¹⁵⁵ В рапорте Директории Наполеон докладывал о двухстах казненных аль-Джаззаром христианах Акки (*Jonquière C. de la. L'Expédition d'Égypte. T. IV. P. 440*).

¹⁵⁶ *Schur N. Napoleon in the Holy Land. P. 89.*

¹⁵⁷ *Al-Dimashqī Mikhā'īl. Tā'rikh ḥawādis jarat bi-l-Shām wā sawāḥil Barr al-Shām wā-l-Jabal min sana 1197 ilā sana 1257 hijriya (1782–1841 masīhiya). Bayrūt: al-Maṭba'a al-kāthūlikiya li-l-'ābā' al-yaṣū'iyyīn, 1912. P. 9.*

¹⁵⁸ *Ibid. P. 10.*

воспользоваться моментом безвластия: Джаззар-паша был заперт в осажденной Акке, а дамасская армия, шедшая ему на выручку, 16 апреля разгромлена под г. Табор. В числе наиболее бесчинствовавших был некий 'Абид аль-Адхами, сплотивший вокруг себя группу молодчиков числом от 40 до 50 человек. Банда терроризировала дамаскинцев: без разбора мусульман и христиан¹⁵⁹.

Не облегчило положение христиан и прибытие в Дамаск летом 1799 г. первых османских частей из Румелии (европейской части Османской империи). Местный летописец¹⁶⁰ не жалел для них эпитетов: по его словам, это были «порочные жестокие люди, распутники и пьяницы»¹⁶¹. Низкий моральный облик румелийских солдат, не соответствующий нравственности правоверных мусульман, не помешал им проявлять агрессию по отношению к сирийским христианам, «оскорблять и унижать их»¹⁶². Поводом для придирок стал внешний вид зимми. В Дамаске «существовал древний обычай ношения кавуков¹⁶³: мусульманами — из белого муслина¹⁶⁴, христианами — из черного и темно-синего, евреями — из красного, все об этом правиле знали, и никто его не нарушал»¹⁶⁵. Однако на прибывших румелийцах также были надеты высокие конусовидные шапки кулбак (колпак) с прикрепленным к ним колокольчиком¹⁶⁶. Очевидно, кавуки дамасских зимми солдаты сочли слишком схожими со своими головными уборами. Под напором оскорблений и вымогательств дамасские христиане «сочли необходимым отказаться от облачения в кавук и стали носить шали серого, черного и темно-синего цвета, а евреи — красного»¹⁶⁷.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Автором хроники, скрывавшимся за подписью Михаила ад-Димашки (Михаила Дамаскинца), как доказала израильская исследовательница Фрума Захс, был османско-христианский историк, теоретик музыки и врач Михаил Мишака (1800–1888). (*Zachs F. Miha'il Mishaqa: The First Historian of Modern Syria // British Journal of Middle Eastern Studies. №28/1, 2001. P. 67–87; Zachs F. The Making of a Syrian Identity — Intellectuals and Merchants in Nineteenth Century Beirut. Leiden, 2005. P. 178–179*).

¹⁶¹ *Al-Dimashqī Mikhā'īl. Tā'rikh ḥawādis jarat bi-l-Shām. P. 11.*

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Кавук — высокий головной убор цилиндрической или конусовидной формы, вокруг которого повязывалась чалма.

¹⁶⁴ Муслин (от г. Мосул) — тонкая ткань полотняного переплетения из хлопка, реже — из шерсти, шелка или льна.

¹⁶⁵ *Al-Dimashqī Mikhā'īl. Tā'rikh ḥawādis jarat bi-l-Shām. P. 11.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ *Ibid.*

В Халебе христианам пришлось также понести материальные потери, связанные с нарушением предписанного шариатом скромного стиля одежды. Еще 3 февраля 1799 г. был издан указ, касавшийся ношения христианами красных клобуков (высоких шапок конусообразной, округлой или цилиндрической формы)¹⁶⁸. Эта традиция существовала давно и являлась не только привилегией, но и поводом взимать с зимми дополнительную подать, годовой размер которой составлял 4 тыс. пиастров¹⁶⁹. Однако новый вали Халеба Шариф-паша предписал им разово заплатить 9 тыс. курушей¹⁷⁰, поскольку, с горечью писал Йусуф 'Аббуд, «все окружение везира [Шариф-паши. — Т.К.] было ненасытно»¹⁷¹. Весной 1799 г., по мере приближения французской армии к его владениям, вали стал лихорадочно готовить войска для отражения нашествия. На это требовались немалые деньги, и собирались они правдами и неправдами. Как отмечал хронист, в апреле 1799 г. Шариф-паша «облагал пошлиной все, что поступало из Стамбула в Сирию, что ему было нужно, для отправления армии»¹⁷². Пришлось раскошелиться и христианским торговцам; от них потребовали заплатить 100 тыс. курушей под предлогом, что их контрагенты в Стамбуле — изменники¹⁷³.

Большой резонанс вызвал бедуинский рейд на прославленную православную обитель: лавру Святого Саввы¹⁷⁴. Максим Симский относил разграбление лавры к концу марта 1800 г.¹⁷⁵, однако более вероятно, что произошло это годом ранее, как указывал немецкий естествоиспытатель Ульрих Зеетцен, посетивший Палестину в 1806 г. Поводом для налета, писал путешественник, стало то, что мужчины из бедуинских племен, кочевавших к западу от Иордана, присоединились к Дамасской армии в походе против Наполеона. Воспользовавшись этим, племя *хаджайя* и другие номады Заиордания вторглись на Западный берег и разорили лавру; их отдельные группы достигали Иерусалима и Вифлеема. Племя *хтем*, с которым у монахов-савваитов был договор о защите, не могло

¹⁶⁸ 'Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Ḥalabī. Al-Murtād fi tā'rikh Ḥalab wā Baghdād. P. 297.

¹⁶⁹ Bodman H. Political Factions in Aleppo. P. 45.

¹⁷⁰ Кириш (мн.ч. куруш) — серебряная османская монета. Европейцы чаще называли его «пиастр».

¹⁷¹ 'Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Ḥalabī. Al-Murtād fi tā'rikh Ḥalab wā Baghdād. P. 297.

¹⁷² Ibid. P. 302.

¹⁷³ Ibid. P. 301.

¹⁷⁴ Лавра Святого Саввы — греческий православный монастырь на Западном берегу р. Иордан, на полпути между Вифлеемом и Мертвым морем.

¹⁷⁵ Максим Симский. Продолжение истории патриархов. С. 90–91.

оставить налет на «свою» территорию без последствий. Хтем перешли Иордан и обрушились на хаджайя, несколько кочевий было разорено, погибли женщины и дети. Хаджайя объявили хтем кровную месть¹⁷⁶.

Вторжение французских войск в Сирию привело к росту межконфессиональной напряженности в стране. В крупнейших городах — Дамаске и Халебе — зимми заставили соблюдать некоторые ограничения в одежде. В Иерусалиме около 1 тыс. паломников были превентивно помещены под стражу в Храм Гроба Господня. Отношение к немусульманам в целом ухудшилось, чему способствовала разошедшаяся информация о бесчинствах наполеоновской армии в Яффе, а также повсеместно нараставшие в условиях войны тяготы и воцарившаяся тревожная атмосфера. От мусульманских соседей сильно пострадали христиане Рамлы, радостно приветствовавшие французских солдат. Однако османская администрация придерживалась весьма взвешенной религиозной политики, не допуская погромов. Французские источники упоминают о совершенной по приказу аль-Джаззара казни сотни христиан в осажденной Акке, однако нам доподлинно неизвестно ни число жертв экзекуции, ни ее подлинные причины, ни даже имела ли она место на самом деле. Напротив, мы видим, что, разжигая огонь джихада против европейских захватчиков, османские власти и исламские духовные авторитеты выводили из-под удара восточных христиан. Это не мешало чиновникам использовать христианские общины и их богатых лидеров как один из источников пополнения денег, необходимых для ведения войны.

Сирийские христиане и французская армия

Различные этноконфессиональные группы Сирии воспринимали интервентов по-разному. Для большинства мусульман французы были «франками», которые вновь, с паузой в несколько столетий, попытались овладеть

¹⁷⁶ Seetzen J.U. Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Aegypten. 4 vols. Berlin: G. Reimer, 1854. Vol. III. P. 49. Цит. по: Schick R. Jordan at the Turn of the 18th–19th Centuries: Napoleon and the Wahhabis // Studies in the History and Archaeology of Jordan XIV. Culture in Crisis: Flows of Peoples, Artifacts, and Ideas. Amman: Department of Antiquities, 2022. P. 716.

землями ислама. Но республиканская армия мало походила на наследников средневековых крестоносцев. Османская пропаганда, пытаясь объяснить небывалый союз, заключенный султаном с христианскими монархиями России и Англии, делала акцент на «безбожии» их общих врагов — французских революционеров, отринувших Бога и превратившихся в «воинство шайтана»¹⁷⁷. Однако, судя по всему, эти идеи с трудом доходили до умов арабского простонародья. Даже в Дамаске — третьем городе империи по числу жителей — янычарский офицер Хасан-ага аль-'Абд (ум. 1826), не последний человек в местной иерархии, писал, что Египет подвергся нападению «французских христиан»¹⁷⁸. В дальнейшем он упорно продолжал называть республиканскую армию Бонапарта «христианами»¹⁷⁹, хотя и весьма четко отделял союзных Стамбулу европейцев от враждебных.

Восточные христиане же относились к вторгшейся французской армии двояко. Абдаллах Трад сообщал, что французам «боялись во всех сирийских областях вплоть до Алеппо и страшились их власти, ибо все знали их как безбожных еретиков»¹⁸⁰. Действительно, мы видим, что сиро-христианские хронисты называли установившуюся во Французской Республике идеологию «ересью» (араб. *гартака*), «горделивой верой», «дьявольским наущением»¹⁸¹, «неверием, безбожной верой» (араб. *куфр*), «отвратительным безбожием»¹⁸². О событиях Французской революции и последовавших войн сирийские христиане узнавали преимущественно от католических монахов и других сторонников Старого режима¹⁸³, которые успели, как отмечал российский консул в Бейруте К.М. Базили (1809–1884), «заблаговременно изобразить Бонапартово

¹⁷⁷ Кириллина С.А. Бунабарди-паша и «воинство шайтана»: ислам в политике Восточной экспедиции Бонапарта (1798–1801 гг.) // Французский ежегодник 2017: Франция и Средиземноморье в Новое и Новейшее время. М.: ИВИ РАН, 2017. С. 219–238.

¹⁷⁸ *al-'Abd Hasan-āgha. Tārīkh Ḥasan-āgha al-'Abd: qīṭ'a minhu. Ḥawādith sanat 1186 ilā sanat 1241 H* (История Хасан-аги аль-'Абда. Отрывок. События 1186–1241 гг. X) / ed. Na'īsa, Yūsuf Jamīl. Dimashq, 1979. P. 36–37.

¹⁷⁹ Ibid. P. 49–52, 54, 62.

¹⁸⁰ Трад Абдаллах. Краткая история епископов. С. 181. Вставки в редакцию рукописи, хранящуюся в Восточной библиотеке Университета Святого Иосифа в Бейруте, где после слова «все» добавлено «то есть мусульмане», а после «еретиков» — «по их утверждению», являются более поздними исправлениями, в которых переписчик стремился сместить акценты. См.: Константинопольский И.Г. Бейрутская летопись Абдалаха ибн Михаила Трада // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 154–158.

¹⁸¹ *'Abbūd Yūsuf Dimitrī. Al-Murtād fī tā'rikh Ḥalab wā Baghdād*. P. 272.

¹⁸² *Al-Munayyir Ḥanāniyā. Kitāb al-ḥūrī Ḥanāniyā Al-Munayyir*. P. 448.

¹⁸³ Подробнее см.: Кобищанов Т.Ю. Бедный, бедный Людовик... Французская революция в сиро-ливанских хрониках // Французский ежегодник 2025. [В печати].

войско самыми отвратительными красками»¹⁸⁴. В результате большая часть представителей церковного клира искренне желала гибели армии Наполеона и отговаривала паству от ее поддержки. «Да избавит Бог нашу страну от нашествия этих безбожных ползучих гадов и да поможет Он народу египетскому», — писал маронитский клирик Джирджис Ганем своему патриарху Йусуфу VII Тийяну (1796–1809 гг.)¹⁸⁵. Никакого сочувствия не питало к захватчикам и местное православное духовенство. Игумен лавры Святого Саввы Неофит Кипрский, не скрывая удовлетворения, вспоминал, как эпидемия чумы «божественною косою выкосила их [вторгшихся в Сирию французов. — Т.К.] как колосья»¹⁸⁶.

Разумеется, те священники и монахи, кто оказался на оккупированной территории, внешне демонстрировали полное христианское смирение и человеколюбие. При подходе французов монастыри открывали свои ворота¹⁸⁷, предоставляли солдатам кров, вино и продовольствие, ухаживали за ранеными и больными, по словам Наполеона: «так, как могли бы заботиться сами французы». Например, после штурма Яффы раненные солдаты были размещены в близлежащем греко-православном монастыре, больные — в армянском и в католическом. «Число больных достигло 700, — вспоминал Бонапарт, — коридоры, кельи, дортуары, двор [францисканской обители] были забиты ими»¹⁸⁸. Впрочем, братья-минориты оказались не столь самоотверженны, как можно было ожидать от людей, вручивших себя Богу. После того, как среди французов проявились симптомы чумы, «монахи ордена Святой земли заперлись и не пожелали больше общаться с больными»¹⁸⁹. «Госпиталь был до такой степени покинут, — вспоминал Бонапарт, — что не хватало питания»¹⁹⁰. Не помогли ни угрозы, ни апелляция к христианским и гуманистическим ценностям. Отчаявшись, генерал-аншеф выслал миноритов в Иерусалим и Назарет.

¹⁸⁴ Базили К.М. Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. М.: Изд-во восточной литературы, 1962. С. 69.

¹⁸⁵ *La Révolution française et l'Orient. 1789–1989*. Paris: Cariscript, 1989. P. 267.

¹⁸⁶ *Неофит Кипрский*. Рассказ Неофита Кипрского. С. 30.

¹⁸⁷ Следует отметить, что сирийские монастыри радушно привечали и противников французов. Коммодор Сидней Смит (1764–1840) вспоминал о торжественном ужине в Акке, на котором присутствовали британские и османские офицеры, а также гражданские лица; прием этот проходил в христианском монастыре (*Howard E. Memoirs of Admiral Sir Sidney Smith*. L.: R. Bentley, 1839. T. 1. P. 158–159).

¹⁸⁸ *Бонапарт Наполеон*. Кампания в Египте и Сирии. С. 596.

¹⁸⁹ Там же. С. 597.

¹⁹⁰ Там же.



Бонапарт, посещающий жертв чумы в Яффе 11 марта 1799 года.
Художник Антуан-Жан Гро. 1804 г.
Из открытых источников

17 апреля, после битвы у г. Табор, францисканский монастырь Назарета распахнул ворота для расквартирования французских офицеров, в его кельях был устроен госпиталь для раненых и больных республиканских солдат. Насельники вступили в борьбу за спасение жизней и душ своих новых постояльцев, некоторые умирающие с благодарностью использовали возможность исповедоваться. По просьбе святых отцов Бонапарт согласился стать крестным новорожденного младенца. Гуманитарной миссией францисканцы не ограничились. По случаю разгрома мусульманской армии монахами были проведены благодарственные службы, на которых играл орган и распевался литургический гимн *Te Deum* («Тебя, Бога, хвалим»), в католической традиции исполнявшийся по большим праздникам¹⁹¹. Подчеркнем, что славословили французских республиканцев те самые католические монахи, которые до того демонизировали «безбожных еретиков».

Позднее францисканцы охотно делились своими подлинными чувствами. В 1800 г. настоятель-кустод Святой земли рассказывал британскому хирургу Фрэнсису Спилсбери: «Когда генерал Дюма¹⁹² с отрядом

¹⁹¹ Jonquière C. de la. L'Expédition d'Égypte. Т. IV. Р. 425.

¹⁹² На самом деле, это был французский генерал Франсуа-Этьен Дамà (1764–1828). Спилсбери перепутал его с другим генералом Александром-Тома Дюма (1762–1806), отцом знаменитого писателя Александра Дюма. А.-Т. Дюма покинул Египет 7 марта 1799 г.

французской армии оказался в нескольких лигах от Иерусалима, он отправил [гонца к Бонапарту], прося разрешения атаковать. Бонапарт ответил, что когда возьмет Акру, то явится лично и посадит дерево свободы на том самом месте, где страдал Христос; и что первый французский солдат, который погибнет при взятии Иерусалима, будет похоронен в Храме Гроба Господня¹⁹³. Можно представить себе ужас и отвращение монахов-францисканцев при мысли о подобном святотатстве.

Если клирики при встрече республиканских солдат выказывали лицемерное радушие, то христианское простонародье, судя по всему, неподдельно радовалось приходу французов. Это единогласно фиксировал целый хор летописцев, включая грекокатолического священника из Дейр аль-Камара Руфа'ила Карам аль-Химси (1730–1800)¹⁹⁴, кузена правящего эмира Горного Ливана Хайдара аш-Шихаби (1761–1835)¹⁹⁵, православного бейрутца Абдаллаха Трада (последний, правда, осторожно оговорился, что так «считали мусульмане»)¹⁹⁶. Ни один из этих летописцев не оказался в зоне французской оккупации, но сомнений в их информированности у нас нет.

Ульрих Яспер Зетцен слышал в Палестине и Заиорданье множество стихов и песен, в которых описывалось французское вторжение. В одном из поэтических произведений некий «арабский бард» Шаммас, проживавший в Эс-Салте¹⁹⁷, призывал местных христиан незамедлительно встать на службу к Бонапарту. Язык этих виршей, отмечал Зетцен, «был настолько цветистым, что мусульмане или ал-муахидин [аль-мувахиддин — араб. «единобожники»] не могли понять их смысла»¹⁹⁸. Немецкий историк и археолог Роберт Шик сделал справедливый вывод, что, намеренно усложняя стиль поэмы и отказываясь переносить ее на бумагу, христиане утаивали свою нелояльность к османским властям¹⁹⁹. Однако важно учитывать еще одно обстоятельство. В конце XVIII в., спа-

¹⁹³ Spilsbury F.B. Picturesque Scenery in the Holy Land and Syria Delineated During the Campaigns of 1799 and 1800. London: G.S. Tregear, 1823. P. 69.

¹⁹⁴ Karāma Rufā'īl al-Ḥimṣī. Maṣādir tāriḥiya. Ḥawādiḥ Lubnān wa Sūriya min sanat 1745 ilā sanat 1800 [Исторические источники. События Ливана и Сирии с 1745 по 1800 г.]. Bayrūt, 1969. P. 157.

¹⁹⁵ al-Shihābī 'amīr Ḥaydar Aḥmad. Lubnān fī 'ahd al-'umarā' al-Shihābīyīn. Т. 1. P. 192.

¹⁹⁶ Трад Абдаллах. Краткая история епископов. С. 181–182.

¹⁹⁷ Эс-Салт — город на северо-западе Иордании в 30 км от ее столицы Аммана.

¹⁹⁸ Seetzen J.U. Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Aegypten. 4 vols. Berlin: G. Reimer, 1854. Vol. III. P. 49. Цит. по: Schick R. Jordan at the Turn of the 18th–19th Centuries. P. 716.

¹⁹⁹ Schick R. Jordan at the Turn of the 18th–19th Centuries. P. 716.

саясь от поборов Ахмад-паши, в Эс-Салт переехали около ста христиан из Назарета²⁰⁰. Вполне вероятно, что Шаммас являлся одним из переселенцев и имел личные причины ненавидеть аль-Джаззара и желать победы Наполеону.

Мы уже писали выше о том, как встретили французов христиане Рамлы. Аналогичный энтузиазм демонстрировали и обитатели Назарета, городка с населением примерно в 1 тыс. 250 человек: на 60% христианским и на 40% мусульманским. 23 марта 1799 г. Бонапарт приказал генералу Бертье обеспечить безопасность жителей Назарета от «арабов [бедуинов] или других воров»²⁰¹. 31 марта отряд под командованием генерала Ж.-А. Жюно (1771–1813) занял город. Сам Жюно расположился во францисканской обители при церкви Благовещения Пресвятой Богородицы. Местные христиане проявили неприкрытое воодушевление при появлении французов²⁰² и отправили в ставку генерал-аншефа делегацию, включавшую седовласых шейхов. Бонапарт описывал в мемуарах, насколько поразили его трое старейшин возрастом более 90 лет: «один из них имел 101 год от роду и представил ему [Наполеон любил писать о себе в третьем лице. — Т.К.] свое потомство до четвертого поколения. Главкомандующий пригласил его отобедать с ним. Этот старец не мог произнести и трех слов, не сопроводив их цитатой из Священного Писания»²⁰³. По своему обыкновению Наполеон одарил шейхов революционными трехцветными ментиками.

Впадая в явное преувеличение, Бонапарт вспоминал, что в его ставку прибыло несколько тысяч христиан из Назарета, Шафа-Амра, Сафада, они «являлись массами». «Радость этих христиан невозможно выразить, — писал он с гордостью, — после стольких веков угнетения они видели единоверцев!»²⁰⁴ Отметим, что Шафа-Амр являлся в ту пору преимущественно мусульманским городком. В дальнейшем, уже в Египте, шейх Шафа-Амра Йа'куб Хубайби командовал одной из рот «конных сирийских янычар», сформированных по приказу генерал-аншефа²⁰⁵. Что касается Сафада (Цфата), то в 1812 г. швейцарский путешественник Иоганн Людвиг Буркхардт (1784–1817) насчитал там

²⁰⁰ Steen E. van der. Near Eastern Tribal Societies during the Nineteenth Century: Economy, Society and Politics between Tent and Town. London: Equinox, 2013. P. 189.

²⁰¹ Jonquière C. de la. L'Expédition d'Égypte. T. IV. P. 328.

²⁰² Shur N. Napoleon in the Holy Land. P. 95.

²⁰³ Бонапарт Наполеон. Кампания в Египте и Сирии. С. 604–605.

²⁰⁴ Там же. С. 604.

²⁰⁵ Brégeon J.-J. L'Égypte française au jour le jour, 1798–1801. Paris: Perrin, 1991. P. 353.

600 домов, евреи жили в 150 из них, христиане — в 80–100²⁰⁶. Так что говорить о «массах» христиан не приходится: счет не мог идти на тысячи, скорее на сотни.

Но влекло сирийских христиан не только желание посмотреть на европейцев и «вести разговор о Библии, которую они знали лучше, чем французские солдаты»²⁰⁷. В прибытии западной армии они увидели возможность хорошо заработать. Во французском лагере под осажденной Аккой сирийские христиане устроили базар, который «отличался многолюдством и изобилием; они доставляли муку разных сортов, рис, овощи, молоко, сыр, живой скот, фрукты, фиги, сушеный виноград, вино»²⁰⁸. Арабские источники отмечали, что местные христиане приносили французам «вино и товары, за что брали у них много денег»²⁰⁹. Также провиант и алкоголь французам продавали евреи, в том числе уроженцы Сафада²¹⁰. Нам известен только один пример безвозмездной поставки: когда маронитский патриарх Йусуф Тиййан в ожидании исхода борьбы за Акку отправил французам несколько человек с грузом вина и другими дарами²¹¹. В сопроводительном письме Бонапарту патриарх подчеркивал, что делает это «из любви к нашим братьям-французам, а не к вам, кто преследовал католическую церковь»²¹². Этот случай был исключением. Ханания аль-Мунаййир, то ли возмущаясь алчностью единоверцев, то ли восхищаясь их коммерческой сметкой, вспоминал, что вино французам продавали по 130 курушей за кантар²¹³, а арак²¹⁴ — по 6 курушей за ратль. После ухода интервентов цены упали до 20 курушей за вино и 1¼ — за арак, т. е. в 5–6 раз²¹⁵.

Поставка алкоголя была столь выгодной, что христиане везли его с риском для себя через районы, контролировавшиеся османскими властями. Придворный летописец садразама Йусуфа Зийа-паши 'Иззет Хасан-эфенди ад-Дарендели зафиксировал, что дамасские солдаты не

²⁰⁶ Burckhardt J.L. Travels in Syria and the Holy Land. London: John Murray, 1822. P. 317.

²⁰⁷ Бонапарт Наполеон. Кампания в Египте и Сирии. С. 604.

²⁰⁸ Там же. С. 605.

²⁰⁹ al-Shihābī 'amīr Ḥaydar Aḥmad. Lubnān fī 'ahd al-'umarā' al-Shihābīyīn. T. 2. P. 263.

²¹⁰ Shur N. Napoleon in the Holy Land. P. 95.

²¹¹ Harik Iliya F. Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon, 1711–1845. Princeton, 1968. P. 203.

²¹² Ibid.

²¹³ Кантар — исламская объемно-весовая мерная единица. Состояла из 100 ратлей от 406 до 449,28 г в каждом.

²¹⁴ Ароматизированный анисом алкогольный напиток крепостью 40°–60°.

²¹⁵ Al-Munayyir Ḥanāniyā. Kitāb al-ḥūrī Ḥanāniyā Al-Munayyir. P. 470.

дали пройти христианам, которые «двигались издалека в землю Ханаанскую»²¹⁶, чтобы присоединиться к французам под Аккой²¹⁷. Ад-Дарендели писал, что они хотели «оказать помощь в осаде»²¹⁸, но поскольку их всего лишь развернули обратно, скорее всего, то были желавшие заработать на продаже еды и алкоголя. Эмир Хайдар Шихаб рассказал историю одного такого виноторговца-маронита²¹⁹ из Горного Ливана, схваченного мусульманами на бейрутском побережье. В Бейруте его посадили на большую грузовую лодку (шахтур), шедшую в Акку, где должны были предать суду Джаззар-паши. Но в море суденышко заметил британский корабль. Коммодор Смит, а он командовал кораблем, приказал узнать, о какой помощи отчаянно взывает человек на борту лодки. Христианин воспользовался выпавшим шансом и убедил коммодора, что может выступить посредником в переписке с эмиром Баширом Шихабом²²⁰. Обещание спасенный маронит выполнил, послание к эмиру доставил²²¹.

Помимо поставок продовольствия и алкоголя, сирийские христиане достаточно активно поступали на службу к французским генералам в качестве «толмачей, интендантов или секретарей»²²². Наполеон отмечал, что это были местные католики, «которые немного говорили на «лингва-франка» — итальянском жаргоне; они разъясняли солдатам все традиции их легенд, изобилующих суевериями»²²³. То, что присоединившиеся к французской армии христиане не знали итальянского и слабо владели *lingua franca*, свидетельствует, что они были не священниками или международными торговцами, а людьми более простого звания. Также генерал-аншеф упоминал о тайных агентах — христианах, евреях и мусульманах: одни были посланы им «в Дамаск, Алеппо и даже

²¹⁶ Ад-Дарендели использовал как нечасто употреблявшийся в османской административной практике термин *мухафаза* — регион, который требовалось защищать, так и совсем архаичный к тому времени топоним Ханаан, которым в Ветхом Завете называлась прибрежная полоса Сирии. Возможно, он цитировал реально звучавшие в то время среди христиан призывы.

²¹⁷ Ад-Дарендели 'Иззет Хасан-эфенди. Зийа-наме. Каир: Аль-Хай'а аль-Мысрийя аль-'амма ли-ль-китаб, 1999. С. 202.

²¹⁸ Там же.

²¹⁹ Коммодор Сидней Смит уточнял, что христианин вез партию арака (Howard E. Memoirs of Admiral Sir Sidney Smith. Т. 1. P. 159).

²²⁰ *al-Shibābī 'amīr Ḥaydar Aḥmad. Lubnān fī 'ahd al-'umarā' al-Shihābiyīn. Т. 1. P. 193–194.*

²²¹ Howard E. Memoirs of Admiral Sir Sidney Smith. Т. 1. P. 159.

²²² Бонапарт Наполеон. Кампания в Египте и Сирии. С. 589.

²²³ Там же.



Вид Акры и корабля Е.В. «Ле Тигр». Художник Фрэнсис Б. Спилсбери. 1799 г. Из книги «Живописные пейзажи Святой Земли и Сирии, описанные во время кампаний 1799 и 1800 гг.» Лондон: Edward Orme, 1803 г.

Из открытых источников

в Армению», другие — доставляли «чрезвычайно важные сообщения» из Малой Азии²²⁴.

Сирийские христиане выступали в роли как платных помощников, так и добровольных информаторов. Именно христиане отправили к Бонапарту гонцов предупредить, что из Дамаска вышла большая османская армия, встретившая корпус генерала Клебера у горы Табор. Если верить Никула ат-Турку, это были жители Назарета²²⁵, согласно Бертье — дамакинцы²²⁶. Генерал Бертье упоминал, что христианские осведомители сообщили о наличии складов в цитадели Тверии (Тиберии), занятой отрядом магрибинцев²²⁷. Эта информация оказалась критически важна. Тверия была захвачена, и Бонапарт вспоминал, что со времени сражения у горы Табор армия жила за счет продовольствия с этих складов²²⁸.

Следует отметить, что в Сирии французов поддерживали не только местные христиане, но и некоторые мусульмане. Одним из первых при-

²²⁴ Там же. С. 605.

²²⁵ *El-Turk N. Histoire de l'expédition française en Égypte. P. 111; al-Turk Niqūlā ibn Yūsuf. Dhikr tamalluk djumhūr al-Faransāwiyya. P. 94.*

²²⁶ *Berthier L.-A. The French Expedition into Syria, Comprising General Bounaparte's Letters with Gen. Berthier's Narrative and Sir Wm. Sidney Smith's Letters from the London Gazette. London: J. Ridgway, 1799. P. 49.*

²²⁷ *Berthier L.-A. The French Expedition into Syria. P. 71. Упоминание об этом: Jonquière C. de la. L'Expédition d'Égypte. Т. IV. P. 355.*

²²⁸ Бонапарт Наполеон. Кампания в Египте и Сирии. С. 603.

соединился к Наполеону шейх 'Аббас аль-Дахер, сын прежнего властителя Галилеи Дахера аль-'Умара. Он привел с собой от 400 до 500 всадников. Переметнулся на сторону Бонапарта и шейх Мустафа Башир, отставленный аль-Джаззаром с должности правителя Сафада. Шииты-мутаваля Южного Ливана сурово притеснялись аль-Джаззаром; их лидер шейх Мане изъявил желание перейти под власть французов и был назначен правителем Тира, занятого колонной генерала Виалля. Однако во всех случаях то были представители элит, отстраненные от власти Ахмадом аль-Джаззаром, ненавидевшие его лично и действовавшие по принципу: «враг моего врага — мой друг». Что касается местных христиан, то ситуация была иная. Христианские религиозные лидеры относились к «безбожным» республиканцам преимущественно неприязненно; приветствовали же оккупантов простые члены общин.

Выжидательную позицию занял правящий эмир Горного Ливана Башир II Шихаб (суннит, тайно исповедовавший христианство). Эмир Башир не прерывал переписку с Наполеоном²²⁹ и получал от него дорогие подарки²³⁰, однако реальной поддержки не оказывал. Под впечатлением битвы при г. Табор эмиссары эмира тайно дали Бонапарту обещание выделить 12 тыс. горцев²³¹: 6 тыс. друзов и 6 тыс. маронитов — эта армия должна была поддержать французов в походе на Дамаск²³². При этом друзские шейхи открыто заняли проосманскую позицию. Патриарх Йусуф Тийян, которого Наполеон усердно заверял в своей преданности католической вере²³³, призвал маронитских шейхов собрать войска и держать их наготове²³⁴.

В борьбу за симпатии эмира Башира II и других лидеров маронитской общины включились британцы. Коммодор Сидней Смит писал эмиру: «Перед арабами Бонапарт хочет предстать мусульманином, похваляясь тем, что он разрушал церкви, разбивал распятия и низверг с престола Верховного Понтифика. Нет ничего удивительного в том, что горцам он говорит другое. Он дает обещания, но не держит их и отбрасывает всякую жалость, когда достигает своей цели... Что же касается

²²⁹ Jonquière C. de la. L'Expédition d'Égypte. Т. IV. P. 313.

²³⁰ Perrier F. La Syrie sous le gouvernement de Mehemet-Ali, jusqu'en 1840. Paris: A. Bertrand, 1842. P. 331.

²³¹ Bertrand H.G. Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798–1799. Mémoires pour servir à l'histoire de Napoléon, dictés par lui-même à Sainte-Hélène et publiés par le general Bertrand. Т. 1-2. Paris: Au Comptoir des Imprimeurs-Unis, 1847. Т. 2. P. 90–92.

²³² Бонапарт Наполеон. Кампания в Египте и Сирии. С. 621–622.

²³³ Harik Ilya F. Politics and Change in a Traditional Society. P. 203.

²³⁴ Ibid.

нас, — продолжал английский флотоводец, — то мы — люди благородного происхождения и христианской веры. Наша политика состоит в том, чтобы бороться с угнетателями и поддерживать угнетенных»²³⁵. В качестве доказательства Смит присовокупил к письму экземпляр прокламации Наполеона к мусульманским богословам Каира, содержащей соответствующие высказывания.

Провал мобилизационных планов Бонапарта был одной из причин бесславного окончания Сирийского похода²³⁶. К третьей декаде мая Наполеону стало очевидно, что взять Акку с имевшимися у него силами невозможно. Генерал-аншеф начал готовиться к отступлению в Египет. Встал вопрос, что делать с жителями, проявившими лояльность к французам. При оставлении Рамлы и Лидды планировалось раздать оружие местным христианам. Адъютант Пьер Грезье (1755–1799) получил приказ предоставить им все необходимое для самообороны и защиты имущества²³⁷. 18 мая Бертье передал генералу Жюно приказ генерал-аншефа «собрать всех жителей Назарета, которые хотят уйти вместе с нами»²³⁸. Так же предполагалось поступить и с населением Шафа-Амра.

Нам неизвестно, сколько сирийцев ушло вместе с французами в Египет, очевидно, их было немного: максимум несколько сотен. Формируя в Каире две роты «конных сирийских янычар» по 95 солдат и 6 унтер-офицеров в каждой, Бонапарт включил в них и тех, кто давно обосновался в Египте; командовать одной из рот было поручено торговавшему в Каире дамаскинцу Йусуфу Хамави²³⁹. Очевидно, что в числе сирийских беженцев были и христиане, но в дальнейших событиях они себя ярко не проявили, и упоминаний о них осталось крайне мало.

Вывод об амбивалентном отношении сирийских христиан к французской армии является справедливым, если говорить об общинах в целом, но неверным на уровне более глубокого социального анализа. Мест-

²³⁵ Howard E. Memoirs of Admiral Sir Sidney Smith. Т. 1. P. 159.

²³⁶ Подробнее см.: Кобищанов Т.Ю. Христианские общины в арабо-османском мире. С. 197–201; Жантисев Д.Р., Кириллина С.А. Французская политика в отношении христиан Египта и Сирии во время Восточной экспедиции Бонапарта. С. 136–143.

²³⁷ Jonquière C. de la. L'Expédition d'Égypte. Т. IV. P. 292–293.

²³⁸ Ibid. P. 537.

²³⁹ Brégeon J.-J. L'Égypte française au jour le jour. P. 353.

ные церковные элиты воспринимали носителей идей Французской революции крайне негативно, хотя, сталкиваясь с республиканскими солдатами, демонстрировали приличествующие служителям Бога кротость и смирение. Что же касается не столь искушенного в идеологии сиро-христианского простонародья, то оно преимущественно демонстрировало радость от прихода европейских военных. Это зафиксировали как арабские хронисты, так и французские генералы и офицеры. Христиане, очевидно, составили большую часть торговцев, обеспечивавших захватчиков алкоголем и съестными припасами. Также некоторые христиане присоединились к наполеоновским войскам в роли переводчиков и снабженцев, доставляли донесения и доносили информацию. При этом нам не известно ни об одном случае, когда бы сирийские христиане влились в боевой состав французской армии либо как-то иначе выступили с оружием в руках. Единственной значимой местной силой, способной оказать действенную поддержку французам, было маронитское ополчение во главе со своими шейхами. Однако и эмир Башир II Шихаб, и зависимый от него маронитский патриарх Йусуф Тийян не спешили прийти на помощь Бонапарту, выжидая, чем окончатся события. Закончились они бесславым отступлением французов в Египет.

Христианские общины Сирии после ухода французской армии. Июнь 1799 г. — август 1801 г.

«И было ликование во всех сирийских областях»²⁴⁰ — так описывал бейрутский хронист реакцию земляков на известие об отступлении французов от Акки. Радовались не только мусульмане, но и зимми — у многих из них появилась надежда, что восстановится привычное течение жизни, прерванное иностранным вторжением. Но война продолжалась, и до ее окончания тех христиан, кто пытался вернуться в свои дома, «мусульмане Бейрута прогоняли из города, опасаясь прихода франков»²⁴¹.

Положение усугублялось тем, что оборона серьезно подорвала материальные ресурсы сайдского наместничества. Аль-Джаззару требовались значительные средства для набора и содержания новых наемников; к его владениям приближалась армия садразама Йусуфа Зийя-паши, с которым у вали сложились неприязненные отношения. Ахмад-паша

²⁴⁰ Трад Абдаллах. Краткая история епископов. С. 182.

²⁴¹ Там же. С. 184.



Процессия в Яффе. Художник Густав Бауэрфайнд, 1890 г.
Из открытых источников

стал спешно пополнять казну при помощи нового управляющего — шейха Таха аль-Курди. Шейха и приближенных к нему курдов хронист именовал «жестокими, порочными и безбожными людьми», которые «угнетали и мусульман, и христиан, без жалости подвергая адским пыткам арестованных должников»²⁴². Оживились доносчики. Один из них, «бейрутский христианин Йусуф ат-Туайни отправился к аль-Джаззару, подал ему список имен некоторых христиан и навлек на них поборы, которые они были вынуждены заплатить»²⁴³.

Реагировали на притеснения христиане Бейрута по-разному. У кого была возможность, уехали к родственникам в Стамбул и на Эгейское побережье. Другие попытались воспользоваться связями с представителями власти, «чтобы они помогли понизить требуемые с них суммы»²⁴⁴. «Бедняки же и неимущие, — писал летописец, — пришли в бейрутские сады, а некоторые из них со страхом, унижением и оскорблениями вошли в город. Они искали убежища и милости у влиятельного тюфенкджи-баши города аль-Хадж Йахья аль-Маджзуба»²⁴⁵. Он был добрым

²⁴² Там же. С. 185–186.

²⁴³ Там же. С. 185.

²⁴⁴ Там же. С. 184.

²⁴⁵ Аль-Хадж Йахья аль-Маджзуб («одержимый») — одабаши Бейрута. Одабаши — младший военный чин, означавший «начальник казармы» или «помощник командира» янычарской орты. В составе вооруженных сил Джаззар-паши не было яны-

человеком и обещал им безопасность. Благодаря его авторитету большинство христиан вернулись в Бейрут и пользовались спокойствием при нем»²⁴⁶. Покровительство это продолжалось недолго. В 1800 г. аль-Джаззар потребовал от аль-Хаджа Йахьи выплатить 100 тыс. пиастров, после чего приказал арестовать одабаши и конфисковать его имущество. Аль-Маджзубу удалось бежать в Джубейль, где он вскоре умер²⁴⁷. Отсутствие христианских торговцев подрывало экономику Бейрута, и через некоторое время аль-Джаззар «отправил ушедшим в Горный Ливан милостивый приказ, чтобы они возвратились и получили обратно свои дома. После этого вернулись и остальные христиане»²⁴⁸, в том числе уехавшие в другие провинции империи.

На сравнительно толерантное отношение Ахмад-паши могли повлиять слова и действия его союзника в обороне Акки коммодора Сиднея Смита. Летом 1812 г. Иоганн Людвиг Буркхардт записал, что христиане Назарета были убеждены, что аль-Джаззар отдал приказ перебить их, равно как и их единоверцев в Иерусалиме за оказанную французам помощь. Спас назарян якобы коммодор Смит, пригрозивший аль-Джаззару бомбардировкой Акки в случае, «если будет отрублена хоть одна христианская голова»²⁴⁹.

Насколько реальны были угрозы сайдского правителя? С одной стороны, в биографии аль-Джаззара был подобный пример: в 1776 г. он обрушился на христиан Бейрута, обвиненных в сотрудничестве с занявшими город российскими войсками (октябрь — декабрь 1773 г.). Летописец упоминал, что признанных виновными в коллаборационизме вешали, сажали на кол и вздергивали за продетый через ребра крюк. На богатых членов общины была наложена денежная контрибуция²⁵⁰. С другой стороны, у нас нет никаких документальных подтверждений, что в 1799 г. Ахмад-паша готовил погром христиан Назарета. Акку от Назарета отделяет менее 40 км, 8 часов пути. Скорее всего, если бы сайдский вали действительно планировал подобную карательную операцию, то Сидней Смит узнал бы о ней только постфактум.

чар, поэтому при наименовании их командиров могли использоваться различные звания и должности. Йахью аль-Маджзуба хронист называет тюфенкджи-баши (осм. «глава артиллеристов/стрелков»), поскольку ему непосредственно подчинялись артиллерийские расчеты в башнях городской цитадели.

²⁴⁶ Трад Абдаллах. Краткая история епископов. С. 184.

²⁴⁷ *al-Shibābī 'amīr Haydar Aḥmad*. Lubnān fī 'ahd al-'umarā' al-Shihābiyin. Т. 1. Р. 205.

²⁴⁸ Трад Абдаллах. Краткая история епископов. С. 185.

²⁴⁹ *Burckhardt J.L. Travels in Syria and the Holy Land*. Р. 340.

²⁵⁰ Трад Абдаллах. Краткая история епископов. С. 104.

Что касается более удаленного от Акки Иерусалима, то до лета 1799 г. он лишь формально находился под властью аль-Джаззара, а после был забран у него вместе с Дамасским пашалыком. Ахмад-паша вряд ли рискнул бы своевольничать в соседней провинции, когда к Сирии приближалась армия садразама. Тем не менее Максим Симский с явным облегчением написал, что 3 июня 1799 г. в Иерусалим вошел османский отряд численностью 1 тыс. 200 человек «для защиты города главным образом от местных Сарацин [мусульман. — Т.К.]; ибо слух о великих наших и невыносимых бедствиях дошел до ...султана»²⁵¹.

Наиболее вероятно, что рассказ о предотвращенном погроме стал искаженной через многократную передачу из уст в уста и раздувшейся за многие годы историей о посещении Святой земли коммодором Смитом. В начале ноября 1799 г. Смит с разрешения садразама и в сопровождении эскорта из 400 османских солдат совершил паломничество в Иерусалим²⁵². В город англичане вступили с оружием и в военной форме, чего с европейцами не случалось со времен Крестовых походов. Установив на флагштоке во францисканском монастыре развернутый британский флаг, коммодор символически обозначил протекцию короля Георга III (1760–1820) над Кустодией Святой земли. Помимо подарков от местных османских властей (паши, муфтия, аги яньчар) коммодор получил дары и от греческого и армянского архиепископов²⁵³. Архимандрит Максим Симский оставил воспоминания о визите Сиднея Смита, которого он называл «Измит-Еглег»²⁵⁴, кавалер Большого Креста»²⁵⁵. Он отметил как любезный прием, оказанный британцу мутасаллимом Иерусалима, так и нежелание коммодора вмешиваться в распри францисканских и святогробских монахов: «он сказал, ...что не следует нам ссориться друг с другом и наполнять деньгами кошельки Сарацин [мусульман. — Т.К.]»²⁵⁶.

Действительно, османо-французская война на Ближнем Востоке привела к изменению баланса сил в борьбе христианских конфессий за обладание Святыми местами. Незадолго до визита Смита в Святой город, в конце октября 1799 г., находившийся в свите садразама глава корпорации армянских менял — *саррафов* Киркор совершил паломничество в Иеру-

²⁵¹ Максим Симский. Продолжение истории патриархов. С. 89.

²⁵² *Howard E. Memoirs of Admiral Sir Sidney Smith*. Т.1. Р. 301.

²⁵³ АВПРИ (Архив внешней политики Российской империи). Ф. 89. Оп. 8. Ед. хр. 906. Л. 14–15 об.

²⁵⁴ Еглег — вероятно, искаженное *ингулиз* — *араб./осм.* «англичанин».

²⁵⁵ Максим Симский. Продолжение истории патриархов. С. 90.

²⁵⁶ Там же.

салим из Яффы, где располагалась османская ставка²⁵⁷. Его сопровождали 400 единоверцев. Армянский патриархат Иерусалима решил использовать визит, чтобы добиться важных для общины привилегий. Под предлогом чествования своего высокопоставленного единоверца армяне обратились к православным за разрешениями: сперва разово отслужить обедню на Голгофе, потом — в Священной пещере Вифлеема и наконец — повесить на Голгофе серебряную лампаду²⁵⁸. Во всех просьбах святогробцы отказали, «боясь, как бы дозволенное не стало потом законом»²⁵⁹. Армянский патриарх решил апеллировать к великому визирю. Православные летописцы отмечали, что в конце 1799 г. армяне «издержали большие деньги»²⁶⁰, но конкретного результата не добились, поскольку Зийа-паша с войском ушел в Египет. Вторичное обращение состоялось после того, как разгромленный садразам вернулся в Сирию и, лишившись почти всей армии и казны, находился в затруднительном положении. В начале июня 1800 г. в его ставку в Яффе прибыл армянский Иерусалимский патриарх Бедрос Евтодияци (1793–1800 гг.). «Ему помогали обстоятельства, лица, окружавшие сарафа, отчасти сам визирь, а также золото»²⁶¹, — писал Максим Симский. «Много золота», — уточнял наместник православного Иерусалимского патриарха Прокопий Назианзин (1776–1822)²⁶². Подкрепленные взятками жалобы произвели нужный эффект. Йусуф Зийа-паша дал армянской общине разрешение «беспрепятственно и свободно совершать свое обычное богослужение во всех общих местах поклонения ...как внутри Иерусалима, в храме, так и вне Иерусалима, в Вифлееме и Гефсимании»²⁶³. Документ был выдан тайно. Осторожный Йусуф-паша опасался скандала, который могли поднять в Стамбуле дипломаты союзной России.

Неофит Кипрский, взывая к сочувствию, писал: «На нас напала бесконечная грусть, так как у нас не было денег, чтобы противодействовать, и мы раньше были ограблены и не могли смилостивить агарян [мусульман. — Т.К.],

²⁵⁷ Там же. С. 89.

²⁵⁸ Голгофа, являющаяся частью Храма Гроба Господня, делится на два нефа (придела): православный и католический. Армянская церковь предметами богослужebной утвари на Голгофе не обладает.

²⁵⁹ *Неофит Кипрский*. Рассказ Неофита Кипрского. С. 31.

²⁶⁰ Там же.

²⁶¹ *Максим Симский*. Продолжение истории патриархов. С. 92.

²⁶² *Прокопий Назианзин Арабoглу*. Попираемый Иерусалим. Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX в. // Православный палестинский сборник. Вып. 55. Ч. 2. СПб., 1904. С. 183.

²⁶³ *Прокопий Назианзин Арабoглу*. Попираемый Иерусалим. С. 182.

рассерженных Наполеоном»²⁶⁴. Благодаря помощи Энрико Франкини, российского агента при ставке садразама, православным удалось отстоять свои позиции в святынях: Йусуф Зийа-паша отменил свое прежнее решение и уничтожил фирман²⁶⁵. После этого армянский патриарх Бедрос, злобно писал Прокопий Назианзин, «не будучи в состоянии перенести стыд и позор, заболел от огорчения и испустил свою нечестивую душу»²⁶⁶.

Через несколько месяцев Порты, нуждавшаяся в деньгах на сбор новой армии, вновь обратила внимание на монашеские общины Иерусалима. Вероятно, в окружении садразама сочли, что с обнищавшей Кустодии уже нечего брать, поэтому в ставку Йусуф-паши в Яффу в середине октября 1800 г. были вызваны только греческий и армянский наместники с драгоманами. Из несколько путаного описания Максима Симского можно сделать вывод, что с обеих общин было затребовано 500 тыс. пиастров; «в виду слез и просьб»²⁶⁷ удалось снизить эту сумму вдвое, но через некоторое время садразам и новый иерусалимский мутасаллим Мехмед-хаджи потребовали доплатить до изначальной величины. «Так как наш монастырь не имел такой суммы, — жаловался Максим Симский, — он должен был занять деньги под большие проценты; продали лампы и другие серебряные и золотые сосуды Пресвятого гроба и едва набрали нужную сумму»²⁶⁸.

Не наступило спокойствия и в крупных городах Сирии. Хроника Йусуфа 'Аббуда досконально зафиксировала жалобы халебских христиан на поборы, которым они подвергались во время войны. В последних числах сентября 1799 г., выступая в поход в Египет во главе отряда местных янычар²⁶⁹, их глава Ахмад-ага Хомса потребовал от христиан собрать 3530 ратлей воска из церквей²⁷⁰. Не удовлетворившись этим, он заставил жителей христианских кварталов снабдить янычар зерном, а когда узнал, что

²⁶⁴ *Неофит Кипрский*. Рассказ Неофита Кипрского. С. 32.

²⁶⁵ См.: *Кобищанов Т.Ю.* Война Энрико Франкини: российский агент в османском походе на Египет (1799–1800) // Исторический вестник. № 48. Паладины Российской империи. М., 2023. С. 111–112.

²⁶⁶ *Прокопий Назианзин Арабoглу*. Попираемый Иерусалим. С. 183.

²⁶⁷ *Максим Симский*. Продолжение истории патриархов. С. 92.

²⁶⁸ Там же.

²⁶⁹ *Al-Gazzī Kāmīl ibn Hussain*. Kitāb nahr al-thahab fī tarikh Ḥalab. Ḥalab: al-Matba'a al-Marūniyya. Т. III, 1926. Р. 315. В соответствии со сведениями, полученными Спенсером Смитом от раис-эфенди, Порты мобилизовала на войну в 1799 г. 5 тыс. халебских янычар. Йусуф 'Аббуд писал о 7-тысячном отряде (*Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Ḥalabī*. Al-Murtād fī tā'rikh Ḥalab wā Baghdad. Р. 306.), а французский консул в Халебе Шарль Шодерло указывал, что в поход выступило от 8 до 10 тыс. янычар, вследствие чего в городе их осталось 3 тыс. 600 (*Bodman H.* Political Factions in Aleppo. Р. 62).

²⁷⁰ *Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Ḥalabī*. Al-Murtād fī tā'rikh Ḥalab wā Baghdad. Р. 306.



Янычары. Неизвестный художник. Иллюстрация из Codex Vindobonensis 8626, fol 13. Австрийская национальная библиотека. Вена.
Из открытых источников

оно пропало по дороге, приказал сделать это вторично. Зерно забирали из *ханов* (центров оптового хранения), у богатых представителей общины и у простых ремесленников²⁷¹. При этом между различными христианскими общинами Халеба не было единого мнения о том, как они должны платить властям: совместно или по отдельности. Грекокатолики считали справедливым, чтобы каждая община платила за себя, а марониты настаивали, чтобы средства собирались со всех христиан разом²⁷². Это давало возможность маронитам внести меньше в расчете на то, что их более многочисленные и богатые земляки покроют недостающую сумму.

Помимо официальных выплат были случаи индивидуальных вымогательств, а также штрафы, которые налагались на жителей христианских кварталов, например, в случае обнаружения там арака²⁷³. Йусуф 'Аббуд весьма эмоционально описывал один из таких эпизодов, непосредственным участником которого он стал. Янычары вломились в дом христианина Антуна Таджиря и не выходили оттуда до двух часов ночи, требуя, чтобы тот выдал им своих единоверцев Йусуфа аль-Хумси и Джирджиса Митра. Нападением руководил племянник Ибн Нассара, одного из ли-

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Ibid. P. 307.

²⁷³ Ibid.

деров янычарской группировки. Дядя запретил ему своевольничать, поэтому молодой мусульманин с приданной ему группой поддержки повел на «разборки» захваченных сына аль-Хумси и Йусуфа 'Аббуда — автора хроники. Записанный летописцем последовавший диалог звучит будто из фильмов Фрэнсиса Форда Копполы или Мартина Скорсезе: «Нас привели в кофейню аль-Баххи, куда пришел хаджи Ибрахим [аль-Харбали, еще один авторитетный лидер халебских янычар. — Т.К.]. И он сказал мне: “Где Джирджис Митра?”, про которого стало известно, что он уехал в Килис. Я ему ответил: “Не знаю”. Он сказал: “Я хочу задать ему один вопрос” ...Я сказал ему: “Если я пойду и найду его дома, может, он мне и ответит”. Он [хаджи Ибрахим] поклялся, что он не скажет ничего, что могло бы его огорчить. Мы вернулись, и эти люди пошли с нами. Я вошел к Джирджису и привел его»²⁷⁴. На следующий день Йусуф аль-Хумси и Джирджис Митра отдали вымогателям 140 курушей, собрать которые помогла им община.

Читая христианские хроники, может создаться впечатление, что только немусульмане страдали от поборов и вымогательств властей, должны были нести на себе весь груз выплат на сбор, снабжение и снаряжение войск. Это было не так, однако тяготы соседей-мусульман христиан интересовали мало. Показательна реакция Йусуфа 'Аббуда, когда в апреле 1800 г. вали Ибрахим-паша Каттар-агаси потребовал с города 400 кошелек²⁷⁵, из которых на долю христиан пришлось 80 (т.е. 20%, что примерно соответствовало их удельному весу в населении Халеба). Христиане с трудом, за месяц, но собрали искомую сумму, «что же касается мусульман, то Бог знает сколько с них взяли»²⁷⁶, — отмечал летописец, демонстрируя не только свое незнание, но и безразличие.

Йусуф 'Аббуд описывал радость, которая воцарилась в Халебе весной 1800 г. при известии, что мир с французами достигнут и жизнь вернется в привычную колею²⁷⁷. И печаль, охватившую горожан, когда они узнали о возобновлении боевых действий, о том, что их ждут новые ограничения, поборы и лишения. Но настоящий вопль горя вырвался у Йусуфа 'Аббуда, когда в августе 1800 г. вышло повеление выступить в поход четырехтысячному отряду халебских шарифов²⁷⁸.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ Кошелек (*kuše*) — мера счета денег, равная 500 курушам.

²⁷⁶ 'Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Ḥalabī. Al-Murtād fī tā'rikh Ḥalab wā Baghdad. P. 307.

²⁷⁷ Ibid. P. 310.

²⁷⁸ *Al-Gazzī Kāmīl*. Kitāb nahr al-thahab. P. 315. Опираясь на ряд других источников, Герберт Бодман указывал, что отряд состоял из 5–6 тыс. шарифов (*Bodman H. Political Factions in Aleppo*. P. 120).

Влияние местной корпорации потомков Пророка превосходило таковое в любом другом крупном городе империи. На основе анализа различных источников Герберт Бодман предположил, что в Халебе проживало около 12 тыс. шарифов, из них тысячи четыре составляли взрослые мужчины, главы семейств²⁷⁹. Большая их часть была хотя бы мало-мальски образованна, что выгодно выделяло эту группу на фоне практически тотально неграмотных янычар. К шарифам принадлежали почти все халебские 'улама, однако немало среди них было и городской бедноты: мелких ремесленников, поденных рабочих, носильщиков и пр.²⁸⁰ Малоимущая и люмпенизированная часть шарифского корпуса испытывала внутренний диссонанс из-за убогости своего существования, с одной стороны, и гордости за текущую в их венах кровь Пророка, — с другой. Это влекло за собой крайнюю религиозную нетерпимость²⁸¹. Особую неприязнь вызывали у бедняков-шарифов богатые христиане. Источники XVIII в., отмечал Бодман, полны случаев, когда шарифы обвиняли зимми в проявленном к ним неуважении, преподнося эти инциденты как оскорбление «дома Посланника Аллаха» и ислама в целом²⁸².

Несмотря на присущую халебским шарифам боевитость, их готовность к походу очевидно была ниже, чем у янычар. Приобрести снаряжение, обмундирование и продовольствие шарифы решили за счет горожан, включая столь презираемых ими «неверных». Накыб аль-ашраф Мухаммад Кудси-эфенди распределил между членами корпорации городские кварталы, христианский достался некоему Ибн Халласу. «С этого момента, — писал Йусуф 'Аббуд, — начались вымогательства и насилия. И начали они [шарифы. — Т.К.] тревожить церковь и наш квартал, и квартал евреев, и [другие] места, где ранее не было притеснений, где никто ничего не брал, и никто не слышал никаких предостережений. И эта пыль разбойничья творила в кварталах все, что желала, включая угрозы и побои, побои и вымогательства»²⁸³. Подчиненные Ибн Халласа «крутились везде, изымая силой и угрозами», не давая покоя христианам, — жаловался хронист, — даже ночью: в дома двух жителей квартала стреляли, а в двери дома другого били «железом так, что ему показалось, что ломают дверь, чтобы его убить»²⁸⁴. Напуганные христиане собрали 1 тыс. 200 курушей.

²⁷⁹ Bodman H. Political Factions in Aleppo. P. 97.

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ Ibid. P. 98.

²⁸² Ibid.

²⁸³ 'Abbūd Yūsuf Dimitrī al-Ḥalabī. Al-Murtād fī tā'rikh Ḥalab wā Baghdād. P. 315.

²⁸⁴ Ibid. P. 315–316.

Описанные тревожения христиан выглядят надуманными на фоне случившегося полвека спустя погрома в Халебе и тем более — Дамаскской резни 1860 г. Однако столь эмоциональная реакция демонстрирует, насколько сирийские немусульмане были шокированы нарушением их прав «покровительствуемой» общины. Случившиеся нападения, угрозы, стрельба по домам, попытка выломать двери далеко выходили за рамки привычных норм сосуществования этноконфессиональных групп османского города. И кажущаяся ничтожность происшествий не должна заслонять от нас факт, что это были первые искры пожара, которому еще предстояло запылкать на Ближнем Востоке.

Из всех областей Большой Сирии наиболее серьезный политический кризис после ухода французов разразился в Горном Ливане. Разгневанный нелояльной позицией эмира Башира, аль-Джаззар направил против него военную экспедицию в 10 тыс. солдат. Это войско должно было передать пост эмира сыновьям предыдущего правителя Йусуфа Шихаба (1770–1790), также тайного христианина. В реальности же от имени сыновей эмира Йусуфа выступал маронит Джирджис Баз, член феодального рода аль-Хури, женатый на представительнице влиятельнейшей единоверной семьи аль-Хазин. Дядя и кузен Джирджиса База — соответственно Са'ад и Гандур аль-Хури — служили управляющими делами эмира Йусуфа, сам Баз — на той же должности при его сыновьях. Окружение База состояло практически исключительно из христиан, ядром его армии были силы маронитских шейхов. О поддержке База заявил и патриарх Йусуф Тиййан. Таким образом междоусобная война в Ливане вышла на новый этап, в котором маронитская община впервые заявила о претензиях на доминирующее положение²⁸⁵.

Уход Наполеона у большей части сирийцев вызвал радость, но не принес облегчения. Война продолжалась, и Сирия оставалась важной базой мобилизации османских войск и ресурсов, что обескровливало страну. Кроме того, французское вторжение привело к изменению баланса сил, деформации отношений зависимости и покровительства. Вопреки опасениям (или ожиданиям) многих, победа мусульман не стала часом расплаты для

²⁸⁵ См.: Harik Iliya F. Politics and Change in a Traditional Society. P. 180–199; Кобищанов Т.Ю. Христианские общины в арабо-османском мире. С. 137–139.

местных зимми. Христианские хроники полны сетований на страдания единоверцев, но поборам властей и военных подвергались представители всех общин. По окончании войны беirutским христианам разрешили вернуться в их дома, религиозные погромы не прошли ни в Назарете, ни в Иерусалиме, и даже злоключения Йусуфа 'Аббуда и его окружения выглядят незначительными происшествиями на фоне подлинных трагедий. Но вторжение европейцев не прошло для сирийцев бесследно, хотя внешне казалось, что жизнь возвращается в прежнюю колею. Ускорился слом шариатской системы этноконфессиональных отношений, в XV–XVI вв. адаптированной османскими султанами-создателями великой «Богохранимой» империи. Мусульмане увидели в христианах пособников интервентов, христиане почувствовали первый реальный шанс сбросить мусульманское владычество. Проявился раскол между церковными элитами, неприязненно относившимися к французским революционерам, и их паствой, радостно приветствовавшей интервентов. Обострилась борьба за обладание Святыми местами Палестины. В Горном Ливане маронитская община впервые стала претендовать на власть. Все эти факторы будут нарастать на протяжении последующих десятилетий и приведут Сирию к межконфессиональному взрыву в середине XIX в.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.



Список литературы / References

1. Жантiev Д.Р., Кириллина С.А. Французская политика в отношении христиан Египта и Сирии во время Восточной экспедиции Бонапарта (1798–1801 гг.). В сб.: *Французский ежегодник 2019. Т.52: Эпоха Наполеона и память о ней*. М., 2019. С. 128–147.
Zhantiev D.R., Kirillina S.A. French policy towards Christians in Egypt and Syria during Bonaparte's Eastern Expedition (1798–1801). In: *French*


Yearbook 2019. Vol. 52: The Age of Napoleon and Its Legacy. Moscow, 2019. P. 128–147 (In Russ.).

2. Кириллина С.А. Бунабарди-паша и «воинство шайтана»: ислам в политике Восточной экспедиции Бонапарта (1798–1801). В сб.: *Французский ежегодник 2017: Франция и Средиземноморье в Новое и Новейшее время*. Москва, 2017. С. 219–238.
Kirillina S.A. Bunabardi Pasha and the «Army of Shaitan»: Islam in the Politics of Bonaparte's Eastern Expedition (1798–1801). In: *French Yearbook 2017: France and the Mediterranean in Modern and Contemporary Times*. Moscow, 2017. P. 219–238 (In Russ.).
3. Кобищанов Т.Ю. Преодолевая старые обиды: османский путь к подписанию союзного договора с Россией в 1798 г. *Электронный научно-образовательный журнал (ЭНОЖ) «История»*. 2020;11(98):1:1–30. URL: <https://sochum.ru/s207987840010438-0-1/?ysclid=mgqkq4ymyg860387167>
Kobishchanov T.Yu. Overcoming old grievances: the Ottoman path to signing an alliance treaty with Russia in 1798. *Electronic scientific and educational journal "History"*. 2020;11(98):1:1–30. URL: <https://sochum.ru/s207987840010438-0-1/?ysclid=mgqkq4ymyg860387167> (in Russ.).
4. Кобищанов Т.Ю. *Христианские общины в арабо-османском мире. (XVII – первая треть XIX в.)*. М.: Доброе слово, 2003. 291 с.
Kobishchanov T.Yu. *Christian communities in the Arab-Ottoman world. (XVII – the first third XIX century.)*. Moscow: Dobroe slovo, 2003. 291 p. (In Russ.).
5. Константинопольский И.Г. *Бейрутская летопись Абдаллаха ибн Мухаила Трада. Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока*. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 150–161.
Constantinopolsky I.G. *The Beirut Chronicle of Abdallah ibn Mikhail Trad. Christian Arabs in the history and literature of the Middle East*. Moscow: Izdatelstvo PSTGU, 2013. P. 150–161 (In Russ.).
6. Панченко К.А. *Ближневосточное православие под османским владычеством. Первые три столетия, 1516–1831*. М.: Индрик; 2012. 656 с.
Panchenko K.A. *Middle Eastern Orthodoxy under Ottoman rule. The first three centuries, 1516–1831*. Moscow: Indrik, 2012. 656 p. (In Russ.).
7. Asali K.J. Jerusalem under the Ottomans 1516–1831 AD. In: *Jerusalem in History* / Ed. by K.J. Asali. New York: Olive Branch Press, 1990. P. 200–227.
8. Cohen A. Ottoman Rule and the Re-Emergence of the Coast of Palestine. *Revue de l'Occidentmusulman et de la Méditerranée*. 1985;39:163–175.

9. Domani Beshara. *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700–1900*. Berkeley: University of California Press, 1995. 340 p.
10. Goffman D. *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 273 p.
11. Heyberger B. *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réformecatholique*. Rome: École Française de Rome; 1994. 665 p.
12. Kark R. Ottoman Jaffa: From Ruin to Central City in Palestine. In: *The History and Archaeology of Jaffa 1*. / Ed. by M. Peilstöcker, A.A. Burke. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Press, 2011. P. 129–136.
13. Kuroki H. Events in Aleppo During Napoleon's Expedition of Egypt. *Bulletin d'étudesorientales*. 1999;51:263–277.
14. Lieber Sh. *Mystics and Missionaries. The Jews in Palestine, 1799–1840*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992. 489 p.
15. Mannā Ādel. The Sijill as Source for the Study of Palestine During the Ottoman Period, with Special Reference to the French Invasion. In: *Palestine in the Late Ottoman Period. Political, Social and Economic Transformation* / Ed. by D. Kushner. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Press, 1986. P. 351–362.
16. Masters B. *The Origins of Western Economic Dominance in the Middle East: Mercantilism and the Islamic Economy in Aleppo, 1600–1750*. New York: University Press, 1988. 268 p.
17. Masters B. *Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 240 p.
18. Momdjian, Maran. *The Levantine Merchant Consuls of Aleppo; The Commercial Elites 1750–1850*. Diss. ... Dr. Phil. Sci. Los Angeles: University of California, 2017. 299 p.
19. Pascual J.-P. La Syrie à l'époqueottomane (le XIXe siècle). In: *La Syrie d'aujourd'hui* / Ed. by A. Raymond. Aix-en-Provence: Institut de recherches et d'études sur les mondesarabes et musulmans, 1980. P. 31–53.
20. Peri O. *Christianity under Islam in Jerusalem. The Question of the Holy Sites in Early Ottoman Times*. Leiden: Brill, 2001. 219 p.
21. Philipp T. The Syrian land in the 18th and 19th Century. The Common and the Specific in the Historical Experience. In: *Social Structure and Political Power in Acre in the 18th Century* / Ed. by T. Philipp. Stuttgart: Steiner, 1992. P. 91–108.
22. Philipp T. *Acre. The Rise and Fall of a Palestinian City, 1730–1831*. New York: Columbia University Press; 2001. 299 p.

23. Schick R. Jordan at the Turn of the 18th–19th Centuries: Napoleon and the Wahhabis. In: *Studies in the History and Archaeology of Jordan XIV. Culture in Crisis: Flows of Peoples, Artifacts, and Ideas*. Amman: Department of Antiquities, 2022. P. 715–723.
24. Schur N. *Napoleon in the Holy Land*. London: Greenhill books, 1999. 224 p.
25. Steen E. van der. *Near Eastern Tribal Societies during the Nineteenth Century: Economy, Society and Politics between Tent and Town*. London: Equinox, 2013. 320 p.
26. Zachs F. Miha'il Mishaqa: The First Historian of Modern Syria. *British Journal of Middle Eastern Studies*. 2001;28(1):67–87.
27. Zachs F. *The Making of a Syrian Identity – Intellectuals and Merchants in Nineteenth Century Beirut*. Leiden, 2005. 296 p.
28. Ze'evi D. Ottoman Intelligence Gathering During Napoleon's Invasion of Egypt and Palestine. In: *The Ottoman Middle East. Studies in Honor of Amnon Cohen* / Ed. by E. Ginio, E. Podeh. Leiden: Brill, 2014. P. 45–54.



 Тарас Юрьевич Кобищанов
 
 Taras Y. Kobishechanov

Кандидат исторических наук,
 доцент кафедры истории стран
 Ближнего и Среднего Востока
 Института стран Азии и Африки
 МГУ им. М.В. Ломоносова. Москва,
 Российская Федерация.
 e-mail: kobischanov@mail.ru
 SPIN-код: 5280-3310
 AuthorID: 1001917
 ORCID: 0000-0001-8165-0897
 ResearcherID: AAV-6437-2021
 Scopus AuthorID: 57220932499

C.Sc. (History), Associate Professor at
 the Department of Middle and Near East
 History, Institute of Asian and African
 Studies, Lomonosov Moscow State
 University. Moscow, Russian Federation.
 e-mail: kobischanov@mail.ru
 SPIN-код: 5280-3310
 AuthorID: 1001917
 ORCID: 0000-0001-8165-0897
 ResearcherID: AAV-6437-2021
 Scopus AuthorID: 57220932499

Поступила в редакцию /
 Received
 17.09.2025

Поступила после
 рецензирования /
 Revised
 14.10.2025

Принята к публикации /
 Accepted
 14.11.2025



Оригинальная статья / Original paper



Д.Р. Жангиев

Зарождение сирийского патриотизма в XIX в. на примере деятельности Бутруса ал-Бустани и его современников

Аннотация

В статье исследуется деятельность сирийских христианских интеллектуалов и их роль в процессе зарождения сирийского национального самосознания в середине XIX в. в контексте арабского литературного «Пробуждения» (*ан-Нахды*). Указанная проблематика требует углубленного изучения для понимания модернизационных процессов в Османской империи в эпоху реформ Танзимата (1839–1876) и особой значимости Бейрута как центра литературно-просветительской издательской деятельности. Гипотеза исследования состоит в том, что идея сирийского патриотизма проявилась в первую очередь в сочинениях Бутруса ал-Бустани и ряда его арабоязычных современников-христиан под влиянием контактов с американскими протестантскими миссионерами, но главным стимулом для ее формирования стали размышления о судьбе христианских общин Сирии после трагических событий 1860 г. в Горном Ливане и Дамаске.

В результате исследования биографических сведений и ключевых тезисов Бутруса ал-Бустани и его единомышленников, отраженных в их сочинениях, представляется возможным сделать вывод о прямом заимствовании ими европейских идей надконфессионального патриотизма и просвещения как средств преодоления общинной замкнутости. Наиболее важным источником для понимания духовно-нравственных и социально-политических вопросов, рассматривавшихся первым поколением арабоязычных деятелей ан-Нахды, следует признать издававшуюся Бутрусом ал-Бустани в 1860–1861 гг. в Бейруте газету «Нафир Сурия». Представители формировавшейся в эпоху ан-Нахды новой христианской интеллектуальной элиты в сирийских провинциях Османской

империи призывали к созданию сирийской (сиро-ливанской) надконфессиональной национальной общности по территориальному и этнокультурному признаку, но при этом не оспаривали османский суверенитет и не ставили под сомнение лояльность по отношению к султанской власти.

Ключевые слова:

Османская Сирия, модернизация, Танзимат, Бейрут, Бутрус ал-Бустани, сирийский патриотизм

Для цитирования:

Жангиев Д.Р. Зарождение сирийского патриотизма в XIX в. на примере деятельности Бутруса ал-Бустани и его современников // Исторический вестник. 2025. Т. 54. С. 180–197. DOI: [10.35549/HR.2025.2025.54.004](https://doi.org/10.35549/HR.2025.2025.54.004)



Dmitry R. Zhantiev

The origin of Syrian patriotism in the 19th century on the example of the activities of Butrus al-Bustani and his contemporaries

Abstract

The article examines the activities of Syrian Christian intellectuals and their role in the process of the emergence of Syrian national consciousness in the mid-19th century in the context of the Arabic literary «Awakening» (*an-Nahda*). The above-mentioned issues require in-depth study to understand the modernization processes in the Ottoman Empire during the era of the Tanzimat reforms (1839–1876) and the special significance of Beirut as a center of literary and educational publishing activities. The hypothesis of the study is that the idea of Syrian patriotism manifested itself, first of all, in the writings of Butrus al-Bustani and a number of his Arabic-speaking Christian contemporaries under the influence of contacts with American Protestant missionaries, but the main impetus

for its formation was reflections on the fate of the Christian communities of Syria after the tragic events of 1860 in Mountainous Lebanon and in Damascus. As a result of the study of the biographical information and key theses of Butrus al-Bustani and his associates, reflected in their writings, it seems possible to conclude that they directly borrowed European ideas of supra-confessional patriotism and enlightenment as a means of overcoming communal isolation. The most important source for understanding the spiritual, moral, and socio-political issues considered by the first generation of the an-Nahda Arabic-speaking figures is the «Nafir Suriya» periodical published by Butrus al-Bustani in 1860–1861 in Beirut. Representatives of the new Christian intellectual elite that was forming in the Syrian provinces of the Ottoman Empire during the an-Nahda era called for the creation of a Syrian (Syro-Lebanese) supra-confessional national community on territorial and ethno-cultural grounds, but they did not dispute Ottoman sovereignty or question loyalty to the Sultan's authority.

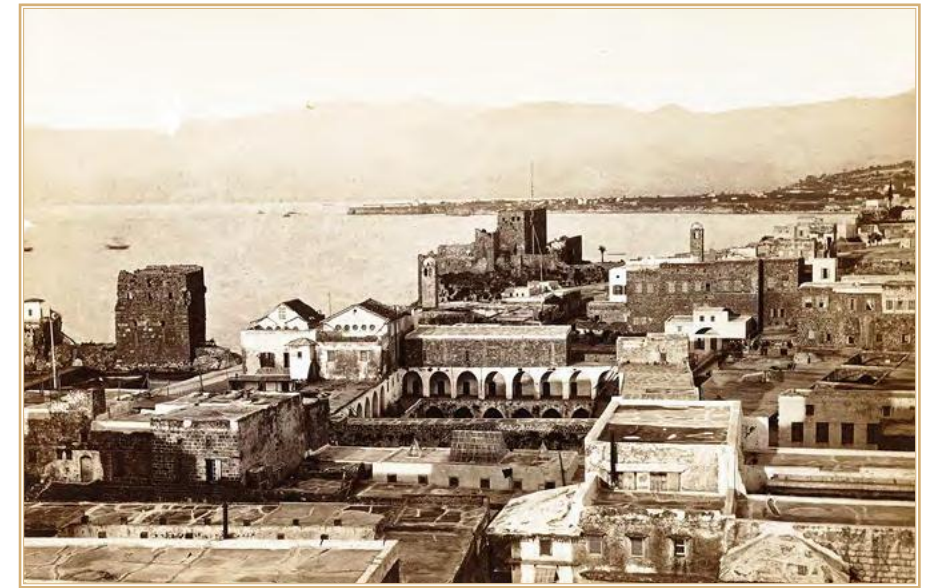
Keywords:

Ottoman Syria, modernization, Tanzimat, Beirut, Butrus al-Bustani, Syrian patriotism

For citation:

Zhantiev D.R. The origin of Syrian patriotism in the 19th century on the example of the activities of Butrus al-Bustani and his contemporaries // The Historical Reporter. 2025. Vol. LIV. P. 180–197. DOI: [10.35549/HR.2025.2025.54.004](https://doi.org/10.35549/HR.2025.2025.54.004)

К середине XIX в. в общественно-политической жизни сирийских провинций Османской империи произошли важные социально-политические изменения вследствие реформ Танзимата (1839–1876). Их основным содержанием следует признать укрепление прямых связей Высокой Порты (османского правительства) с провинциальной периферией и подчинение провинциальных элит государственным порядкам эпохи модернизации. В сирийских провинциях Османской империи, как и в других частях Османского государства, влиятельные мусульманские землевладельческие семьи были вынуждены подчиниться реформаторской воле столичной бюрократии. В социальной жизни как городов, так



Бейрут, 1868–1869 гг.

*Lenkin Family Collection of Photography at the University of Pennsylvania Librarie.
photo no. 4060*

и сельской округи повышалась роль реформированных административных и судебных структур. Важным проявлением более тесных связей Османской Сирии с Константинополем стало распространение османских государственных школ, обучение в которых в эпоху Танзимата стало непременным условием для поступления на государственную службу.

Включение османских владений в мировую капиталистическую систему в качестве сырьевой периферии и рынка сбыта европейской промышленной продукции в XIX в. способствовало росту экономики сирийских провинций (*эялетов*, с 1864 г. — *вилайетов*) на коммерческой основе. Традиционное ремесленное производство в городах постепенно уступало позиции европейскому импорту, при этом активизировались торговля и ростовщичество. Это привело к тому, что наряду с крупнейшими торгово-ремесленными центрами Сирии — Дамаском и Алеппо (Халемом) особое экономическое значение постепенно приобрел приморский Бейрут. Ко второй половине XIX в., по мере развития паровых сообщений со странами Западной и Южной Европы, Бейрут стал главными «морскими воротами» Османской Сирии. Рост торгового товарооборота и транзитной торговли приносил значительные выгоды местному купечеству (как мусульманам, так и христианам). В то же время Дамаску и Алеппо было

все труднее выдерживать конкуренцию с Бейрутом, и местное купечество вынужденно переориентировалось на распространение импортной европейской продукции на внутреннем рынке. Растущая зависть мусульманского большинства городского населения к более успешным христианским конкурентам, находившимся к тому же под иностранной консульской протекцией, стала одной из причин восстания в Алеппо в 1850 г. и массовых убийств христиан в Дамаске в 1860 г.¹ Репрессии со стороны османских властей в ходе наказания виновных способствовали ослаблению политических позиций провинциальной земельной знати (*аянов*) и улама. При этом укреплялся образ Бейрута как наиболее безопасного города на всем пространстве сирийского побережья, куда переселялись многие христиане из Горного Ливана и других частей Османской Сирии. Гарантией безопасности для многоконфессионального населения Бейрута и пребывавших в городе иностранных подданных являлось присутствие османских войск и кораблей европейских держав. Бейрут с его богатеющим и пестрым по своему конфессиональному составу купечеством, европейскими торговыми домами и сетью христианских миссионерских школ ко второй половине XIX в. представлял собой наглядный пример модернизации экономической и социальной жизни.

Стратегия османского правительства по распространению государственных школ фактически встречала в Бейруте и Горном Ливане конкуренцию со стороны миссионерских учебных заведений, созданных усилиями в основном американских протестантских и французских католических миссионеров². Активизация миссионерской деятельности началась еще в 30-е гг. XIX в. в период оккупации Сирии войсками египетского наместника (*вали*) Мухаммада Али-паши. Под

¹ Дамасская резня 9–18 июля 1860 г. — массовые убийства христиан (погибло от 2 до 6 тыс. человек) в Дамаске и разграбление их имущества. Трагические события стали следствием коллективного отказа христианских общин Дамаска от уплаты особого налога за освобождение от военной службы, а также были связаны с обострением друзо-маронитского конфликта в Горном Ливане.

² Подробнее о создании католических и протестантских миссионерских учебных заведений в Бейруте и Горном Ливане в XIX в. см.: *Murre-van den Berg H.* (ed.). *New Faith in Ancient Lands: Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Leiden: Brill, 2006. P. 19–41, 65–91, 211–239; *Makdisi U.* *Rethinking American missionaries in nineteenth-century historiography of the Middle East*. *Philipp T. and Schumann C.* (eds.). *From the Syrian Lands to the States of Syria and Lebanon*. Beirut: Orient-Institute, 2004. P. 209–224. См. также: *Zeuge-Buberl U.* *The Mission of the American Board in Syria. Implications of a transcultural dialogue* (translated by E. Janik). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017. 296 p.



Сирийский протестантский колледж в Бейруте.
Из открытых источников

покровительством французских консулов в 1839 г. иезуиты создали школу в Бейруте и расширили взаимодействие с маронитской церковью. Важным шагом в этом направлении стало основание в 1843 г. иезуитского колледжа-семинарии в Газире (Горной Ливан)³ для подготовки маронитского духовенства. На базе колледжа, переведенного в 1875 г. в Бейрут, был создан католический Университет Святого Иосифа (*Université Saint-Joseph de Beyrouth*), который и по сей день обладает репутацией наиболее престижного католического высшего учебного заведения на Ближнем Востоке.

Сформированная католическими миссионерами образовательная модель на сиро-ливанском побережье была ориентирована как на духовенство восточных католических церквей, так и на мирян. Но на протяжении XIX в. ей приходилось испытывать постоянную конкуренцию с протестантскими учебными заведениями, которые были созданы в первую очередь стараниями миссии Американского совета уполномоченных по делам иностранных миссий (*American Board of Commissioners for Foreign Missions, ABCFM*). Активная работа типографии американской миссии в Бейруте, учрежденной в 1835 г., позволила миссионерам со временем наладить массовое распространение

³ Газир — населенный пункт в Горном Ливане, большинство жителей составляют христиане-марониты.

нового перевода текстов Евангелия на арабском языке и другой арабоязычной духовной литературы⁴, а также расширять сеть своих учебных заведений, что во многом способствовало интеллектуальному и литературному «Пробуждению» (*ан-Нахда*, Нахда) среди христианских общин Османской Сирии (включая Горный Ливан). В середине 30-х гг. XIX в. американские протестантские миссионеры основали в Бейруте первые средние учебные заведения, а к 1859 г. в ведении АВСФМ находилось уже 33 школы, в которых обучалось 967 человек⁵. Качественно новым этапом деятельности миссии стало создание в 1866 г. высшего учебного заведения — Сирийского протестантского колледжа⁶.

Расширяя интеллектуальные контакты среди местных сирийских христиан, американские миссионеры транслировали им протестантскую духовную картину мира и европейские научные знания. При покровительстве американских и британских консулов сформировалась небольшая по численности арабоязычная протестантская община, получившая в 1847 г. название «Сирийская евангелическая церковь» (*ал-Каниса ал-инджиллийя ас-сурийя*). Получение в миссионерских школах новых знаний на рационалистической основе, а также изучение арабского литературного языка и европейских языков (в первую очередь французского) способствовало формированию у учащихся и выпускников критического мировоззрения, преодолевавшего традиционные рамки общинной замкнутости. Но лишь немногие из местных арабоязычных христиан (будь то марониты, православные или греко-католики) решались перейти в протестантизм и тем более открыто заявить об этом. Переход в протестантскую конфессию означал практически полный духовный и социальный разрыв со своей прежней религиозной общиной, в том числе и с большинством родственников⁷. Одним из тех местных воспитанников американских протестантов, кто все же решился на столь опасный шаг, был видный арабоязычный литератор, филолог-энциклопедист, просветитель и общественный деятель Бутрус ал-Бустани (1819—1883), ставший одной из ключевых фигур *ан-Нахды*.

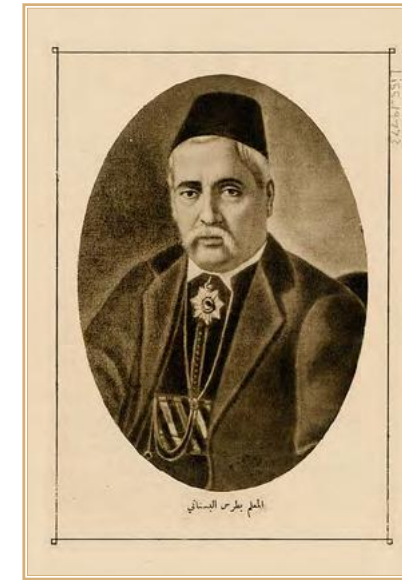
Принадлежа к уважаемой ливанской маронитской семье родом из Горного Ливана, Бутрус ал-Бустани прошел восьмилетний курс обу-

⁴ См.: Zeuge-Buberl U. The Mission of the American Board in Syria. P. 41–42.

⁵ A Brief Chronicle of the Syrian Mission: 1819–1870. Beirut: American Mission Press, 1901. P. 14.

⁶ В 1920 г. переименован в Американский университет в Бейруте.

⁷ Zeuge-Buberl U. The Mission of the American Board in Syria. P. 51–52.



Бутрус ал-Бустани.

AUB Libraries Online Exhibits, accessed October 6, 2025

чения в маронитской семинарии в Айн-Варке, где овладел католическими духовными дисциплинами, литературным арабским, церковно-сирийским, латинским и итальянским языками. Но затем талантливый 20-летний юноша отказался следовать замыслу своего высокопоставленного дяди, митрополита Абдаллы ал-Бустани, намеревавшегося отправить его для дальнейшего совершенствования в науках в Рим, и вместо принятия духовного сана предпочел остаться преподавателем-мирянником в семинарии. Но вскоре, на фоне драматичных событий изгнания из Сирии египетских войск и восстановления османского контроля (1840 г.), в судьбе Бутруса ал-Бустани произошел новый судьбоносный поворот: по выражению А.Е. Крымского, он «решил связать свой жизненный путь с начавшим быстро европеизироваться Бейрутом»⁸ и перешел в протестантизм под влиянием своих новых духовных наставников — американских миссионеров. Особую роль в судьбе ал-Бустани сыграли трое из них: Уильям Томсон (1806—1894), Эли Смит (1801—1857) и Корнелиус Ван Дейк (1818—1895)⁹. Поступив

⁸ Крымский А.Е. История новой арабской литературы. М.: Главная редакция восточной литературы, 1971. С. 399.

⁹ Уильям МакКлор Томсон (1806—1894) — американский протестантский миссионер, долгие годы работавший в Бейруте, один из инициаторов создания Американского протестантского колледжа, автор опубликованного в 1859 г. известного сочинения под названием «Земля и книга» (The Land and The Book), в котором описал свой ду-

на должность драгомана в американское консульство в Бейруте, Бутрус ал-Бустани стал преподавать в протестантской школе в Абейхе и в сотрудничестве с Эли Смитом принял деятельное участие в подготовке перевода Библии с древнееврейского и английского языков на арабский для последующего издания в типографии американских миссионеров.

Стремление протестантских миссионеров наладить конструктивное и, по возможности, бесконфликтное взаимодействие с христианскими общинами сиро-ливанского побережья привело к созданию в Бейруте в 1847 г. научного общества под названием «The Society of Arts and Sciences» с участием как американцев, так и сотрудничавших с ними местных арабоязычных христиан. Несмотря на относительно недолгий период (пять лет), деятельность американо-арабского научного общества стала важным примером совместной работы по распространению западных научных знаний и одновременно популяризации арабского литературного языка как средства для их распространения среди арабоязычной аудитории. В 1857 г., по примеру закрывшегося «The Society of Arts and Sciences», в Бейруте было создано новое Сирийское научное общество (*Ал-Джам'ийя ал-ильмийя ас-сурийя*). В течение первых лет деятельности число участников общества возросло до 150 человек, причем среди них были не только христиане, но также мусульмане-сунниты и друзы¹⁰. Бутрусу ал-Бустани и его современнику — поэту и публицисту Насифу ал-Язиджи¹¹ принадлежала ключевая роль в создании Сирийского научного общества. Примечательно, что сунниты и друзы согласились участвовать в его работе при условии, что оно не будет находиться под контролем иностранных миссионеров и в его составе будут только арабоязычные местные жители.

ховный и практический опыт пребывания в Сирии; *Эли Смит* (1801–1857) — американский миссионер и ученый, выпускник Йельского колледжа, основал в Бейруте первую арабоязычную типографию, инициатор составления протестантской версии перевода Библии на арабский литературный язык; *Корнелиус Ван Ален Ван Дейк* (1818–1895) — американский миссионер, врач, преподаватель и переводчик, вместе с У. Томсоном стоял у истоков создания протестантской школы в Абейхе (Горный Ливан) и Американского протестантского колледжа.

¹⁰ *Antonius G.* The Arab Awakening. The story of the Arab national movement. Philadelphia — New York — Toronto: J. B. Lippincot Company, 1919. P. 50–54.

¹¹ *Насиф ал-Язиджи* (1800–1871) — арабоязычный поэт, переводчик, публицист и просветитель, один из ключевых деятелей ан-Нахды XIX в. Принадлежал к греко-католической (мелькитской) общине.



Корнелиус Ван Дейк.
<https://alumni.aub.edu.lb>

Как видно из приведенных выше фактов, деятели ан-Нахды из числа местных христиан, пользовавшиеся протекцией иностранных миссионеров и консулов, во многом связывали с ними свою просветительскую деятельность. Но вера в покровительство и заступничество западных христианских держав оказалась роковой и обернулась трагедией для многих христиан как в Горном Ливане, так и в Дамаске, ставших жертвами кровавых событий весны и лета 1860 г. Назревавшая на протяжении ряда лет и в итоге произошедшая катастрофа внесла смятение и ужас в общественное сознание христиан Османской Сирии. После трагического лета 1860 г. они уже не могли полагаться ни на европейских и американских покровителей, ни на защиту со стороны османского правительства. Многие христиане Горного Ливана и внутренних районов Сирии в 1860 г. и в последующие годы предпочли эмигрировать, выбрав бегство на чужбину в качестве альтернативы постоянной угрозы повторения трагедии. В то же время османские власти, покарвав непосредственных участников массовых убийств христиан, продолжали реформы в административной, судебной и военной сферах, что расширяло социальные возможности и способствовало постепенному преодолению замкнутости христианских общин (*миллетов*). В этих условиях Бутрус ал-Бустани и некоторые его единомышленники постепенно приходили к выводу о возможности и необходимости сотрудничества представителей различных религиозных общин Османской

Сирии не только в научно-просветительской, но и в общественно-политической деятельности под объединяющим патриотическим лозунгом «любви к родине» (*хубб ал-ватан*). Таким образом общесирийский патриотизм представлялся ими как наиболее эффективное средство преодоления новых возможных вспышек межконфессиональных конфликтов и одновременно идейная основа сотрудничества соотечественников вне зависимости от конфессиональной принадлежности.

Важным интеллектуальным проявлением патриотических идей Бутруса ал-Бустани стал выпуск в 1860–1861 гг. в Бейруте периодического издания «Нафир Сурия» («Сирийский горн»). Данное издание, которое А.Е. Крымский с некоторой иронией охарактеризовал как «осведомительный листок-бюллетень»¹², представляло собой серию патриотических памфлетов, сочиненных ал-Бустани и изданных им под псевдонимом «Мухибб ли-л-ватан» («Любящий родину») в виде небольшой по объему газеты. Можно утверждать, что под влиянием трагических событий 1860 г. в Горном Ливане и Дамаске Бутрус ал-Бустани основал первое в Османской Сирии периодическое издание общественно-политической направленности. Со страниц «Нафир Сурия» христианский просветитель и общественный деятель призывал ради прекращения «гражданских войн» (*хуруб ахлийа*) заменить «слепые предубеждения» патриотизмом, согласием и единством¹³. Важно отметить, что уже само название издания «Нафир Сурия» содержало в себе призыв воспринимать Османскую Сирию как единое географическое и культурно-историческое пространство, в котором последователи различных конфессий призваны ощущать себя соотечественниками. Примечательно, что ал-Бустани использовал мало привычный для его современников древний топоним *Сурия* (Сирия) вместо традиционного для арабской географии «Билад аш-Шам»¹⁴. Можно предположить, что в данном случае проявлялось прямое влияние литературы на западноевропейских языках¹⁵. На страницах своего издания ал-Бустани выражал безусловную

¹² Крымский А.Е. История новой арабской литературы. С. 569.

¹³ Ал-Бустани Бутрус. Нафир Сурия. Бейрут: Дар фикр ли-л-абхас ва-н-нашр, 1990. С. 28.

¹⁴ Al-Bustani Butrus. The Clarion of Syria. A Patriot's Call against the Civil War of 1860. Introduced and translated by Jens Hanssen and Hichame Safeddine. Foreword by Usama Makdisi. Oakland: University of California Press, 2009. P. 46–47.

¹⁵ О влиянии американских протестантских миссионеров на формирование общественно-политического мировоззрения Бутруса ал-Бустани см. также: Zachs F. Toward a Proto-Nationalist Concept of Syria? Revisiting the American Presbyterian Missionaries. Die Welt des Islams. New Series. Jul. 2001: 41 (Issue 2):165–169.

лояльность по отношению к османскому султану и Высокой Порте. Но в то же время апеллировал к древней славе арабов и арабской культуре, а также призывал к распространению просвещения с тем, чтобы его соотечественники-сирийцы (*сурийун*), вне зависимости от вероисповедания, могли бы занимать подобающее им, по мнению автора, более высокое положение в османской государственной системе¹⁶.

Апологетика в адрес родины на страницах «Нафир Сурия» сочеталась с резко критическим рационалистическим взглядом на ее современное состояние: «Сирия остается одной из прекраснейших стран с точки зрения своей природной мощи и торговых центров. Страна и ее народ не достигли бы такого состояния деградации, унижения и отсталости, если бы не отсутствие единства и любви среди сирийцев, их безразличие к благополучию своей страны и соотечественников, их глупая и невежественная капитуляция перед господством фанатизма и привлекательностью доктринальных, общинных и семейных предрассудков (...)»¹⁷ Вывод, сделанный ал-Бустани в последнем выпуске «Нафир Сурия» (22 апреля 1861 г.), в этой связи звучал с явной долей пессимизма: «Даже если мы признаем, что сирийцы знают, что для них лучше, мы не можем предполагать, что все они согласны с этим. Более того, если они решили согласиться, то мало надежды на то, что им позволят этим воспользоваться. Следовательно, эта страна движется в чрезвычайно опасном направлении. Нет никакой надежды на восстановление этой страны или спасение от разорения, если только Аллах не направит ее народ в верном направлении или, благодаря Своему необычайному провидению, не предоставит эффективные и непредвзятые средства для развития цивилизации или, по крайней мере, не направит ее на путь безопасности и успеха. Сейчас мы ничего не можем поделать, кроме как оплакивать эту несчастную страну, страну, которая стала жертвой таких противоречивых предрассудков и личных интересов и в которой проживает так мало патриотов...»¹⁸

Рационалистическая картина мира в духе идей европейского Просвещения и утверждения о необходимости отделения духовной власти от политической и гражданской¹⁹, представленные на страницах

¹⁶ Ал-Бустани Бутрус. Нафир Сурия. С. 49–50.

¹⁷ Там же. С. 48.

¹⁸ Там же. С. 69–70.

¹⁹ Al-Bustani Butrus. The Clarion of Syria. P. 117. О трактовках идейного наследия ал-Бустани см.: Antonius G. The Arab Awakening. P. 49–50; Hourani A. Arabic Thought in the Liberal Age, 1789–1939. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. P. 101–102.

«Нафир Сурия», в то же время несли на себе явный отпечаток конфессиональной принадлежности автора-христианина, который в своих рассуждениях особо подчеркивал достоинства христианства как религии, призывающей возлюбить даже врагов своих²⁰. Но главным объединяющим началом, способствующим привитию идеи странового (партикулярного) сирийского патриотизма, в публикациях ал-Бустани выступали арабский язык и гордость общим историческим прошлым²¹. Восприятие Сирии как особой географически единой страны со своими специфическими социокультурными характеристиками и богатым историческим наследием и значительным экономическим потенциалом делало ее в изображении ал-Бустани не мусульманской или христианской, а именно арабской страной. Данный взгляд проявлялся еще до трагических событий 1860 г. в деятельности бейрутских научных обществ, созданных миссионерами, а затем и в работе «Сирийского научного общества»²². В дальнейшем Бутрус ал-Бустани и его сын Салим ал-Бустани (1848–1884)²³ стремились популяризировать идею сирийского патриотизма на страницах издававшегося ими в Бейруте с 1870 по 1886 г. журнала «Ал-Джинан». В одной из своих статей под заголовком «Наше положение», опубликованной в 1872 г., Салим ал-Бустани рассуждал о Сирии как о ключевой с экономической точки зрения стране в составе османских владений, своего рода «дверь, через которую Запад проникает на Восток, а Восток получает доступ к Западу»²⁴.

Рассуждения Салима ал-Бустани о Сирии как о стране, исторически богатой людскими и сельскохозяйственными ресурсами, обладающей к тому же выгодными торговыми путями, и о ее особой экономической роли в качестве транзитного торгового коридора между Востоком и Западом были во многом связаны с вышеупомянутым бурным демографическим и экономическим ростом Бейрута. Население города, которое в первой трети XIX в. едва ли превышало 10 тыс. человек, за период с 1830 по 1860 г. увеличилось в четыре раза и в даль-

²⁰ Ал-Бустани Бутрус. Нафир Сурия. С. 20.

²¹ Там же. С. 21.

²² Zachs F. Toward a Proto-Nationalist Concept of Syria? P. 168.

²³ Салим ал-Бустани (1848–1884) — сын Бутруса ал-Бустани, арабоязычный сиромонский публицист и писатель, считается одним из наиболее значительных деятелей арабской ан-Нахды и основоположником жанра нового арабского исторического романа.

²⁴ См.: Traboulsi F. A History of Modern Lebanon. New York: Pluto Press, 2012. P. 55.

нейшем продолжило свой рост, происходивший в первую очередь за счет притока христианских беженцев и переселенцев из Горного Ливана и внутренних районов Сирии²⁵. Переселение в город множества христианских ремесленников и торговцев из Горного Ливана, Дамаска и Алеппо способствовало его экономическому росту в условиях постепенного включения Османской Сирии в мировую капиталистическую систему. Важное значение при этом имело и то обстоятельство, что, в отличие от Дамаска и Алеппо, в Бейруте не успела сложиться четкая структура торгово-ремесленных корпораций (*таваиф*). В условиях притока как внутренних, так и внешних капиталов это благоприятствовало социальной мобильности приезжих, росту экономической активности в торговле и сфере услуг.

По убеждению Бутруса ал-Бустани и его единомышленников-просветителей эпохи ан-Нахды, многокомпонентная меняющаяся социальная среда приморского Бейрута могла стать благодатной почвой для формирования сирийского патриотического сознания, способного преодолеть традиционные рамки конфессиональной замкнутости. Руководствуясь этой возвышенной целью, в 1863 г. ал-Бустани учредил в Бейруте Национальную школу (*ал-Мадраса ал-ватанийя*) — первое частное учебное заведение с преподаванием по западным образцам на арабском, турецко-османском и французском языках. Благодаря открытости для представителей всех конфессий Национальная школа Бутруса ал-Бустани стала успешно конкурировать с мусульманскими и христианскими (в том числе миссионерскими) учебными заведениями. В этой связи в 1870-е гг. на страницах издававшихся в Бейруте периодических печатных изданий «Ал-Джинан», «Ал-Башир» и «Самарат ал-фунун» развернулась полемика вокруг философских и этических принципов образовательной деятельности. В 1873 г. в журнале «Ал-Джинан» Бутрус ал-Бустани на примере деятельности созданной им школы характеризовал образовательную деятельность (*таалим, тарбийя*) как основу для «культивирования любви к отечеству» (*тарбийят махаббат ал-ватан*) среди детей различных вероисповеданий²⁶.

²⁵ Только в течение трагического 1860 г. в город и его окрестности, по данным ливанского историка Фавваза Трабулси, прибыло около 20 тыс. беженцев. См.: Traboulsi F. A History of Modern Lebanon. P. 55–56.

²⁶ Подробнее о взглядах Бутруса ал-Бустани на образовательную деятельность см.: Ferguson S. «A Fever for an Education»: Pedagogical Thought and Social Transformation in Beirut and Mount Lebanon, 1861–1914. The Arab Studies Journal. 2018: 26, (№ 1): 62–63.



Михаил Мишака.
www.MIDEASTIMAGE.com

Еще одним важным примером зарождения сиро-ливанского национального самосознания служат сочинения видного деятеля ан-Нахды, историка и врача Михаила Мишаки (1800—1888). Выросший и воспитанный в греко-католической семье в южной части Горного Ливана, Михаил Мишака в 1840-е гг. под влиянием литературы, распространяемой американскими протестантскими миссионерами, перешел в протестантство. В 1859 г. он получил назначение на должность вице-консула США в Дамаске, получив тем самым права консульской протекции. На страницах сочинений Михаила Мишаки «Машхад ал-'аййан би хавадис Сурия ва Любнан» (Свидетельство очевидца событий в Сирии и Ливане)²⁷ и «Мунтахабат мин ал-джаваб аля иктирах ал-ахбаб» (Ответы на предложения возлюбленных)²⁸ нашел свое отражение путь духовного становления представителя новой сиро-ливанской христианской интеллигенции. Самосознание автора

²⁷ Мишака М. Машхад ал-'аййан би хавадис Сурия ва Любнан (Свидетельство очевидца событий в Сирии и Ливане). Каир, 1908.

²⁸ Мишака М. Мунтахабат мин ал-джаваб аля иктирах ал-ахбаб (Ответы на предложения возлюбленных). Бейрут: Аль-матбаа ал-катуликийя, 1955. Английский перевод сочинения см.: *Mishaqah M. Murder, Mayhem, Pillage and Plunder: The History of the Lebanon in the 18th and 19th Century*. Albany: State University of New York Press, 1988. 309 p.

оставалось религиозным, но слепая вера в традиционные религиозные авторитеты постепенно уступала место рациональному анализу сущности христианского вероучения. В 1860 г. Михаил Мишака пережил трагические события антихристианского погрома в Дамаске и в дальнейшем описал их в своих трудах. Подобно Бутрусу ал-Бустани, он стремился рассматривать Сирию и Горный Ливан как единую страну, а ее жителей, несмотря на конфессиональные различия, считал единым народом, призванным проявлять братскую любовь к соотечественникам. Именуя жителей сирийских провинций Османской империи «сирийцами», Михаил Мишака подчеркивал их историческую сложившуюся территориальную и культурно-языковую общность²⁹. Повествуя о трагедии в Дамаске 1860 г., сиро-ливанский историк высказывал обвинения в адрес османских властей в содействии антихристианскому погрому, но в то же время желал всяческих успехов реформам Танзимата и ни в коей мере не ставил под сомнение османский суверенитет над своей родиной³⁰.

Литературно-интеллектуальная деятельность сиро-ливанских христианских публицистов и просветителей раннего периода Нахды, несмотря на их кажущуюся аполитичность, формировала важные духовно-нравственные вопросы, которые представляется возможным резюмировать следующим образом: что означает быть арабоязычным христианином, жителем Сирии, и в то же время оставаться лояльным подданным Османской империи? Следует ли христианам Сирии и Горного Ливана полагаться на помощь европейских и американских единоверцев в условиях настороженного отношения со стороны консервативно настроенного мусульманского большинства, отрицающего право христиан пользоваться провозглашенным османским правительством равноправием представителей различных вероисповеданий? Представители формирующейся в эпоху ан-Нахды христианской арабоязычной интеллектуальной элиты Османской Сирии не ставили под сомнение османский суверенитет и лояльность по отношению к султану и Высокой Порте³¹, но

²⁹ Подробнее о социально-политических взглядах Михаила Мишаки см.: *Zachs F. Mikha'il Mishaqa — The First Historian of Modern Syria*. *British Journal of Middle Eastern Studies*. 2001: 28 (№ 1): 77—78.

³⁰ *Mishaqah M. Murder, Mayhem, Pillage and Plunder*. P. 244—249.

³¹ Подробнее о взглядах христианских и мусульманских современников на события 1860 г. в Горном Ливане и Дамаске см.: *Krimsti F. The massacre in Damascus, July 1860; Thomas D. and Chesworth J.A. (eds.). Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. Leiden; Boston: Brill, 2018. P. 378—406.

при этом призывали к формированию сирийской (или сиро-ливанской) надконфессиональной общности по территориальному и этно-культурному признаку. Продолжение и развитие идеи сирийского патриотизма последовало в XX в. уже в постосманскую эпоху, что во многом способствовало становлению национальной государственности как Сирии, так и Ливана.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.



Список литературы / References

1. Al-Bustani B. *The Clarion of Syria. A Patriot's Call against the Civil War of 1860. Introduced and translated by Jens Hanssen and Hichame Safeddine. Foreword by Usama Makdisi.* Oakland: University of California Press, 2019. 175 p.
2. Ferguson S. «A Fever for an Education»: Pedagogical Thought and Social Transformation in Beirut and Mount Lebanon, 1861–1914. *The Arab Studies Journal.* 2018;26(1):62–63.
3. Hourani A. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789–1939.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983. 406 p.
4. Krimsti F. The massacre in Damascus, July 1860. In: *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 18, The Ottoman Empire (1800–1914)* / Ed. by D. Thomas and J.A. Chesworth. Leiden–Boston: Brill, 2018. P. 378–406.
5. Makdisi U. Rethinking American missionaries in nineteenth-century historiography of the Middle East. In: *From the Syrian Lands to the States of Syria and Lebanon* / Ed. by T. Philipp and C. Schumann. Beirut: Orient-Institute, 2004. P. 209–224.
6. *New Faith in Ancient Lands: Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries* / Ed. by H. Murre-van den Berg. Leiden: Brill, 2006. 339 p.

7. Traboulsi F. *A History of Modern Lebanon.* New York: Pluto Press, 2012. 308 p.
8. Zachs F. Mikha'il Mishaqa – The First Historian of Modern Syria. *British Journal of Middle Eastern Studies.* 2001;28(1):77–78. doi:10.1080/13530190120034567
9. Zachs F. Toward a Proto-Nationalist Concept of Syria? Revisiting the American Presbyterian Missionaries. *Die Welt des Islams. New Series.* 2001;41(2):165–169.
10. Zeuge-Buberl U. *The Mission of the American Board in Syria. Implications of a transcultural dialogue.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag; 2017. 296 p. e-book (Electronic resource). URL: <https://e-book.fwf.ac.at/detail/o:959>



 **Жантiev Дмитрий Рустемович** 
Dmitry R. Zhantiev

Кандидат исторических наук, доцент
кафедры истории стран Ближнего
и Среднего Востока Института
стран Азии и Африки
МГУ им. М.В. Ломоносова. Москва,
Российская Федерация.
e-mail: zhantiev@iaas.msu.ru
SPIN-код: 7825-3269
AuthorID: 320761

C.Sc. (History), Associate Professor of
Middle and Near East History, Institute
of Asian and African Studies, Lomonosov
Moscow State University. Moscow,
Russian Federation.
e-mail: zhantiev@iaas.msu.ru
SPIN-код: 7825-3269
AuthorID: 320761

Поступила в редакцию /
Received
19.09.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
15.10.2025

Принята к публикации /
Accepted
10.11.2025



Оригинальная статья / Original paper



Суад Слим

Значимость культурного влияния российских школ в Леванте

Аннотация

Статья посвящена анализу значимости культурного влияния российских школ, созданных Императорским православным палестинским обществом в Леванте в конце XIX — начале XX в. Исследование затрагивает важный аспект социокультурного взаимодействия России с ближневосточным регионом, который является недостаточно изученным в современной историографии. Целью работы является изучение влияния российских школ на формирование культурной, религиозной и национальной идентичности арабских православных общин, а также их роль в процессе арабизации патриархатов. Автор демонстрирует, что российские школы не только предоставляли бесплатное образование, но и способствовали укреплению арабского языка и литературы, формированию местной интеллигенции, а также развитию культурного движения Нахда. На примере выпускников (Михаила Нуайме, Халиля Байдаса и др.) показано, как знакомство с русской литературой и культурой повлияло на становление арабской литературы и журналистики. Особое внимание уделено роли российских дипломатов и педагогов в поддержке арабских православных общин в их стремлении к арабизации церковного управления. Исследование подтверждает, что деятельность российских школ и дипломатов сыграла ключевую роль в процессе арабизации Антиохийского патриархата и способствовала культурному возрождению арабского мира. Вклад работы заключается в привлечении новых исторических источников (интервью), а также системном анализе исторических свидетельств, демонстрирующих взаимосвязь образовательной политики России с религиозными и национальными процессами в Леванте.

Ключевые слова:

Российские школы, православные общины Леванта, Императорское православное палестинское общество, Ближний Восток, Антиохийский патриархат, Иерусалимский патриархат, Нахда.

Для цитирования:

Слим С. Значимость культурного влияния российских школ в Леванте // Исторический вестник. 2025. Т. 54. С. 198–215. [DOI: 10.35549/HR.2025.2025.54.005](https://doi.org/10.35549/HR.2025.2025.54.005)



Souad Slim

The Important Influence of Russian Schools in the Levant

Abstract

The article analyzes the cultural significance of the Russian schools established by the Imperial Orthodox Palestine Society in the Levant in the late 19th and early 20th centuries. The study addresses an important yet understudied aspect of the sociocultural interaction between Russia and this Middle Eastern region in modern historiography. The aim of the article is to examine the influence of Russian schools on the formation of the cultural, religious, and national identity of Arab Orthodox communities, as well as their role in the process of the Arabization of the patriarchates. The author demonstrates that the Russian schools not only provided free education but also contributed to strengthening the Arabic language and literature, the development of a local intelligentsia, and the broader cultural revival known as the Nahda. Through the example of the schools' graduates (such as Mikhayil Nu'aymeh, Khalil Baydas, and others), the study shows how exposure to Russian literature and culture influenced the emergence of modern Arabic literature and journalism. Particular attention is given to the role of Russian diplomats and educators in supporting the Arab Orthodox communities in their pursuit of the Arabization of the local church administration. The research confirms that the activities

of Russian schools and diplomats played a key role in the Arabization of the Antiochian Patriarchate and contributed to the cultural renaissance of the Arab world. The main contribution of the work lies in the use of new historical sources (including interviews) as well as in the systematic analysis of historical evidence demonstrating the interconnection between Russia's educational policy and the religious and national developments in the Levant.

Keywords:

Russian schools, Orthodox communities of the Levant, Imperial Orthodox Palestine Society, Middle East, Antiochian Patriarchate, Jerusalem Patriarchate, Nahda.

For citation:

Slim S. The Important Influence of Russian Schools in the Levant // *The Historical Reporter*. 2025. Vol. LIV. P. 198–215. DOI: [10.35549/HR.2025.2025.54.005](https://doi.org/10.35549/HR.2025.2025.54.005)



Н

ачиная с XVI в. с прибытием на Восток католических и протестантских миссионеров множество православных семей оказалось под влиянием Запада и школ, открытых при миссиях. В результате эти семьи зачастую переходили в католицизм или протестантизм. В последующие века Османская империя, получившая прозвище «больной человек Европы», оказалась под властью европейских держав, чьи привилегии и интересы были официально закреплены в капитуляционных договорах. Различные религиозные братства и ордены внутри общин оказались тесно переплетены с политическими интересами этих держав, получая от них пожертвования и защиту для своих школ: католики — от Франции и Австрии, протестанты — от Великобритании, Пруссии, а позже и от Соединенных Штатов Америки. Их школы распространились по всей Османской империи, особенно в Сирии, Ливане и Палестине. Русские начали учреждать школы на Ближнем Востоке только в последней четверти XIX в. Первые такие школы Императорское православное палестинское общество открыло в Галилее в 1882 г.

Накануне Первой мировой войны число русских школ достигло 105. Несмотря на недолгое время их работы на Востоке, память о них осталась жива в сознании православных общин региона. Эти школы, помимо того

что были бесплатными, снабжали учеников книгами и школьными принадлежностями.

Значительное внимание в них уделялось преподаванию православной веры: догматике, истории и житиям святых. Особняком стояло также преподавание арабского языка, причем его литературные и поэтические традиции ценились в школах очень высоко.

О важности русских школ в Леванте свидетельствуют и воспоминания их бывших учеников. В статье приведены свидетельства Михаила Нуайме и Жоржа Ханна, мнение мусульманского шейха-преподавателя арабского языка, а также отклики других миссионеров, работавших в регионе. В заключительной части рассматривается роль России в арабизации Антиохийского патриархата.

1. Два свидетельства бывших учеников

В автобиографии Жорж Ханна восхваляет либеральность и бесплатный характер этих школ, тогда как Михаил Нуайме подчеркивает важность факта доступа девочек к образованию, отмечая их интерес к арабскому языку.

Жорж Ханна, учившийся в школе Шуэйфата, вспоминает, что эти учреждения воспитывали в сердцах детей любовь к России. Для католиков и протестантов Россия представлялась покровительницей всех православных христиан. Несмотря на поражения России в войне с Японией и революцию 1905 г., дети продолжали кричать «Да здравствует царь!», не подозревая, что спустя несколько лет он отречется от престола. Русские школы принимали всех, причем без религиозной сегрегации. Все было бесплатно: обучение, школьная форма, книги и т.д. Благодаря этому даже дети из беднейших семей, которым иначе никогда бы не позволили посещать школу, могли получить хоть какое-то образование. Ханна прямо указывает, что уровень преподавания арабского языка в русских школах был выше, чем в миссионерских школах, где преподавали главным образом патронажные языки¹.

Михаил Нуайме, другой выпускник русской школы, окончивший мужскую учительскую семинарию ИППО в Назарете, и затем учившийся в университете в России², писал: «Впервые в Баскинте была создана образ-

¹ *Hannā J.* Qabl al-maghīb: tajārib wa-dhikrayāt min ḥayātī [Перед закатом: Опыт и воспоминания из моей жизни]. Багдād, 1963. P. 60.

² Михаил Нуайме учился в Полтавской духовной семинарии (1906–1911). (Прим. ред.)

цовая школа. Впервые девочки смогли учиться вместе с мальчиками по хорошо выстроенной программе, с поставленной дисциплиной и (прекрасными) курсами. Особое внимание уделялось арабскому языку, в отличие от других школ»³.

Михаил Нуайме, а также Халиль Байдас (оба бывшие ученики русских школ) свидетельствовали о сильном влиянии русского языка и литературы на их жизнь.

Они открыли для себя новые формы самовыражения, новые стремления, новые горизонты и новые виды деятельности. Русские школы способствовали рождению арабского культурного движения в Северной Америке. Так, литературное объединение «Ар-Рабита аль-каламийя» (The New York Pen League, «Нью-Йоркская литературная лига») было создано в Нью-Йорке четырьмя выпускниками русских школ: тремя сирийцами — Надрой Хаддадом, Абд аль-Масихом Хаддадом и Насибом Аридой (учились в русской школе в Хомсе) и ливанцем Михаилом Нуайме (учился в Баскинте). Насиб Арида и Михаил Нуайме также обучались в мужской учительской семинарии ИППО в Назарете⁴. В объединение вошли и два ливанских поэта — Джебран Халиль Джебран и Элиа Абу Мади.

А.А. Дмитриевский, занимавший должность секретаря ИППО (с 1907 г. — *Прим. ред.*), сожалел об эмиграции двух последних в США, считая, что таким образом русские школы теряют будущих учителей, но при этом надеялся, что они послужат проводниками великой русской литературы в Новом Свете. Эти надежды оправдались: Абд аль-Масих Хаддад и Насиб Арида в 1912 г. основали в Нью-Йорке журнал «Ас-Саих» («Путешественник»)⁵, где публиковались переводы русской литературы. В 1913–1918 гг. Насиб Арида редактировал журнал «Аль-Фунун» («Искусства»), в котором печатались произведения Л.Н. Толстого, А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова и других авторов в арабских переводах.

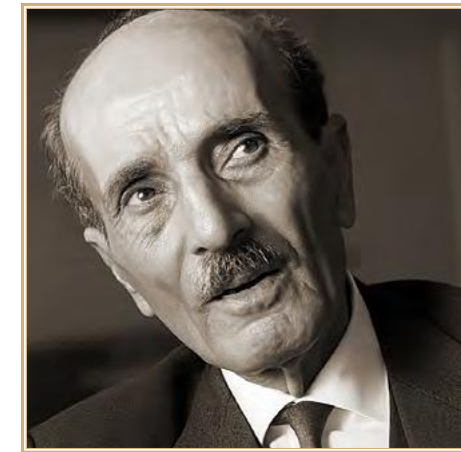
В Палестине выпускники русских школ внесли свой вклад в арабское движение «Нахда»⁶. Так, Селим Кобейн после окончания мужской учительской семинарии ИППО в Назарете поселился в Египте, где занимался пе-

³ *Nuayme M. Sab'ūn* [Семьдесят]. 3 vol. Baugūt, 1960. P. 86. (В русс. переводе: «Мои семьдесят лет / Пер. с араб. С.М. Бациевой. М.: Наука, 1980. 236 с. — Прим.ред.)

⁴ Окончил мужскую учительскую семинарию ИППО в Назарете в 1906 г. (*Прим. ред.*)

⁵ *Tarāzī Ph. Ta'rikh aş -ṣahāfa al-'arabiya* [История арабской прессы]. Vol. 3. Baugūt, 1933. P. 4.

⁶ «Нахда» — арабское культурное и литературное возрождение на Ближнем Востоке во второй половине XIX в.



Михаил Нуайме.

<https://www.arabamerica.com/pathbreakers-of-arab-america-mikhail-naimy/>

реводами Толстого, публиковал статьи о русской литературе и, более того, разработал сельскохозяйственный проект по российскому образцу.

Михаил Нуайме, учившийся в Полтавской семинарии (а позже член «Ар-Рабита аль-каламийя»), говорил: «Я с головой погрузился в русскую литературу. Я жадно читал. Трудно было найти автора, которого я не знал. К моменту моего отъезда из России мне стала очевидна литературная стагнация арабского мира. Это было обескураживающе унижительно для того, кто познакомился с изысканным искусством Пушкина, Лермонтова, Тургенева, смехом и слезами Гоголя, подкупающим реализмом Толстого, критическим идеалом Белинского и прежде всего с великой человечностью самого глубокого и мощного писателя — Достоевского».

Халиль Байдас, выпускник палестинских школ, писал о том влиянии, которое на него оказали русский язык и литература: «Мне полюбилися не только русский язык сам по себе. Едва я начал писать на нем, как начал поглощать книги, которых в школьной библиотеке было много. Каждая книга постепенно разгоняла туман, закрывавший мое представление о России. Сначала это было всего лишь слово, но потом оно стало страной, затем идеей, и, наконец, целым миром — и это был единственный мир, в котором я мог жить и дышать»⁷.

Эти свидетельства показывают, что русская литература глубоко вдохновляла бывших учеников русских школ, которые, профессионально овладе-

⁷ Данное свидетельство Х. Байдаса процитировано в: *Hopwood D. The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1914: Church and Politics in the Near East*. Oxford: Clarendon Press, 1969. P. 157–158. (взято из: *Шифман А.И. Лев Толстой и Восток*. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. С. 447).

арабским языком, инициировали литературное возрождение в Ливане, Сирии и Палестине. Благодаря этому движению русские школы внесли огромный вклад в развитие и модернизацию арабской литературы. Эти студенты преуспели в таких областях, как журналистика, литература и литературный перевод. Халиль Байдас, также выпускник мужской учительской семинарии ИППО в Назарете, преподавал в русских школах Хайфы и Дамаска, а также переводил А.С. Пушкина и Н.В. Гоголя. С 1908 по 1914 г. он издавал в Иерусалиме журнал «Аль-Нафаис» («Драгоценности»), полностью посвященный публикации произведений русских писателей в арабских переводах.

2. Свидетельства других европейских миссионеров

О важности русских школ в Леванте писали и представители других европейских миссий. В этом контексте восхищение русских инспекторов немецкими школами оказалось взаимным. Миссионер Мартин Хартман писал, что Императорское общество, основанное великим князем Сергеем, оказывало помощь благочестивым русским паломникам и проводило эффективную образовательную политику: «Общество основывает школы по всей Сирии, даже в самых отдаленных районах». Хартман также говорил, что османские власти внимательно следят за этой деятельностью, опасаясь возможного вмешательства России во внутренние дела государства. Однако, по его мнению, бояться этого не следовало⁸. Во время своего путешествия Хартман отмечал присутствие русских школ в Хомсе и Латакии, где уже имелись католические и протестантские учебные заведения. «Русские, — писал он, — обосновались и в Бейруте, где открыли пять школ, в которых обучается 1050 учеников в четырех районах города, причем они заботятся и о беднейших учениках»⁹.

В Сирии и Палестине на тот момент действовало более ста русских школ, однако в Хаме их не было вовсе. Там функции поддержки христианской, в основном православной, общины выполняло российское консульство¹⁰. В те годы немецкая пресса советовала Германии брать пример с России в том, что касается организации подобных школ.

Иное мнение высказывали французские католические миссии, недовольные успехами русских школ в Палестине и Сирии. Газета «La Vérité» писала

⁸ Hartmann M. Reisebriefe aus Syrien. Berlin: Outlook Verlag, 1913. Einführung. S. XIII–XIV.

⁹ Op. cit. P. 33, 77.

¹⁰ Op. cit. P. 59.



Воспитанники мужской учительской семинарии ИППО в Назарете
Русские учреждения в Святой Земле и почившие деятели
Императорского Православного Палестинского Общества. XXV. 1882–1907. СПб.:
Тип. В.Н. Кирибаума, 1907 г.

с досадой: «Если не изменится политика Франции в Святой Земле, влияние Франции исчезнет и заменится влиянием России»¹¹. Факт приобретения земель и расширения школ уже вызывал серьезное беспокойство у католиков.

В той же газете отмечалось: «Нужно ли еще дожидаться, чтобы Россия получила привилегию покровительствовать православным и чтобы она завела учебные заведения в самом Иерусалиме? За 100 тысяч человеческих жертв и миллиард издержек во время Севастопольской войны Франция приобрела единственный участок земли с домом Богоотца Иоакима и Анны».

Эти выдержки из «La Vérité» были перепечатаны в издании Императорского православного палестинского общества «Палестинский сборник», причем редакция с гордостью заключала: «Неудовольствие наших противников составляет лучшее указание на важность задачи, выпавшей на долю России в Святой Земле, на ее обязанности там для защиты православного населения...»¹².

3. Свидетельства мусульманского шейха, профессора арабского языка

В целом образ России в глазах местных общин был исключительно положительным. К тому же XIX в. был временем стремительного расширения Российской империи, находившейся на пике могущества. Шейх Мухаммед

¹¹ Науськивание Франции на Россию в Святой Земле. Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. СПб., 1895. Август. С. 401–409.

¹² Там же.

Айяд ат-Тантави, преподаватель арабского языка в русской школе в Иерусалиме (основанной при миссии архимандрита Капустина¹³ в 1855 г.), а затем профессор арабского языка в Петербургском институте восточных языков, написал три стихотворения (оды) в прославление России и ее царей, отличающиеся пышным панегирическим стилем.

Первое стихотворение было посвящено 25-летию коронации императора Николая I (1825–1855). Автор перечисляет и прославляет деяния и победы царя: военные успехи, укрепление армии, возведение великолепного дворца. Особое место, однако, он отводит постройке грандиозного моста с аркадами через Неву, который облегчает передвижение населения во время снегопадов и который, по его мнению, превзошел даже пирамиды фараонов. После этого поэт снова восхваляет силу и славу русской армии, а также расширение территорий, которое является причиной явного и бессильного гнева и зависти других стран по отношению к России. Он также пишет о царской семье, превознося красоту императрицы — «матери бесчисленных детей» (من المنجبات بلا غد) — и сыновей императора, из которых один стал наследником престола, а другой — генералом армии.

Последняя строка оды использует традиционный метод датировки, при котором числительное значение букв в словах, следующих за указанным датируемым словом, позволяет определить точную дату коронации¹⁴.

Второе произведение (элегия) было написано в связи с кончиной императора Николая I. Автор описывает это событие как астрономическую катастрофу: падение небес, землетрясение, затмение луны и солнца, исчезновение планеты Венера. Иностранцы, журналы и сироты оплакивают императора, вспоминая его щедрость. Его мужество и борьба с врагами не мешали ему освободить заложников и пленников. Оплакивают его также построенные им здания, школы, газеты и даже карандаши. Его дочери и подданные скорбят о нем. Его флот и вся Россия оплакивают его. Поэма заканчивается тем же способом датировки события.

Третье стихотворение того же автора посвящено воцарению его сына Александра II (1855). Здесь описание народной скорби сменяется описанием радости: новый государь предстает искусным всадником и охотником, победителем врагов. Автор также воспеваает красоту новой царицы, перед которой «склоняется луна», а дети, пишет ат-Тантави, «почитаются как цветы, чей аромат окутывает мир благоуханной росой»¹⁵. Стихотво-

¹³ Школа при российской миссии, которая была открыта до создания ИППО.

¹⁴ Arabic Manuscript 111. University of Halle. Manuscript Department.

¹⁵ Arabic Manuscript 111. University of Halle. Manuscript Department.

рение восхваляет силу войск нового царя и его победы на территориях, где после побед устанавливается справедливость. Поэт упоминает, что имел честь встретиться с царем и что тот был милостив. Более того, даже после датировки автор продолжает восхвалять царя в пяти стихах, описывая его поездку в Париж и подписание договора, завершившего войну.

Хотя эти стихи были написаны в XIX в., в них слышится эхо стихотворения епископа Иссы, который сопровождал Антиохийского патриарха Иоакима Дау в Россию в XVI в. В нем проявляется такое же восхищение мощью и славой России, то же изумление перед величием и роскошью царской власти. Однако примечательно то, что шейх ат-Тантави восхваляет военные победы и потомство царской семьи как Николая I, так и его преемника Александра II, несмотря на то, что сам он мусульманин и подданный Османской империи.

Форма восхищения Россией, представленная в этих стихах, не только находила отклик в местных сообществах, но и отражала искренний интерес православных ко всем новостям, поступавшим из России. Так, в 1905 г. известие об убийстве великого князя Сергея как громом поразило студентов мужской учительской семинарии ИППО в Назарете. Студенты не могли понять, как дядя царя, основатель Общества, так щедро относившийся к ним, мог быть так ненавидим в собственной стране. Школа организовала траурное собрание в его память, на которое пришли все выдающиеся жители Назарета. Руководство школы выбрало стихотворение студента Михаила Нуайме для публичного чтения. При написании мемуаров автор помнил только следующие две строки¹⁶:

سرى نعيه بالبرق في كل جانب
وما كان ظني الطود بالبرق يرفع

(«Весть о его смерти разнеслась, как молния со всех сторон, и я не думал, что молния может свалить гору»).

Восточную православную общину потрясло еще одно событие, связанное с Россией, а именно Русско-японская война (1904–1905). В то время радио еще не существовало, и газеты из Бейрута шли до Назарета не менее недели, а российские газеты — около месяца. Поражение адмирала Степана Макарова и уничтожение его броненосца «Петропавловск» в порту Владивостока (1904) воспринимались как великая трагедия в школах Назарета. Православные приходили в мужскую учительскую семинарию ИППО, чтобы узнать последние новости о войне.

¹⁶ Nu 'aymeḥ M. Tis'ün: Wuqūf fi al-muwājahah [Девяносто: предстояние перед лицом (судьбы)]. Bayrūt: 1988. P. 213–214.

Нуайме повествует, что студенты иногда специально искажали события, чтобы вызвать у старого господина, очень привязанного к России, драматическую реакцию, выраженную в восклицании¹⁷: «Слава ему, да дарует ему Господь победу!»

Эта война породила песню в честь российского царя; ее пели на мотив турецкой песни «Ускудар» или арабской песни «Ya banat Iskandaria» («Девушки Александрии»):

مَنان يا صنه نيقولا الروس قيصر
اليابان حرب في حليفه النصر واجعل

(«О, царь русских Николай, да хранит его Бог Милостивый, И да будет победа его союзником в войне против Японии»).

Эту колыбельную до сих пор поют ливанские православные бабушки, баюкая своих внуков¹⁸.

Влияние России на православные общины региона сохранялось даже после Октябрьской революции 1917 г. Например, в Ливане в конце Второй мировой войны, после победы союзников, во время Пасхальной святой литургии в Баскинте в 1945 г. служители пели: «Да хранит Бог нашего героя Сталина» вместо молитвы «Да хранит Бог наших православных царей».

В православных домах Курры (территории на северо-западе Ливана) можно было видеть фотографии Ленина и Сталина по обеим сторонам иконы Богородицы у тех же людей, которые ранее вешали на стены фотографии царя Николая II и его семьи.

4. Роль России в арабизации Антиохийского патриархата

В народной памяти арабизация Антиохийского патриархата остается одним из крупнейших достижений России на Ближнем Востоке.

В 1895 г. греческий Антиохийский патриарх в Дамаске Спиридон I, находившийся в крайне тяжелом положении, непопулярный в народе и погрязший в долгах, пригласил Императорское православное палестинское общество взять под управление школы его патриархата, рассчитывая воспользоваться известностью и эффективностью Общества. Это решение имело первый важный результат — ускорение процесса арабизации Антиохийского патриархата.

Однако этим шагом Спиридон подписал себе приговор: через четыре года¹⁹ он был вынужден бежать в Константинополь (см. ниже).

Еще одним последствием стало быстрое расширение школьной сети. Если в 1895 г. в Сирии было 15 школ, то к 1900 г. их число достигло 41, а число учеников — 5500. С приходом Мелетия, первого арабского патриарха на Антиохийском престоле с 1724 г., в 1905 г. в Сирии насчитывалось уже 70 русских школ с более чем 9000 учеников. Такой рост стал тяжелым финансовым бременем для Палестинского общества и вызвал недовольство его части. Великий князь Сергей Александрович, основатель и почетный председатель Общества, видел в этом отход от первоначальных целей — помощи паломникам в Святой земле. Еще в отчете за 1888–1890 гг. говорилось, что Сирия не должна становиться полем деятельности, подменяющим задачи Общества в Палестине²⁰.

Арабизация Антиохийского патриархата в 1899 г. стала результатом целой цепи событий. Негативные чувства к греческому патриарху среди арабских прихожан значительно усилились после греческой войны за независимость (1821–1832). Греки превратились из подданных Османской империи в иностранцев и «врагов государства». Империя, весьма недовольная результатами войны, выместила свой гнев на православных подданных, особенно на тех, кто посмел сочувствовать Греции. В Бейруте и сирийских прибрежных городах с большими греческими общинами произошли волнения в поддержку греков. Протестантская типография, основанная в Бейруте в 1827 г., была вынуждена переехать на Мальту, где она действовала несколько лет, прежде чем вернуться обратно. Османские власти в качестве ответной меры в 1848 г. признали греко-католиков после многократных прошений их патриарха Максима III Мазлума (1833–1855). Архимандрит Порфирий (Успенский) (один из немногих русских деятелей, хорошо знавший положение Антиохийской церкви до 1850 г. и возглавлявший Русскую духовную миссию в Иерусалиме) считал невозможным, чтобы Сирийской православной церковью управлял грек, и советовал Русской церкви добиваться избрания арабского патриарха.

Вопрос об арабизации Антиохийского патриархата вновь обострился во время болгарского кризиса. В 1872 г. жители Дамаска восстали против греческого патриарха Иерофея, который вместе с Константинополем проголосовал за отлучение болгар. Для антиохийцев это стало поводом к вос-

¹⁹ В 1898 г. (Прим.ред.)

²⁰ Hopwood D. *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1914: Church and Politics in the Near East*. Oxford: Clarendon Press, 1969. P. 150.

¹⁷ Устное свидетельство Мари Закур (интервьюер — Суад Абу-Русс-Слим). 2000 г.

¹⁸ Интервью с доктором Надимом Нуайме (племянником Михаила Нуайме). 2012 г.

станию против своего патриарха, а православные Дамаска в основном возмущались распределением доходов патриархата²¹.

Православные верующие Дамаска нашли поддержку в своем восстании против патриарха у российского генерального консула в Дамаске А.П. Беляева. Последний был направлен из Иерусалима в Дамаск, который вскоре стал местом пребывания Генерального консульства. По-видимому, это назначение не было формальной процедурой: Беляев весьма интересовался арабскими делами и положением православной церкви, а позднее стал председателем Императорского православного палестинского общества²². Он установил связи с арабскими епископами, в частности с епископом Захлы Герасимом Яредом, в прошлом учившимся в России²³, и, видя рост арабских национальных настроений, примкнул к арабским епископам в их борьбе против греческого патриарха Спиридона I.

Арабские епископы, требуя избрания арабского патриарха, одновременно ставили вопрос о школах в Антиохийском патриархате. Спиридон надеялся успокоить паству, улучшив школы и передав их под управление Императорского общества. Однако патриарх не предвидел, что арабские епископы при поддержке России сумеют донести свой голос до столицы — Стамбула и до Высокой Порты, т. е. до духовной и светской власти Османской империи.

Летом 1898 г. антиохийский Синод с большинством арабских епископов низложил Спиридона. Тот укрылся в Сайднайском монастыре, а затем бежал в Константинополь²⁴. Переговоры о его преемнике растянулись на два года²⁵.

Чтобы провести избрание арабского патриарха из своих рядов, епископам требовалась поддержка в двух центрах — в Дамаске, где нужно было убедить арабских архиереев и местные власти, и в Константинополе, чтобы противостоять сопротивлению Вселенского патриархата. Они воспользовались поддержкой Беляева в Дамаске и российского посла Зиновьева в Стамбуле.

Основной проблемой православных Дамаска было отсутствие официального устава Антиохийской церкви, документа необязательного, поскольку долгое время патриархат действовал под покровительством Константинопольского патриарха. Но избрание патриарха требовало утверждения

²¹ Op. cit. P. 162.

²² В 1903–1906 гг. А.П. Беляев был секретарем ИППО. (Прим. ред.)

²³ Hopwood D. The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1914: Church and Politics in the Near East. Oxford: Clarendon Press, 1969. P. 160.

²⁴ 31 января 1898 г. патриарх Спиридон подписал акт канонической отставки с престола Антиохии. (Прим. ред.)

²⁵ Hopwood D. Op. cit. P. 166.



Бет-Джала. Воспитанницы женской учительской семинарии ИППО
Русские учреждения в Святой Земле и почившие деятели
Императорского Православного Палестинского Общества. XXV. 1882–1907. СПб.:
Тип. В.Н. Кирибаума, 1907 г.

его кандидатуры османским наместником Дамаска, который настаивал на участии в выборах греческих епископов. Синод назначил патриаршим викарием греческого епископа Аданы Германоса (Германа), который председательствовал на Синоде. Однако арабских епископов (во главе с епископом Захлы Герасимом Яредом) было большинство, и они твердо намеревались избрать в Дамаск арабского патриарха.

В Константинополе же спор выделил две противоборствующие стороны: султана Абдул-Хамида II и его министров. Российский посол обратился к Великому визирю Тевфику-паше с доводами в пользу арабского патриарха²⁶: по его словам, система автокефальных патриархатов, независимых от Константинополя, затруднит объединение православных ради политических целей. Визирь не согласился с подобными доводами, но посол убедил султана, и османская администрация признала, что противостоять российскому давлению невозможно.

Греческий патриархат Константинополя в ответ обратился за поддержкой к Франции и Великобритании, предупреждая об усилении российского влияния на Востоке. Французский посол отказался вмешиваться из-за франко-русского союза. Британский посол О'Коннор также воздержался от участия в конфликте, напрямую не затрагивающем интересы Англии, но неофициально послал переводчика к секретарю султана и предупредил об «опасности официальной поддержки русской пропаганды».

Великий визирь принял делегацию, состоящую из представителей трех греческих патриархатов и посланника самого Вселенского патриарха²⁷,

²⁶ Op. cit. P. 168.

²⁷ Т. е. Константинопольского патриарха.

которые преподнесли ему в подарок 25 тыс. турецких лир. Османские министры не могли прямо выступить против султана, поэтому они приняли сторону греческих патриархов, попытавшись повлиять на действия губернатора Дамаска Назима-паши²⁸.

Именно позиция Назима-паши во многом предопределила исход конфликта. С самого начала он склонялся к поддержке арабской стороны. При этом он оказался в неловком положении из-за разногласий между султаном и его министрами, а также из-за постоянного давления, оказываемого греками и русскими в Дамаске. В марте 1899 г., вскоре после визита посла Зиновьева к султану, Назим-паша сообщил Антиохийскому синоду, что получил приказ сместить патриаршего vicария Германоса за его неповиновение решению большинства Синода и предложил назначить на его место епископа Латакии Мелетия аль-Думани. Султан утвердил это назначение в марте 1899 г.

Высокая Порта уведомила Назима-пашу, что три греческих патриархата подали протест против исключения греческих епископов из выборов, считая это нарушением своих прав. На это православные ответили: их язык — арабский и священное право требует, чтобы духовный глава был арабским османом, служащим государству и своей общине. Они утверждали, что ситуация, существовавшая в XVIII и XIX вв., не повлияла на древнюю традицию избрания патриарха различными епископами и приходскими общинами²⁹.

Наместник переслал этот ответ в Стамбул, что лишь усилило путаницу. Арабы были в отчаянном положении, что заставляло их торопиться; они хотели провести выборы до официального разрешения. Беляев обещал обратиться к царю за поддержкой кандидатуры арабского патриарха. Большинство епископов считали, что им следует воспользоваться поддержкой султана и потребовать немедленных выборов без участия антиохийской паствы. Вскоре кандидатов определили: Мелетий (Латакия), Афанасий (Хомс) и Герасим (Захла). Когда двери Дамасской кафедральной церкви, ненадолго закрытые для выборов, вновь открылись, толпе объявили об избрании Мелетия аль-Думани патриархом Антиохийским. В районе Баб Шарки празднования длились до полуночи.

Для официального признания новоизбранному патриарху требовался «фирман о возведении» (указ) от султана. Вселенский патриархат направил во дворец свое возражение против этих выборов³⁰. В результате жарких споров Совет министров постановил восстановить Германоса, епи-

²⁸ Hopwood D. Op. cit. P. 168.

²⁹ Op. cit. P. 169.

³⁰ Op. cit. P. 170.



Женская школа Императорского православного палестинского общества в Дамаске.

Русские учреждения в Святой Земле и почившие деятели Императорского Православного Палестинского Общества. XXV. 1882–1907. СПб.: Тип. В.Н. Кирибаума, 1907 г.

скупа Аданы, в должности vicария и провести новые выборы. Совет также распорядился, чтобы Назим-паша сместил Мелетия. Однако Назим-паша, хоть и был разочарован арабскими православными (которые на практике отходили от поддержки османского правления), продолжал поддерживать их и не предпринял никаких действий. Арабы теряли надежду, а напряженность в Дамаске росла из-за многочисленных демонстраций и конфликтов. Летом 1899 г. Дамаск посетил бывший российский посол в Константинополе Нелидов. После его отъезда Назим-паша вызвал российского консула Беляева и сообщил ему в присутствии нескольких арабских священников, что никакой угрозы смещения Мелетия нет³¹.

В Стамбуле российский посол И.А. Зиновьев продолжал переговоры с султаном, убеждая его, что отказ признать Мелетия вызовет ожесточенное недовольство среди арабских православных и может подтолкнуть их к союзу с арабскими мусульманскими движениями, выступавшими за национальную независимость.

Что касается арабских православных, они ясно осознавали, что их главные противники — это Вселенский патриарх и английский посол в Константинополе О'Коннор, заявивший, что избрание арабского патриарха лишь усилит российское влияние. Однако арабо-православная политика как раз и заключалась в том, чтобы не допустить подчинения России. Они официально заявили: «Ничто не связывает арабских православных

³¹ Op. cit.

с Россией, кроме общности веры, которая также связывает их с греками, болгарами и румынами»³².

До середины сентября 1899 г. никаких действий по низложению Мелетия предпринято не было. Султан и Назим-паша твердо удерживали свои позиции: Мелетий получил дружественный ответ на свою поздравительную телеграмму по случаю годовщины восшествия султана на престол. В ноябре, когда Синод был созван для проведения новых выборов, Мелетий вновь был избран. Уже через четыре дня Назим-паша получил фирман о возведении от султана и Высокой Порты. 13 ноября 1899 г. Мелетий был торжественно возведен на патриарший престол в Дамасском кафедральном соборе в присутствии арабских епископов Синода, Беляева — русского консула в Дамаске, а также всего консульского состава. В тот же вечер Беляев участвовал в праздничной трапезе вместе с патриархом и епископами.

Этот драматический эпизод в истории отношений между Антиохийским патриархатом и Россией стал краеугольным камнем в развитии самого патриархата и в культурно-политическом пробуждении Билад аш-Шама (Леванта) в XX в. Один из первых теоретиков арабского национализма, Саты аль-Хусри, впоследствии сказал в своей лекции: «**Освобождение Антиохийского патриархата от контроля греческого духовенства и греческой иерархии стало первой ступенью арабского восстания против османов**»³³.

В этот момент усилия русских дипломатов и педагогов, направленные на укрепление общинной идентичности и чувства принадлежности православных христиан к арабской нации, безусловно увенчались успехом в Антиохии. Однако в Иерусалиме эта политика потерпела неудачу: православный патриарх в Святой земле остается греком и по сей день, несмотря на настойчивые требования палестинских православных об арабизации Иерусалимского патриархата.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests



The author declares no relevant conflict of interests.

³² Op. cit.

³³ *Ḥuṣrī S. Muḥāḍarāt fī nushū' al-fikra al-qawmiyya* [Лекции о возникновении национальной мысли]. 1st ed. Cairo, 1951. P. 171. *Саты аль-Хусри* (1880–1968) — сирийский модернистский преподаватель и мыслитель, один из теоретиков арабского национализма, министр образования в правительстве короля Фейсала I в Дамаске. В 1920 г., после вступления французов в Сирию, последовал за Фейсалом в Ирак. После пребывания в Сирии и Египте вернулся в Ирак в 1967 г.

Список литературы / References

1. Ḥannā J. *Qabl al-maghīb: tajārib wa-dhikrayāt min ḥayātī* [Перед закатом: Опыт и воспоминания из моей жизни]. Bayrūt, 1963.
2. Hartmann M. *Reisebriefe aus Syrien*. Berlin: Reimer; 1913. 123 p.
3. Hopwood D. *The Russian Presence in Syria and Palestine. 1843–1914. Church and Politics in the Near East*. Oxford: Clarendon Press, 1969. 232 p.
4. Ḥuṣrī S. *Muḥāḍarāt fī nushū' al-fikra al-qawmiyya* [Лекции о возникновении национальной мысли]. 1st ed. Cairo, 1951.
5. Nu‘aymeh M. *Sab‘ūn* [Семьдесят]. 3 vol. Bayrūt, 1960.
6. Nu‘aymeh M. *Tis‘ūn: Wuqūf fī al-muwājahab* [Девяносто: предстояние перед лицом (судьбы)]. Bayrūt: 1988.
7. *Palestinskii Sbornik*. Vol. VI. 1894: August.
8. Ṭarāzī Ph. *Ta’rīkh aṣ-ṣahāfa al-‘arabīya* [История арабской прессы]. Vol. 3. Bayrūt, 1933.
9. Науськивание Франции на Россию в Святой Земле. *Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества*. СПб., 1895. Август. С. 401–409.
France incites Russia in the Holy Land. *Communications of the Imperial Orthodox Palestine Society*. August. St. Petersburg, 1895. P. 401–409 (in Russ).

 Souad Abu el-Rousse Slim 
Суад Абу эль-Русе Слим

D.Sc. (History), Professor, Director of History and Archives department at the research center of Balamand university. Beirut, Lebanon.
e-mail: Souad.Slim@balamand.edu.lb

Доктор исторических наук, профессор, директор департамента истории и архивов исследовательского центра университета Баламанда, Бейрут, Ливан.
e-mail: Souad.Slim@balamand.edu.lb

Поступила в редакцию /
Received
05.09.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
10.10.2025

Принята к публикации /
Accepted
05.11.2025



Е.М. Копоть

Русские школы М.А. Черкасовой в Бейруте: эпоха становления (1887–1897)

Аннотация

Целью представленной статьи является детальная реконструкция истории становления комплекса русских школ Императорского православного палестинского общества (ИППО) в Бейруте в 1887–1897 гг., которая до сих пор не подвергалась предметному анализу в историографии. Актуальность работы определяется необходимостью критического пересмотра укоренившихся в позднейшей историографии «юбилейных мифов». Эмпирическую базу исследования составляют впервые вводимые в научный оборот документы Архива внешней политики Российской империи. Изучение данного феномена позволяет раскрыть сложный и противоречивый характер русской просветительской миссии на православном Востоке. Основное содержание статьи сосредоточено на миссионерской и педагогической деятельности М.А. Черкасовой, известной как «Мама Москобии». Направленная в Бейрут в 1887 г. при отсутствии у руководства ИППО детального плана работы и научной экспертизы региона, она столкнулась с низким уровнем образования, доминирующим инославным влиянием в местной православной среде. По личной инициативе она учредила первую русскую школу для девочек. В статье подробно описываются противодействие со стороны коррумпированных драгоманов российского консульства и ультимативные требования петербургского руководства Общества, расходившиеся с условиями жизни на местах, кадровый голод, холодное отношение представителей МИДа Российской империи, угрозы безопасности, исходившие от мусульманского окружения. Феномен непрерывной тридцатилетней преподавательской деятельности М.А. Черкасовой в Бейруте не имеет аналогов в ис-

тории Императорского православного палестинского общества и является уникальным по своему содержанию. Значение работы состоит в обосновании тезиса о том, что успешное и долговременное развитие школьного дела ИППО в регионе было обеспечено не системной поддержкой, а исключительно личной энергией, искренней верой и самопожертвованием М.А. Черкасовой.

Ключевые слова:

Антиохийский патриархат, православные арабы, Россия и православный Восток, Сирия, Ливан, Императорское православное палестинское общество, М.А. Черкасова, В.Н. Хитрово, Елизавета Федоровна.

Для цитирования:

Копоть Е.М. Русские школы М.А. Черкасовой в Бейруте: эпоха становления (1887–1897) // Исторический вестник. 2025. Т. 54. С. 216–263. DOI: [10.35549/HR.2025.2025.54.006](https://doi.org/10.35549/HR.2025.2025.54.006)



Evgeny M. Kopot'

Maria A. Cherkasova's Russian Schools in Beirut: the Formative Period (1887–1897)

Abstract

The purpose of this article is to provide a detailed reconstruction of the history of the establishment of the network of Russian schools of the Imperial Orthodox Palestine Society (IOPS) in Beirut between 1887 and 1897 — a topic that has not yet been the subject of a focused analysis in historiography. The relevance of the study stems from the need to critically reassess the «anniversary myths» that have become entrenched in later historiography. The empirical foundation of the research consists of materials from the Archive of Foreign Policy of the Russian Empire, introduced into scholarly circulation for the first time. The study of this phenomenon makes

it possible to reveal the complex and contradictory nature of the Russian educational mission in the Orthodox East. The main focus of the article is on the missionary and pedagogical activities of Maria A. Cherkasova, known as «Mama Moskobie». Sent to Beirut in 1887, at a time when the leadership of the IOPS lacked both a detailed work plan and scholarly assessment of the region, she encountered a low level of education and the dominance of heterodox influences within the local Orthodox community. On her own initiative, she founded the first Russian school for girls. The article provides a detailed account of the opposition she faced from corrupt dragomans of the Russian consulate, the peremptory demands of the Society's leadership in St. Petersburg that conflicted with local conditions, the shortage of qualified personnel, the indifference of representatives of the Russian Ministry of Foreign Affairs, and threats to security from the surrounding Muslim environment.

The phenomenon of Maria A. Cherkasova's uninterrupted thirty-year teaching career in Beirut has no parallel in the history of the Imperial Orthodox Palestine Society and is unique in its nature. The significance of this work lies in substantiating the thesis that the successful and lasting development of the IOPS's educational activity in the region was ensured not by systematic institutional support, but solely by Maria A. Cherkasova's personal energy, sincere faith, and self-sacrifice.

Keywords:

Patriarchate of Antioch, the Orthodox Arabs, Russia and the Orthodox East, Syria, Lebanon, Imperial Orthodox Palestine Society, Orthodoxy, M.A. Cherkasova, V.N. Hitrovo, Elisaveta Fedorovna.

For citation:

Kopot' E.M. Maria A. Cherkasova's Russian Schools in Beirut: the Formative Period (1887–1897) // The Historical Reporter. 2025. Vol. LIV. P. 216–263. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.54.006



е имея возможности полноценно развиваться в Палестине, школьная деятельность Православного палестинского общества (далее — ИППО) была вынужденно перенесена в Сирию и Ливан. На канонической территории

Антиохийской церкви проживало более 200 тыс. православных, принадлежавших к зажиточным слоям общества¹. Епархиальные архиереи, материально независимые от греческого патриарха, обладали большим влиянием, а позиции России были гораздо крепче. Самым авторитетным среди них в последней трети XIX в. являлся бейрутский митрополит Гавриил (Шатила). В 1861–1869 гг. настоятель Антиохийского подворья в Москве², хорошо говоривший по-русски, ярый сторонник тесных связей с Россией, он дважды — в 1885 и 1891 гг. — претендовал на патриарший престол. С его благословения и главным образом благодаря энергии миссионерки М.А. Черкасовой (1841–1918)³ были сделаны первые шаги Общества на педагогическом поприще в Антиохийском патриархате.

Спустя четверть века в официальных документах Общества история создания школ описывалась сухо, в трафаретном духе чиновничьих реляций. «Школьная деятельность Императорского Православного Палестинского Общества в Сирии началась двадцать три года тому назад, в 1887 г., когда командированной Обществом русской учительницей в Бейруте была учреждена первая русская школа Пророка Илии в квартале Мусайтебе. Спустя три года, когда эта школа успела приобрести доверие и симпатии местного населения, открылись в течение 1890 и 1891 гг. еще три школы: одна в квартале Мазраа и две в Хай-Румели и, наконец, еще через два года, в 1893 г., открылась школа в Рас-Бейруте. <...> Довольно быстрое и успешное развитие русских городских школ в Бейруте привлекло к себе внимание православных общин и православного духовенства всего антиохийского патриархата...»⁴ Насколько дух текста был победно однообразным, настолько же он был и далек от сути дела. К сожалению, его стилистика была унаследована и поздней-

¹ В отличие от Иерусалимского патриархата, бедная невежественная паства которого не превышала 20–25 тыс. (*Хитрово В.Н.* Православие в Святой Земле. СПб., 1881. С. 122.), а скорее, была меньше — 16,7 тыс., по данным К. Карпата (*Karpat K.* Ottoman population. 1830–1914. Demographic and social Characteristics. Madison, 1985. P. 128–129).

² Кавалер ордена Святой Анны 2-й степени. Награжден по ходатайству митрополита Московского Иннокентия 12 апреля 1870 г. (Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 797. Оп. 39. 3 ст. 2 отд. Д. 67. Л. 73).

³ Несмотря на значительное количество публикаций, посвященных М.А. Черкасовой, Н.Н. Лисовой вынужденно отметил: «Биография этой бесспорно выдающейся женщины [...] еще не написана». *Лисовой Н.Н.* М.А. Черкасова и школы Императорского Православного Палестинского Общества в Бейруте / Вспомогательная литература в помощь друг другу... Россия и арабский мир: взаимное восприятие (Сборник статей) / Сост.: Н.Г. Романова, И.М. Смилянская (отв. ред.), А.О. Филоник. М.: Институт востоковедения РАН, 2013. С. 440.

⁴ Отдел рукописей РНБ. Ф. 253. Оп.1. Д. 36. Л. 1.

шей историографией⁵. Среди наиболее внимательных работ последнего времени стоит отметить статью П.В. Федотова⁶. Тем не менее эпоха образования комплекса русских школ в Бейруте до сих пор не становилась предметом подробного рассмотрения в отечественной науке. Реконструкция на базе впервые вводимых в научный оборот материалов Архива внешней политики Российской империи, сложной истории зарождения бейрутских школ Палестинского общества представляет немаловажное значение. В этом феномене как в частице целого отразился весь характер русского присутствия на православном Востоке.

Первые шаги на сирийском берегу

В начале 1887 г. после собеседования с М.П. Степановым и В.Н. Хитрово М.А. Черкасова была направлена в Сирию. Следует сказать, что встреча Бейрута и М.А. Черкасовой была во многом случайной. Вместо будущей столицы Прибрежного вилайета Мария Александровна вполне могла оказаться в любом другом уголке ливанского побережья. Никаких проработанных инструкций относительно будущей деятельности у руководства Общества не существовало.

20 февраля 1887 г. В.Н. Хитрово в сопроводительном письме на имя генерального консула К.Д. Петковича⁷ сообщал следующее: «...Михаил Петрович (Степанов. — Е.К.) писал о нашем предположении: послать в ваше распоряжение кроме русского учителя и русскую учительницу. Мы для этого имеем очень подходящую особу и рады были бы употребить ее с пользой. На первое время она могла бы только преподавать русский язык в женской школе в Бейруте и в месяцев 6 такого преподавания осмотреться и ознакомиться настолько, чтобы сообразить главное, как устроить и свое женское училище, буде в нем явится потребность. Где? В Бейруте, Акре, Кайфе и Яффе — покажет время»⁸.

⁵ См.: Лисовой Н.Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в. М., 2006. С. 160–253.

⁶ Федотов П.В. Бейрутские школы Императорского православного палестинского общества (1887–1914 гг.): религиозно-политический проект М.А. Черкасовой (по материалам Архива внешней политики Российской империи) // Российский журнал истории Церкви. 2022. № 3(2). С. 50–65.

⁷ Константин Дмитриевич Петкович (1827–1897) — генеральный консул в Бейруте в 1869–1896 гг.

⁸ Дмитриевский А.А. XXV-летие русских школ в Бейруте и служение в них М.А. Черкасовой // Сообщения ИППО. 1912. Т. 23. Вып. 1. С. 76–88.



Вид на Бейрут из резиденции Общества Иисуса
в сторону района Джумейзе-Сюрсок-Мудаввар.
Les petites écoles du Mont-Liban: Joseph Delore, s.j. (1873–1944).
Beirut: Presses de l'Université Saint-Joseph, 2003

Более оторванный от реальности план было сложно представить. Письмо наглядно показывает, сколь далеко петербургское руководство находилось от понимания своих дальнейших шагов в регионе, а социальные и экономические условия местной жизни в Северной Пальмире представлялись весьма приблизительно. Наряду с «невестой моря» — как называли Бейрут современники — В.Н. Хитрово рассматривает возможность открытия училища в таких совершенно непригодных для этого городах, как Акра, Хайфа⁹ или Яффа.

К концу весны 1887 г., когда большинство состоятельных жителей, спасаясь от жары и влажности, переезжают на дачи в прохладе Ливанских гор, М.А. Черкасова оказалась в Бейруте. Париж Востока «раскинулся амфитеатром по побережью моря со множеством садов у окраин города; узкая каменная набережная окаймляет город со стороны моря; дома довольно высокие, с плоскими крышами, над которыми выдается несколько христианских церквей; на заднем плане города

⁹ Представляли собой второстепенные населенные пункты с доминирующим мусульманским населением, административно зависимые от столицы Прибрежного вилайета Бейрута (с 1888 г.) и находящиеся у его южных границ, вдали как от консульства, так и центральных властей.

тянется цепь Ливанских гор, покрытых лесом...»¹⁰. Превозмогая знойный климат, миссионерка приступила к работе, стараясь «всякий день проводить с пользой для дела во славу Божию, по мере сил моих...»¹¹. ИППО предполагало, что она станет учительницей русского языка в «прославленной» — по характеристике А.Е. Крымского — школе Трех святителей (среднего типа)¹². Однако благодаря пронизательности Марии Александровны этой ошибки удалось избежать. Познакомившись с постановкой образовательного процесса в «великой школе»¹³, миссионерка вынужденно пришла к заключению, что «женская школа, в которой предполагалось и мне, подобно Кезьме, участвовать, имеет такой состав учительниц, в который поступить значило бы испортить все дело с самого начала, так как в чужой монастырь со своим уставом не ходят, а следовать их уставам не позволяет разумное понимание дела воспитания»¹⁴.

Особенное возмущение у нее вызвал педагогический состав данного заведения — «каких-то разорившихся в торговле гречанок, выписанных из Марселя»¹⁵. «Видимо у них нет ничего серьезного; самый дух, господствующий в школе, показывает порчу детских сердец именно способом воспитания этих учительниц... Все манеры их и ужимки неприличны для обыкновенных лиц порядочного общества, не только для наставниц. Все это, конечно, передается и детям. И все те же арабки в руках их и грязны, и малоспособны, и ведут себя неприлично»¹⁶, — вынесла приговор М.А. Черкасова. На уровне известной арабской пословицы — «палка для непослушных» (العصا لمن عصى) — находилась и школьная методика преподавания: «Лица у детей тупые, отвечают урок долбяшкой, вообще прискорбно»¹⁷. «К сожалению, здесь особенно в православных школах существуют методы преподавания скорее забивающие способности детей, чем развивающие их»¹⁸, — сокрушалась М.А. Черкасова.

¹⁰ Коптев А. Воспоминание о поездке в Константинополь, Каир и Иерусалим в 1887 г. СПб., 1888. С. 268.

¹¹ Архив внешней политики Российской империи (далее — АВПРИ). Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 3 об.

¹² Крымский А.Е. Письма из Ливана (1896–1898). М., 1975. С. 76.

¹³ «Al-madrasah al-Kubra», как называли школу Трех святителей (или иначе школу Трех лун) в Бейруте.

¹⁴ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 5.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. Л. 7 об.

¹⁸ Там же. Л. 14 об.

Причину столь резкого неприятия школы, которую арабист А.Е. Крымский характеризовал как «прославленную»¹⁹, вероятно, следует искать в религиозной атмосфере, которую остро почувствовала миссионерка. «В мужской школе, где учил прежде Кезьма <...> более всего поразило меня то, что преподается Закон Божий по иезуитскому французскому учебнику и сам учитель Закона Божия Латинец или Униат»²⁰. Характерным типом такого учителя являлся Наджиб Насим Трад, по мнению антиклерикала А.Е. Крымского, «несомненно хороший и образованный человек»²¹, учившийся у иезуитов и преподававший в той же школе французский язык, которого, однако, «здешнее общество не любило за его занятия философией»²². Но то, что было хорошо для А.Е. Крымского и местных «nahdawi» — деятелей арабского возрождения, было неприемлемо для миссионерки М.А. Черкасовой. Борьба с разлагающим влиянием Запада, как в его католическом, так и позитивистском изводе, была доминантой в деятельности Мамы Москобие.

«Греческие или вернее арабские школы существуют кажется только ради внушения детям отвращения к учению и для развития всевозможных болезней», — резюмировала свои первые впечатления наставница²³. Поступить в школу Трех лун, в соответствии с пожеланиями В.Н. Хитрово, означало принять на себя ответственность за сложившийся там порядок вещей и с самого начала скомпрометировать Общество в глазах православного населения, которое считало всех «русских святыми»²⁴.

С этого вызова, брошенного ливанской жизнью, начинается история школ Мамы Москобие — самого яркого и оригинального явления во всей образовательной деятельности ИППО. М.А. Черкасова со своими характерными энергией и инициативой приняла решение не поступать в школу Трех лун, а открыть свою.

«Опытная и энергичная»²⁵, она провела совещание с генконсулом К.Д. Петковичем и 13 июня 1887 г. не очень дипломатично — *post factum* — известила Совет Общества о его результатах: «Сообразив все это, мы и порешили с Константином Дмитриевичем открыть просто класс русского языка для приходящих девочек в моей квартире пока для

¹⁹ Крымский А.Е. Письма... С. 76.

²⁰ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 7 об.

²¹ Крымский А.Е. Письма... С. 76.

²² Там же. С. 79.

²³ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 6.

²⁴ Там же. Л. 8 об.

²⁵ Дмитриевский А.А. XXV-летие русских школ.... С. 80.

первого начала»²⁶. Не имелось ни помещения, ни учебных пособий, ни поддержки высших сфер. Но не было и категорического запрета.

11 июля 1887 г. из конторы Двора Его Императорского Высочества Государя Великого Князя Сергея Александровича был отправлен хотя и одобрительный, но не лишенный скепсиса ответ М.П. Степанова²⁷: «Открывайте с Божией помощью, как Вы пишете, свой класс; думаю, что лучше и удобнее открыть совместно небольшой и арабский класс <...> Опасаюсь, что для одного Русского языка к Вам и 2-х учениц не пойдет. Впрочем, Вам виднее»²⁸.

Опасения секретаря Общества оказались не напрасными. Спустя неделю знакомиться с русским языком к М.А. Черкасовой пришла всего лишь одна ученица — «наставница здешней православной арабской школы» Трех святителей — Аффифе Абдо, «девушка 22 лет, весьма скромная, хороших правил, нравственная, так что могла бы и помощницей быть, если бы ее знания и педагогические приемы несколько тому соответствовали»²⁹. В июле 1887 г. вряд ли кто-то мог предположить, что единственной посетительнице русского класса будет суждено стать верной соратницей М.А. Черкасовой до последних дней ее жизни. Сама Аффифе встречу с Мамой, как она ее называла, считала чудом, предсказанным ей вещим сном, случившимся за два года до этого³⁰.

Такое, далеко не триумфальное, начало русского класса обнажило весь комплекс проблем российского присутствия на Ближнем Востоке. Аграрная страна с преобладающим крестьянским населением, поздно начавшая промышленный переворот (типологически схожая с Турцией), Российская империя в конце XIX в. не могла выдерживать кон-

²⁶ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 5 об.

²⁷ Михаил Петрович Степанов (1853–1917) — генерал-майор (1891), в 1882–1889 гг. секретарь Православного палестинского общества. В 1889–1917 гг. помощник председателя ИППО.

²⁸ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 12.

²⁹ Там же. Л. 14 об.

³⁰ Ей приснилась звезда, сияющая на западе, под которой «большими буквами на иностранном языке» было что-то написано. «Я смутилась и удивилась, увидев все это. Тогда я сказала себе: “Если ты не знаешь смысла этих букв, не знаешь, на каком языке это написано, то почему тебе все это показал Господь? Верно Он хочет, чтобы я узнала этот смысл”» (Абдо А.Д. Краткая история жизни Мамы — Марии Александровны Черкасовой, главы и основательницы русских школ Российского Императорского Православного Палестинского общества в Бейруте / Всмотриваясь друг в друга... Россия и арабский мир: взаимное восприятие (Сборник статей). Сост.: Н.Г. Романова, И.М. Смилянская (отв. ред.), А.О. Филоник. М.: Институт востоковедения РАН, 2013. С. 420).



Женская школа Св. Ильи в Бейруте с начальницей М.А. Черкасовой.
 Русские учреждения в Святой Земле и почившие деятели Императорского
 Православного Палестинского Общества. XXV. 1882–1907. Санкт-Петербург,
 Тип. В.Н. Кирибаума, 1907 г.

курению с Англией, Францией и США. Стремительные изменения в экономической жизни оказывали влияние на выбор жизненного пути ближневосточного юношества: знание европейских языков становилось для левантийцев повседневной необходимостью. Как отмечал российский генконсул в Бейруте: «Родители предпочитают школы, в которых изучают иностранные языки»³¹. Особенной популярностью пользовались учебные заведения (в основном миссионерские), дававшие знание «новых» — французского и позднее английского — языков, которые пришли на смену итальянскому в качестве *lingua franca* в прибрежных городах восточного Средиземноморья во II половине XIX в. И если французский как язык торговли, промышленности, почты, телеграфа, железных дорог, судоходства, высших школ в большей степени был необходим для жизни в Сирии, то английский приобрел важность с ростом эмиграции из сиро-ливанского региона, открывая «двери к “сказочным” заработкам и барышам американских счастливицев»³².

18 июля 1887 г. М.А. Черкасова писала М.П. Степанову: «Общественное мнение требует от школы прежде всего французского языка... Желающих изучать Русский язык весьма мало; Россия, говорят, далеко,

³¹ АВПРИ. Ф. 208. Оп. 819. Д. 322. Л. 110 об.

³² АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 434. Л. 119 об.

торговых сношений у нас с нею нет, да и вообще в обществе никто не говорит по-русски, ни даже сами русские, которые, кажется, готовы предпочесть какой угодно язык своему родному»³³. Кроме французского языка от школы для девочек требовалось обучение навыкам, необходимым будущей жене и матери — «умению вышивать и вообще шить и отчасти музыки и пения, кто может»³⁴.

Таким образом, камнем преткновения на пути педагога становился вопрос о русском языке и — шире — о роли и месте России в жизни Ближнего Востока. Ответ на вопрос, что могла дать далекая Россия православным сирийцам, необходимо было найти в кратчайшие сроки и учесть при подготовке к открытию школы.

От класса русского языка к собственной школе

22 сентября 1887 г. в бейрутском квартале Мусайтбе открыла свои двери первая школа М.А. Черкасовой. Спустя четверть века, в 1912 г., это событие описывалось А.А. Дмитриевским следующим образом: «...М.А. Черкасова стала домогаться к началу следующего учебного года открыть самостоятельную русскую школу, что и было сделано К.Д. Петковичем... После долгих поисков и хлопот 22 сентября 1887 г. покойным бейрутским митрополитом Гавриилом, жившим долго в России <...> была освящена в нижней части города <...> первая русская школа в Бейруте, и с этих пор в течение 25 лет Мария Александровна, “во славу Божию”, несмотря на свой преклонный возраст и серьезные немощи, неустанно трудится для блага сирийской церкви и для славы своего отечества на поприще педагогическом»³⁵. При ближайшем рассмотрении становится ясно, что это был юбилейный миф, умело сконструированный А.А. Дмитриевским, который ювелирно нашел и значимую роль консула, и подчеркнул активность митрополита. Впоследствии этот подобострастный панегирик официальной дипломатии и руководству Общества, будучи подхвачен Н.Н. Лисовым³⁶, оброс новыми «детальями» (см.: Н. Лагузова³⁷) и утвердился

³³ Там же. Д. 425. Л. 15.

³⁴ Там же.

³⁵ Дмитриевский А.А. XXV-летие русских школ... С. 76–88.

³⁶ Лисовой Н.Н. М.А. Черкасова и школы... С. 446.

³⁷ «Поддержанная на самых первых порах генеральным консулом в Бейруте К.Д. Петковичем (курсив. — Е.К.), школа была вручена (sic! — Е.К.) М.А. Черкасовой...» (Лагу-

в современной историографии, представляя собой явную схематизацию и упрощение³⁸.

Далеко не так об этих горячих днях ранней ливанской осени писала сама героиня: «Открылась наша школа на скорую руку; у нас тогда ничего не было, даже мебели, диван в моей комнате был сколочен из дорожного ящика, и его я берегу до сих пор, как предмет дорогого воспоминания...»³⁹

Дом для нее был нанят с 17 сентября 1887 г. на один год за 4500 пиастров. «Каковыя, — как пишет наставница М.П. Степанову, — я и платила хозяину из своего жалования, дабы не отлагать открытия школы до получения от Вас денег»⁴⁰. Характерный штрих добавляет следующая фраза: «Не желая роптать и плакаться, я не писала Вам все это время, пока обстоятельства не позволили мне написать Вам нечто приятное»⁴¹.

Только 30 сентября 1887 г. М.А. Черкасова с облегчением и радостью могла наконец донести в С.-Петербург: «Слава и благодарение Создателю! Школа для приходящих девочек открыта сего Сентября 22 дня»⁴².

Подчеркнем, школа была открыта педагогом на личные средства на свой страх и риск, а все время до начала октября 1887 г. в правлении Общества не подозревали о ее появлении.

зова Н.А. Школьная деятельность Императорского Православного Палестинского Общества в 1905–1914 гг. // Иерусалимский Православный семинар. Вып. 3. М., 2012. С. 125).

³⁸ Интересно, что созданный по тому же поводу текст Афифе Абдо был написан в ярко выраженном житийном жанре и являлся схематизацией противоположного толка. Он относился непосредственно к личности Марии Александровны и далекой Святой Руси, но в нем практически не нашлось места Палестинскому обществу. Эти акценты отразили натянутые отношения, существовавшие между руководством общества, М.А. Черкасовой и семьей Абдо (завуалированно о деятелях Общества идет речь, когда Афифе сообщает, что на нее клеветали «недобрые, не порядочные люди», желая разлучить ее с Марией Александровной). Впрочем, она была не далека от истины, Н.М. Аничков в отчете прямо писал: «Мне кажется, что обществу необходимо осторожно и умело отстранить из школ, руководимых М.А. Черкасовой, семейство Абдо... Но особенно Афифе Дмитриевна потому не должна оставаться в школе Св. Ильи и быть помощницей Марии Александровны, что она вмешивается решительно во все...» Аничков Н.М. Учебные и врачебные заведения императорского Православного Палестинского Общества в Сирии и Палестине. Ч. 1. Учебные заведения Сирии и Иудеи. СПб., 1901. С. 117–118.

³⁹ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 195. Л. 107–111 об.

⁴⁰ Там же. Д. 425. Л. 32 об.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же. Л. 32.

Синдром «драгомании»⁴³

Дом для школы был нанят по рекомендации «араба, честного человека некоего Селима Раиеса, которого дядя митрополитом в Либане в Триполи, а прежде жил и получил образование в России 25 лет»⁴⁴. Для школы он так же прислал «большой образ Тихвинской Божией Матери в школу и вообще Селим Русской души человек»⁴⁵.

Ни о какой помощи со стороны русского консульства и его драгоманов не могло быть и речи: «Более всех помех в открытии школы равно и в найме квартиры имела я именно от тех, кто должен был помогать мне в этом, но Бог сильнее всех и... когда миновала возможность помешать нанять мне этот дом и заставить нанять другой неподходящий (но быть может позволяющий получить взятку с хозяина), тогда все они начали хвалить и находить избранный мною дом лучшим всех остальных»⁴⁶.

Тут впервые на практике М.А. Черкасова столкнулась с системой отношений, существовавшей в треугольнике: русское консульство — семья Шааде — арабское общество. Консульские драгоманов из семьи Шааде «ненавистны всем почти арабам, но все их боятся и потому льстиво преклоняются пред их малейшим желанием»⁴⁷. Селима Шааде «все здесь знают за масона, за атеиста и за человека, живущего открыто заведомо с женою одного православного фотографщика (которого она теперь держит за лакея, а Шааде за мужа, и много зла творится чрез нее), католичкою, которая и распоряжается всеми делами Консульства посредством Шааде (сына), получая взятки с приходящих к ней и отбирая деньги (жалование) от Шааде, находящегося у нее под башмаком. И это открыто заведомо всем, все знают и все боятся»⁴⁸. Силу своих драгоманов (отца и сына) сознавал и сам генеральный консул, который говорил М.А. Черкасовой, что «знает давно их за мошенников, но что он не может отослать их...»⁴⁹. «Кажется и консул боится их, — резюмиро-

вала М.А. Черкасова, — и здесь выражаются так: “Лежит консул в люльке (один из Шааде), одна нянька качает его, другая (сын ли отец) прислушивается за дверьми, заснул ли, чтобы пустить в ход свои машины”»⁵⁰.

Источники позволяют провести независимую проверку этих нелестных характеристик. Спустя десятилетие антиклерикал А.Е. Крымский, который не общался с М.А. Черкасовой, называл ее в личных письмах «ханжой» и не бывал в ее «мелких школах»⁵¹, оставил следующие комментарии об отношении преемника К.Д. Петковича со своим всесильным драгоманом. Князь А.А. Гагарин⁵² вместе с А.Е. Крымским в ноябре 1896 г. мечтал «ввести здесь в Бейруте правосудие, преследовать взяточничество и для начала выжить драгомана, торгующего русским правосудием»⁵³. Выдающийся востоковед полностью подтверждает мнение М.А. Черкасовой: «Когда я узнал, что здесь творится, в Турции, у меня волосы дыбом стали. Между прочим, я открыл, что драгоман утаивает от князя имена виновных мусульман, с которых получает взятки»⁵⁴. Такое совпадение характеристик говорит как об их подлинности, так и о проницательности наставницы.

Полное подтверждение получает у А.Е. Крымского и версия М.А. Черкасовой относительно женского влияния на дела консульства: «У Шааде есть до сих пор тесные отношения с его прежней содержанкой, с которой он было разошелся после женитьбы на одной почтенной девице... в доме этой содержанки, как и когда-то раньше, происходят всякие сделки между Салимом и людьми, имеющими нужду в русском консульстве»⁵⁵.

Забегая еще на 10 лет вперед, следует с прискорбием констатировать, что положение мало изменилось и к 1906 г. П.И. Ряжский во время инспекции южно-сирийских школ в письме вице-председателю ИППО

⁴³ Термин, введенный Дэвидом Урквартом, означающий болезненную зависимость европейских дипломатов от местных посредников-драгоманов. *Cunningham A. The Dragomans of the British embassy at Constantinople / Eastern Questions in the 19th century: collected essays / by Allan Cunningham; edited by Edward Ingram. London, 1993. Vol. 2. P. 1.*

⁴⁴ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 37 об.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же. Л. 36 об.–37.

⁴⁷ Там же. Л. 36 об.

⁴⁸ Там же. Л. 37–37 об.

⁴⁹ Там же. Л. 36 об.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ *Крымский А.Е. Письма... С. 92.* Это объяснялось исключительно взглядами самого А.Е. Крымского. Другой востоковед-магистрант, сын выпускника С.-Петербургской духовной академии, арабист, академик И.Ю. Крачковский в 1908–1910 гг. посещал ее школы каждое воскресенье (*Крачковская В.А. И.Ю. Крачковский на Ливане и в Палестине / Палестинский сборник. Вып. 1 (63). 1954. С. 113.*) «Во время двухлетних скитаний по Сирии я очень любил бывать в школах Русского Палестинского общества» (*Крачковский И.Ю. Над арабскими рукописями. М., 1965. С. 75.*)

⁵² *Александр Александрович Гагарин* — российский генеральный консул в Бейруте 11 (24) ноября 1905 г. — 16 (29) мая 1911 г. Впоследствии генеральный консул в Генуе.

⁵³ *Крымский А.Е. Письма... С. 60.*

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же. С. 259.

Н.М. Аничкову так отзывался о С. Шехаде: «Будучи правой рукой консула благодаря своим несомненным достоинствам и осведомленности, он пользуется и торгует русским влиянием не без выгоды для своих личных целей, но не всегда с выгодой для русского дела»⁵⁶. Соглашаясь с данной характеристикой, Н.М. Аничков, ранее лично посещавший Бейрут, подчеркнул последние слова красным карандашом и написал напротив: «да, да, да»⁵⁷.

Несмотря на все препятствия, школа, как повествовала 30 сентября 1887 г. М.А. Черкасова, открылась «тихо, скромно и смиренно, то есть без лишнего шума и шумных торжеств, **не было ни Консула, ни Митрополита** (выделено нами. — Е.К.); отслужил молебен местный священник, помолились ближайшие прихожане»⁵⁸. К.Д. Петкович, как и Гавриил (Шатила), дипломатично уклонился от присутствия на церемонии, дабы не иметь проблем ни с турецким правительством (разрешения на открытие школ Общество не имело и они не были признаны правительством до 1902 г.), ни с духовным начальством в лице патриарха Герасима (Протопапаса) (1885–1891).

Как видим, школа не только не была «поддержана» дипломатией, ни уж тем более «вручена» наставнице, но была обязана своим существованием исключительно энергии и решимости «Мамы Московии».

Учреждение русской православной школы было встречено местным населением с энтузиазмом, что привело к притоку учеников, который превзошел все ожидания М.А. Черкасовой: «Более двухсот девочек с первых дней, в первую неделю»⁵⁹. В итоге дом Абду Саида оказался «недостаточен для такого множества; не желая, однако, отказывать приходящим, дабы не дать им повода возвратиться в инославные школы, я приняла их всех, устроив для маленьких палатку на дворе»⁶⁰. М.А. Черкасова повела решительную борьбу с детской беспризорностью, неграмотностью и протестантской пропагандой. О первых шагах на этом миссионерском пути она воодушевленно писала М.П. Степанову: «...радуюсь Вашему намерению положить основанием школы религию, так как это всегдашнее и неизменное и мое желание каковое, Богу помогающе (одно из своеобразных выражений М.А. Черкасовой. — Е.К.), и стараюсь приводить во исполнение. По воскресеньям уже открыта беседа или пока

⁵⁶ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 434. Л. 21.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же. Д. 425. Л. 32.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же.

просто объяснение литургии, молитв, Евангелия и пр.»⁶¹. Аффифе Абдо сообщала, что в год приезда М.А. Черкасовой в Бейрут протестанты добились больших успехов в квартале Мусайтбе, «где в результате их деятельности девочки даже не знали смысла крестного знамения. Именно поэтому Мама считала необходимым наставлять девочек в первую очередь в православной вере, а уж затем — в других науках. В то время между протестантами и нашими ученицами происходили религиозные дискуссии. Девочки обращались к Маме с многочисленными вопросами, а она учила их, как нужно правильно отвечать на них, опровергая протестантов»⁶². Миссионерская деятельность М.А. Черкасовой привела к тому, что «здешняя протестантская школа почти опустела, и отослав большую часть учительниц, оставила лишь двух»⁶³.

Кроме недостаточности нанятого помещения не менее остро встал вопрос и педагогического состава, который бы удовлетворял требованиям директрисы. Суть их заключалась в сочетании владения предметом и готовности к служению православной церкви. Как подчеркивал в своем отчете Н.М. Аничков: «Начальная школа, основанная М.А. Черкасовой, зиждется на твердом усвоении слова Божия, и молодые девушки воспитываются не только в сознании необходимости непоколебимой веры, но и в строгом соблюдении обрядовой стороны, причем начальница школы является для них примером самой искренней религиозности»⁶⁴.

М.А. Черкасовой пришлось признать, что православных учительниц «здесь получить весьма трудно, т. е. действительно умеющих преподавать»⁶⁵. Отсутствие готового педагогического персонала не смутило М.А. Черкасову. «Госпожа небольшого роста»⁶⁶, как ее описывала Аффифе Абдо, энергично принялась за подготовку наставниц. «Днем Мама сама преподавала в первом классе, а закончив там, обучала учительниц. ...Мы же, учительницы, бодрствовали полночи, вставая в пять часов утра, поскольку Мама в это время обучала нас преподаванию, а также искусству

⁶¹ Там же. Л. 34.

⁶² Абдо А.Д. Краткая история жизни Мамы — Марии Александровны Черкасовой, главы и основательницы русских школ Российского Императорского Православного Палестинского общества в Бейруте / Вспомогательная работа в друга... Россия и арабский мир: взаимное восприятие (Сборник статей) / Сост.: Н.Г. Романова, И.М. Смилянская (отв. ред.), А.О. Филоник. М.: Институт востоковедения РАН, 2013. М., 2013. С. 425.

⁶³ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 35 об.

⁶⁴ Аничков Н.М. Учебные и врачебные заведения... С. 108.

⁶⁵ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 35.

⁶⁶ Абдо А.Д. Краткая история... С. 423.

управления школой. Все это она делала по-французски, поскольку не знала ни слова по-арабски, а я в то время не знала ни слова по-русски. Поэтому процесс обучения был нелегко и для нее, и для нас. Мы трудились, не покладая рук, не замечая, когда кончался день и начиналась ночь»⁶⁷. Такой подход иногда вызывал уныние и отчаяние даже у самой старшей из четырех молодых сирийских учительниц⁶⁸, которой на тот момент едва исполнилось 22 года: «Иногда я отчаивалась, жизнь казалась мне слишком трудной, мне хотелось все бросить и вернуться в родной дом»⁶⁹. Но за минутами уныния возникала и надежда. Аффифе Абдо «вновь подчинялась тому зову, который приказывал мне и дальше нести мой крест»⁷⁰. Духовная общность, единство взглядов на дело предопределили, в конечном итоге, успех многолетнего сотрудничества А. Абдо и «госпожи моей, любимой моей Мамы»⁷¹.

Языковой вопрос и нотки ориентализма

Испытывать волнение М.А. Черкасову заставляли не только бытовые неурядицы. Как было сказано, ключевым вопросом являлся язык преподавания. По первому практическому опыту на месте было очевидно, что русский язык оказался не востребовавшимся. Тем не менее Советом Общества преподавание в школе французского языка, как языка католической пропаганды, было категорически запрещено.

Находясь между ультимативными требованиями Петербурга и не менее жесткими условиями бейрутской действительности, М.А. Черкасова была вынуждена лавировать. «С французским языком приходится ухитряться на все лады. Пока объявила, что первый месяц начну исключительно с Русского, что уже и сделано — французский же после...»⁷² В качестве объяснения, не вполне искреннего, М.А. Черкасова объявила родителям, что «недовольна здешними учебниками, надо оные выписать из России и пр. Это для непонимающих дела и требующих, во что бы то ни стало французского языка, а таковые чуть не все. Для понимающего же меньшинства потихоньку исподволь объясняется не только беспо-

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Роза Смат, Эмилия Смат, Эмилия Абденнур и Аффифе Абдо.

⁶⁹ Абдо А.Д. Краткая история... С. 423.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же. С. 420.

⁷² АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 34.

лезность, но и вред французского языка, как деморализующего девочек, привыкающих к французским романам и модам и как средства, дающего возможность читать Вольтера и пр.»⁷³. Не будет большим преувеличением сказать, что подобная тактика не имела больших шансов на успех — трудовое население Мусайтбе требовало французского языка вовсе не для чтения Вольтера, а как необходимого для жителей залива Святого Георгия средства к добыванию хлеба насущного.

Однако обеспокоенность М.А. Черкасовой не находила понимания на берегах Невы. Общество в жесткой форме потребовало запрещения французского языка в школе: «Не взирая ни на что, хотя бы и все ушли, т. е. безусловного запрещения преподавания этого языка»⁷⁴. Не сделав ничего для создания школы, оно с легкостью готово было ее уничтожить. Позиция В.Н. Хитрово была максимально жесткой: «Мы не должны обучать наших арабских питомцев тому языку, который им облегчает доступ к католической литературе иезуитов-пропагандистов. А для своего широкого образования арабы безусловно все найдут на русском языке в богатейшей русской всемирно признанной изящной литературе...»⁷⁵ Лицемерную двусмысленность ситуации подчеркивал тот факт, что как сотрудники Общества, так и русские дипломаты говорили между собой по-французски. Востоковед А.Е. Крымский отмечал, что в семье консула А.А. Гагарина разговор «сплошь да рядом переходит на французскую речь»⁷⁶, а «такой довольно квасной русский патриот как В.Н. Хитрово превосходно с нами говорил о русских задачах на Востоке по-французски, а не по-русски»⁷⁷. Когда в октябре 1897 г. в гостиную русского генерального консульства А.Е. Крымский попытался ему возразить, что «ведь вот же мы трое ведем между собою беседу не по-русски, а по-французски и не превращаемся в католиков», то В.Н. Хитрово исчерпывающе ответил: «Мы — другое дело», — и переменял тему разговора⁷⁸.

Главная помощница М.А. Черкасовой Аффифе Абдо, со своей стороны, владение французским языком считала «вдохновением» Господним. За два с половиной года «тяжких мук» под руководством сестер-лазаристок из четырех сестер Абдо только она одна усвоила его хорошо.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же. Л. 34 об.

⁷⁵ Крымский А.Е. История новой арабской литературы. XIX — начало XX в. М., 1971. С. 311.

⁷⁶ Крымский А.Е. Письма... С. 61.

⁷⁷ Там же. С. 241.

⁷⁸ Крымский А.Е. История новой арабской... С. 311.

Именно французский язык стал впоследствии для нее «единственным средством познакомиться с Мамой»⁷⁹.

Ради спасения новорожденной школы Мама Москобие пошла на прямое неповиновение указаниям руководства Общества. О запрете французского языка ученицам сообщено не было. В дискуссии с М.П. Степановым она объяснила свое решение так: «Что же касается до предположения Вашего, якобы знание французского языка облегчит им поступление в высшие иезуитские школы, то во 1-х высших таковых для девушек не существует, во 2-х люди, знающие здешние обычаи, говорят, что именно лишение их преподавания французского языка заставит почти всех уйти от нас ради получения этого вождеденного ими знания в инославных школах. В виду всего этого, я и поопасалась объявить...»⁸⁰ Владея ситуацией на месте, но также понимая ничтожность открытой борьбы с руководством, М.А. Черкасова в заключение письма возлагала ответственность за скорое закрытие школы на Совет Общества: «Поставляю только со своей стороны в таком случае условием не винить меня, если уйдут все из-за этого»⁸¹.

У консульского порога

Первый месяц существования школы был близок к тому, чтобы стать и последним. Тем временем в теплохладной реальности императорского консульства все выглядело вполне благодушно. Не было ни переживаний, ни опасений. 28 октября 1887 г. К.Д. Петкович сообщал В.Н. Хитрово, что школа идет недурно и многие ученицы изучают русский язык. Это было легко объяснимо: сложно переживать о том, к чему не имел практически никакого отношения.

Отношение консула характеризует ситуация, произошедшая в конце сентября 1887 г. «Перед отъездом в Иерусалим я зашла к нему (К.Д. Петковичу. — Е.К.) посоветоваться, куда мои вещи поставить, он предупредил мою просьбу, говоря: “Мой дом не для того существует, чтобы вещи ставить”⁸². “Да я о доме не говорю, я говорю о консульском дворе”. Однако так меня поразило это скарредство, что я оставила вещи

⁷⁹ Абдо А.Д. Краткая история... С. 418.

⁸⁰ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 34 об.

⁸¹ Там же.

⁸² Там же. Л. 38.

в мужской школе»⁸³. Как и следовало ожидать, вещи учительницы были украдены.

«Но что меня поразило более всего, — писала наставница М.П. Степанову, — так это то, что консул отрекся мне в глаза от прежде сказанных им слов о доме не для вещей, как будто не мне же в глаза он их и говорил. Я смотрела на него, слушала и ушам своим не верила! Да! Консулы у нас — слава России, не только помощи от них нет Русскому делу, но всякий искренно желающий служить Православной Церкви Русской более всего должен опасаться подводных камней именно у подъезда Консульства. <...> Но Бог с ним, в дом его мы редко заглядываем, здесь в Бейруте живу я 5 месяцев, а еще не имела чести выпить у него в семье ни чашки чаю, не говоря о завтраке. Вы понимаете, многоуважаемый М.П., что не нужен мне его хлеб, Господь кормит меня, слава и благодарение Ему, и верую, что и впредь Он не оставит меня. Участие дорого...»⁸⁴ Бескомпромиссная характеристика, к которой сложно что-либо добавить.

Вскоре после оптимистичного рапорта К.Д. Петковича сбывлись худшие опасения М.А. Черкасовой. Вновь дала о себе знать проблема невостребованности русского языка. 22 ноября 1887 г. директриса была вынуждена сообщить в Совет Общества, что «половина школы ушла, увидав, что не преподается французский язык, а иные потому, что учила их не по азбуке с картинками, как делают протестанты, а прямо дала читать Евангелия. Прим.: теперь человек 150 в школе. Но ежедневно число их меняется»⁸⁵.

«“Москоб” слово магическое»: народная дипломатия в Мазраа

Однако уже спустя месяц проблемы филологии отошли на второй план, уступив место вопросам жизни и смерти. Мусайтбе — маленький квартал — оказался в центре большой политики. Январь 1888 г. в Бейруте ознаменовался всплеском межконфессионального насилия: десятки христиан были ранены.

22–24 января 1888 г. на юге Бейрута в квартале Мазраат аль-Араб, непосредственно примыкающем к Мусайтбе, произошли массовые столкновения христиан и мусульман. «Вечером мы были все страшно

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же. Л. 38 об.–39.

⁸⁵ Там же. Л. 45.

перепуганы. Я слышала крики и плач и думала сначала, что это пожар <...> не замечая ни с какой стороны ни пламени, ни дыма, спрашиваю: да где же огонь? — Какой огонь! Не огонь, а убийство, дерутся, стреляют, ранят, мучат, убивают...»⁸⁶ Непосредственной причиной конфликта послужило враждебное отношение (на почве контрабанды) христианского населения к сторожам «табачного откупа, которые вербуются исключительно между мусульманами»⁸⁷. В результате беспорядков и дальнейших действий по их подавлению со стороны солдат и жандармов пострадало в основном христианское население: более тридцати человек было ранено, двое из которых от полученных травм скончались⁸⁸. Наутро после погрома вместо двухсот учениц в школу пришло 5–10 человек «и все с испуганными лицами <...> и видимо некоторые из старших девочек пришли сегодня лишь для того, чтобы поговорить об этом, выразить свое сожаление и сочувствие, что я одна здесь, что они боятся как бы меня не убили и проч. Пусть бы Русские пришли и защитили нас, напишите им, пусть приходят владеть нами...»⁸⁹. Занятия были сорваны, так как «все в страхе и ужасе. Дети просили меня вместо урока поучить их петь: “Боже! Царя храни”. Это послужило нам неким успокоением»⁹⁰. Столкновения происходили при явном попустительстве турецких властей. Как рассказывала одна из матерей учащих девочек: «По ночам солдаты врываются к нам в дом под предлогом обыскивания укрывающихся и отбирают у нас последний кусок хлеба, поедая сваренную пищу и побивая после посуду...»⁹¹ Под влиянием бейрутского кади Рамиз-бея мутасарриф Несухи-бей представил дело как бунт христиан против законной власти⁹².

⁸⁶ Там же. Л. 62–62 об.

⁸⁷ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1336. Л. 53.

⁸⁸ Там же. Л. 53 об.

⁸⁹ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 62 об.

⁹⁰ Там же. Л. 63.

⁹¹ Там же. Л. 69 об.

⁹² В более широком контексте эти (вполне будничные для Ливана) столкновения в 1888 г. имели особое значение на фоне политической борьбы, связанной с попытками добиться выделения Бейрута в отдельный вилайет. Надежды влиятельных кругов местной элиты обрели новую силу с назначением Камиля-паши (Кыбрыслы) великим визирем, который, как надеялись, «не забыл свое время в Бейруте». Европейские дипломаты считали, что столкновения были связаны с решением османского правительства разделить провинции Дамаск и Бейрут. В этой ситуации «бунта христиан» против власти сирийский генерал-губернатор Рашид Нашид-паша убеждал Порту, что образование Прибрежного вилайета отдаст его в руки иностранных держав. Однако Рашид Нашид-паша эту битву проиграл. Он скончался



М.А. Черкасова в смешанной школе св. Архангела Михаила (Мазраа).
 «Московские школы» Ливана, 1887–1914. Бейрут, Санкт-Петербург, 2012

В феврале 1888 г. беспорядки все еще серьезно отражались на жизни школы. По словам М.А. Черкасовой, «чуть не половина детей не приходит, так как отцы их в тюрьме или приговорены к смертной казни: пятеро должны быть повешены <...>, а 80 человек приговорены на 15-летнее тюремное заключение. И все дети этих несчастных вместе с матерями остаются голодные и холодные, а известно, что соловья баснями не кормят, не до ученья им, когда они голодны и холодны. Те же, которые приходят, стараются и учатся хорошо и успевают в русском языке, жаль только, что приходят непостоянно, а так в неделю 2–3 раза, сегодня один, завтра другой»⁹³. Лишенные средств к существованию, «женщины с малыми детьми неотступно» врываются в двери школы, которые «в известные часы отворены для детей, умоляя о помощи»⁹⁴. «Что же делаю я? — восклицала директриса. — Подивитесь моей жестокости: сердце мое надрывается, а я гоню их от двери, не подавая им даже милостыни. Увы, мне грешной, и это из опасения привлечь толпу, и чего доброго не навлечь подозрения. И так отсылаю бедняков ни с чем, говоря им: “Дело не мое, мое дело — школа, а вы можете обращаться к консулу”. На этот

от сердечного приступа в день получения уведомления о своем смещении, а султанский указ о создании Прибрежного вилайета был провозглашен 7 марта 1888 г.

⁹³ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 77–77 об.

⁹⁴ Там же. Л. 70.

совет они приходят чуть не в отчаяние, с плачем выкрикивая: все нас отсылают от себя: один консул к другому, а этот к митрополиту и вы тоже, а нам есть нечего; малые дети хлеба просят, а у нас и муки нет, наши поденщики-работники мужья до семидесяти человек в тюрьме посажены, а если в какой семье и остался кто-либо из мужчин, то он или лежит, изнемогая от ран, или прячется где-либо в доме, боясь выйти и попасться на глаза Туркам»⁹⁵.

В январе–феврале 1888 г., совершенно того не предполагая, М.А. Черкасова стала представительницей России в Мусайтбе и Мазраа. «“Москоб” слово магическое. Когда я хожу по улицам, взрослые шепчут “Москобия”, а ребятишки кричат “Москобия”, пока я не скроюсь у них из виду. А иные крестятся и говорят: Мы Москоб, то есть православные, что однозначно для них»⁹⁶. С одной стороны, воодушевленно писала М.А. Черкасова, «мое русское Православное сердце не может не радоваться, видя такое расположение к Русским», а с другой — ей пришлось на себе в полной мере ощутить дистанцию, существовавшую между идеализированным образом России и реальным положением вещей.

В дни кризиса обострился вопрос защиты православного населения со стороны русского дипломатического представительства. Приходское духовенство Бейрута активно критиковало К.Д. Петковича за пассивность: «Хотя Русский (консул. — Е.К.) и уверяет, будто он все делает, что может, но мы знаем, что он ничего не делает и при этом прибавил такие слова, которые неудобны к писанию...»⁹⁷ Эти проявления свободы слова ставили учительницу в «крайне щекотливое и неловкое положение»⁹⁸.

Доведенная до отчаяния, она написала консулу с просьбой посетить школу. Когда К.Д. Петкович приехал, А. Абдо обратилась к нему от лица жителей квартала: «Дайте телеграмму в Россию, пусть пришлют эскадру, пошлете телеграмму? Если мы все и мужчины соберемся к Вам и будем просить дать телеграмму Русскому Царю?»⁹⁹ Советовавший ранее М.А. Черкасовой «не слушать» генконсул «сам попался и не мог заставить ее молчать»¹⁰⁰. Справедливо опасаясь, что эти разговоры, «перетолкованные, с южным воображением», могут дойти до турецких властей

⁹⁵ Там же. Л. 69 об.

⁹⁶ Там же. Л. 71 об.

⁹⁷ Там же. Л. 70 об.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Там же. Л. 71 об.

¹⁰⁰ Там же.

и принести большой вред, Общество потребовало от М.А. Черкасовой прекратить «решительно подобные проявления»¹⁰¹.

М.П. Степанов предложил исчерпывающее решение консульской проблемы: мы «не можем допустить в нашей школе каких-либо пересуд и толков относительно нашего Генерального консула К.Д. Петковича. Родителям, позволяющим себе подобные разговоры, Вы можете просто запретить это, указав, как неприлично в Русской школе позволять себе бранить представителя Русского Правительства», а также вывесить его портрет «на видном месте в школе»¹⁰². Простые решения — запретить бранить и вывесить портрет консула¹⁰³ — не всегда хорошо работают. В итоге, чтобы не «слышать подобные разговоры и жалобы»¹⁰⁴, М.А. Черкасова вынужденно перестала принимать даже родителей учениц.

Насколько разительно теория отличалась от практики, становится очевидно при сравнении рабочих инструкций М.П. Степанова с программным текстом помощника председателя Общества В.Н. Хитрово. Напомним, что в нем он в 1879 г. заявлял следующее: «Относительно уже политических интересов я тоже укажу только, что мы — естественные наследники греков везде, где существует православие, что бить турок можно не на одном Дунае, не одною поддержкою православных славян, но и на Евфрате и прибрежьях Средиземного моря, опираясь на православное арабское население»¹⁰⁵. Очевидно, что тезисы В.Н. Хитрово были ориентированы на вкусы высших сфер петербургского общества и внутривластные задачи, а в реальности Османской империи ИППО руководствовалось гораздо более умеренными установками.

Образы России

Реальная опасность инцидента 1888 г. заключалась в специфике момента (хотя вряд ли в С.-Петербурге об этом догадывались), связанного с разделением вилайетов. Однако сами представления (в духе «зачем

¹⁰¹ Там же. Л. 79–79 об.

¹⁰² Там же. Л. 79 об.–80.

¹⁰³ Важно отметить, что с самого момента открытия школы портрет К.Д. Петковича находился «под портретами Ея Величества Государыни Императрицы Марии Федоровны». (АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 86 об.)

¹⁰⁴ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 74 об.

¹⁰⁵ Хитрово В.Н. Неделя в Палестине. Из путевых воспоминаний В.Н. Хитрово. СПб., 1879. С. 60–61.

Москобы не приходят управлять нами»), актуализированные кризисом, были вполне традиционными и стереотипными для православной арабской среды. В 1897 г. А.Е. Крымский описывал следующий диалог, произошедший с местной жительницей в селе Табиша на Ливане: «Когда же русские придут забрать нас?» — задала она мне веселый вопрос. <...> «С какой же стати русские пришли бы забрать вас?» — задал вопрос я уж от себя. «Да ведь мы — русские подданные, московские», — ответила она тем же беззаботным тоном, мало вникая в смысл своих слов, произнося их как заученную фразу...»¹⁰⁶

Здесь мы непосредственно сталкиваемся с образом «другого», бытовавшим в бейрутском социуме на макро- и микроуровнях. С одной стороны, присутствовало исторически сложившееся представление о великой державе — покровительнице православных в Османской империи, а с другой — специфический образ русских людей. «... на Востоке, который видит из русских только пилигримов, составилось убеждение, что нет на свете более набожного народа, чем “москобы”: они — “абрар” (праведники)»¹⁰⁷, — писал А.Е. Крымский. И от себя иронично добавлял: «Полагаю, что я своими избыточными крестами поддержал эту славу»¹⁰⁸.

Сам он относился к иному типу русских, говоря о которых, Мария Александровна раз за разом повторяла: «Ох! Горе наше! Всегда я вспоминаю покойного Иннокентия Митрополита Московского, сказавшего мне: “Я, знаете, матушка, бывало на Алеутских островах говорю туземцам о приезжих Русских: “Это не настоящие Русские, настоящие Русские далеко”, ибо совестно признать их за Русских, с которых туземцы могли бы взять пример христианской жизни”»¹⁰⁹. А.Е. Крымский, не ходивший в церковь и не вписывавшийся в этот образ «москоб абрар», производил в общественном мнении сенсацию: «Моя хозяйка заставляла меня перекреститься перед ней, чтобы убедиться, христианин ли я»¹¹⁰. Дошло до того, что в итоге даже маленькие дети стали укорять А.Е. Крымского, говоря: «Йахуди (иудей)»¹¹¹. На таких «не настоящих русских» в марте 1900 г. М.А. Черкасова жаловалась И.П. Ювачеву, говоря, что ей «много раз приходилось краснеть», когда они «показывали свое невнимание или небрежность к богослуже-

¹⁰⁶ Крымский А.Е. Письма... С. 175.

¹⁰⁷ Там же. С. 181.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 426. Л. 155–155 об.

¹¹⁰ Крымский А.Е. Письма... С. 41.

¹¹¹ Там же.

нию и к храму»¹¹². Сама же М.А. Черкасова, с точки зрения православных арабов, представляла собой идеальный тип русского человека.

На макроуровне Россия воспринималась как грозный противник Турции и защитник православных христиан Востока. В ситуации, где идеализированные представления не совпадали с реальностью, как в 1888 г., возникали разочарование и протест. Когда консул К.Д. Петкович, действуя вполне в соответствии с инструкциями посольства в Константинополе, рекомендовал директрисе не возбуждать подозрений османских властей, православные жители Бейрута с восточной пылкостью стремительно проходили короткую дистанцию от любви до ненависти. В связи с этим, если представительницу России в Мусайтбе и Мазраа М.А. Черкасову звали Мама Москобия, то по поводу К.Д. Петковича задавались вопросом: москоб ли, а А.Е. Крымского заставляли креститься и называли иудеем, с трудом признавая в нем доселе неизвестный тип русского человека.

В 1897 г. в массовом сознании православных произошел кризис, аналогичный описанному выше. В связи с поддержкой Россией османского правительства в Тридцатидневной войне образ покровительницы православных заметно поблек. Тем не менее в обычное время представление о православной империи как дружественной арабам стране продолжало сохраняться на уровне улицы как мусульманской, так и христианской. «Мусульмане знают, что Турция держится теперь одной лишь Россией, а православные арабы знают, что православие держится Россией», — сообщал родным А.Е. Крымский. «...Имя “русский” стало для меня, как и для всех, кого она воспитала, священным и полным любви, ибо это имя принадлежало той, которая оставила все, что ей было дорого, ради любви к нашему народу и нашей нации»¹¹³, — вспоминала позднее А. Абдо. Весной 1900 г. штрихи к этому описанию добавлял И.П. Ювачев: «С каким дружелюбным доверием относятся жители Бейрута к Марии Александровне и к ее школам, можно было судить по поведению кучки арабов, которая сопровождала ее из церкви до дома»¹¹⁴.

Так в тревогах и борьбе за существование пролетел первый год русской, во имя св. пророка Ильи школы в Мусайтбе.

В июне 1888 г. с инспекцией в школу прибыл помощник председателя Общества В.Н. Хитрово. «Было 8 часов утра; Мария Александров-

¹¹² Ювачев И.П. Паломничество в Палестину ко Гробу Господню. СПб., 1904. С. 44–49.

¹¹³ Абдо А.Д. Краткая история... С. 423.

¹¹⁴ Ювачев И.П. Паломничество в Палестину... С. 44–49.

на оказалась в церкви; дверь в дом заперта, на дворе 2–3 девочки, ранние ученицы; сели и мы в тени на завалинку. Подходят новые девочки; у одной вижу знакомый переплет с крестом. Вот и прекрасно: не будем терять дорогого времени. Развертываю книгу — русское Евангелие. Спрашиваю девочку: умеешь читать? Отвечает: умею, и без запинки читает целую страницу а *livre ouvert*. Я даже диву дался. [Между тем приходит Мария Александровна. Пока пили кофе, мы бранились, т. е. она высказывала свои гриефы¹¹⁵, я — свои] Позвонили на молитву, значит все дети собрались. Мы отправились в классную. Я просил Марию Александровну не делать экзаменов, а вести уроки, как в будний день. Детей набралось до 119. Я не стану описывать подробно ни трогательной общей молитвы, ни классов¹¹⁶; довольно сказать теперь одно: из 120 девочек — 20 читают по-русски, переводят с русского на арабский язык и обратно, конечно, с запинками, но незначительными; другие, разделенные на 4 класса, находятся во всех стадиях — от приучения креститься и изучения арабских молитв до вышеприведенного старшего класса. Единственное руководство — Евангелие, русское и арабское. На нем учатся читать и писать. Кроме того, преподается арифметика. И это все в 9 месяцев»¹¹⁷.

Отмечая восторг детей от его посещения школы, М.А. Черкасова писала В.Н. Хитрово: «Для меня, быть может, не менее чем для них ваша слеза была наилучшим поощрением как выражение сочувствие делу, которому я всею душою предана — и вот: оно это дело теперь — наше общее детище. Простите меня, Василий Николаевич! Что не утерпела не выразить Вам этих чувств, такова натура, — отрадно поделиться мыслью и чувством»¹¹⁸. Успех учениц так вдохновил руководство, что Луиза Бхамдуни, Асма и Афифе Абдо вместе с наставницей были приглашены в Иерусалим на совещание руководителей школ для демонстрации их достижений¹¹⁹.

¹¹⁵ Grief (*фр.*) — жалоба.

¹¹⁶ А. Абдо об этом впечатлении Хитрово от русского языка в Бейруте вспоминала: «покойный Василий Николаевич Хитрово расплакался от радости, услышав, как девочки молились на русском языке. Проэкзаменовав учениц, он был удивлен их успехами». Абдо А.Д. Краткая история... С. 424.

¹¹⁷ Аничков Н.М. Учебные и врачебные заведения... С. 109–110.

¹¹⁸ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 102.

¹¹⁹ Абдо А.Д. Краткая история... С. 425.

Высочайшие инспекции и оформление контуров русского присутствия

Не ограничиваясь школой, «по воскресеньям Мама давала уроки семьям девушек-учениц»¹²⁰. Тесное взаимодействие с общиной дало неожиданные плоды. Со стороны населения квартала появились настойчивые просьбы «назначить вечерний класс Русского языка для взрослых мужчин»¹²¹. По заверениям родителей, соберется «человек до 30, мы скоро пойдем, только маленько укажите нам»¹²². М.А. Черкасова ответила, что «сколько Бог мне сил даст, пожалуй готова»¹²³. Комментируя данное прошение, она отмечала, что «Православные Сирийцы постоянно молят Бога, чтобы быть им под властью Русского Государя, когда, говорят, откроется школа и будут петь в церкви, будет у нас Маленькая Россия в Мсайдбе; перевели на арабский язык Спаси Господи Люди Твоя (молитва за Царя) и молятся за нашего Отца Монарха Александра III, портрет которого вместе с Государыней Императрицей почти в каждом доме»¹²⁴.

Повторим, что в ситуации постоянной угрозы бейрутским христианам со стороны мусульман глава русских школ волей-неволей становилась представительницей России — покровительницы православных христиан. Портреты августейших особ, школа, русский язык представляли символические элементы, которые видимым образом должны были демонстрировать принадлежность к православному сообществу и означать, что данные люди состоят под защитой одной из Великих держав.

Внимание высочайших покровителей Общества способствовало укреплению данных представлений. 21 сентября 1888 г. Бейрут с однодневным визитом посетили августейшие паломники: председатель ИППО великий князь Сергей Александрович, великая княгиня Елизавета Федоровна и великий князь Павел Александрович. В 9.30 утра, сойдя с парохода «Кострома», Их Высочества в сопровождении генконсула отправились «сначала в церковь», где бейрутским митрополитом Гавриилом (Шатила) было совершено «на славянском языке краткое молебствие»¹²⁵, а оттуда в школу М.А. Черкасовой в квартале Мусайтбе. Как доносил К.Д. Петкович: «По дороге народ встречал всюду русских Авгу-

¹²⁰ Там же. С. 423.

¹²¹ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 425. Л. 39 об.

¹²² Там же.

¹²³ Там же.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1336. Л. 209 об.

стейших путешественников с изъятием живого неподдельного восторга, в особенности в христианских православных кварталах, где наши единоверцы мужчины и женщины поднимали руки к небу, посылали благословения, кричали “аллах инсур” (да дарует Бог победу Русскому Царю), бросали цветы и пальмовые ветки и стреляли из ружей, вопреки строгому запрещению»¹²⁶. Турецкая полиция безуспешно пыталась пресечь стрельбу и пение. В самой школе шла активная подготовка к визиту председателя ИППО: «Сделали учительницам, которых тогда было лишь четверо, форменные платья (откуда и взяли начало форменные платья по всем школам Общества благодаря посещению Их Императорских Высочеств), одежды же бедных детишек прикрыли поверх их разношерстных и неоднобразных костюмов белыми рубашечками с разных цветов кушаками: для каждого класса свой цвет и того же цвета платочки на голове»¹²⁷.

На площади перед школой М.А. Черкасова с учительницами и детьми встретила «Их Высочеств пением по-русски: “Боже! Царя храни” и “Спаси, Господи...”, каковые молитвы Их Высочества, благоговейно стоя и осеняя себя крестным знаменем, выслушали, равно и следующее за этим приветствие, сказанное моей помощницей-арабкой...»¹²⁸. Во время двухчасового визита Елизавету Федоровну сопровождала Аффифе Абдо, а великий князь Сергей Александрович беседовал с М.А. Черкасовой, расспрашивая об отношениях арабов к русским. Как пишет М.А. Черкасова: «Я была глубоко счастлива, имея возможность искренно и правдиво засвидетельствовать Ему о нелицемерной любви православных арабов к Своей Покровительнице — Великой Церкви Русской»¹²⁹. Сергей Александрович лично слушал чтение и ответы детей, задавал им вопросы, указывая в Евангелии места для чтения, с необычайной простотой обращался с учащимися. Неожиданно для М.А. Черкасовой Сергей Александрович с Елизаветой Федоровной пожелали посетить и комнату наставницы, где им пришлось сидеть на том самом диване, который «был сколочен из дорожного ящика»¹³⁰. Из временного свидетельства первоначальной неустроенности ему суждено было стать реликвией школы, которую миссионерка берегла «как предмет дорогого воспоми-

¹²⁶ Там же.

¹²⁷ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 195. Л. 107–111 об.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Там же.

¹³⁰ Там же.



М.А. Черкасова с учениками школы св. Николая (Хай Румели).
 «Московские школы» Ливана, 1887–1914. Бейрут, Санкт-Петербург, 2012

нания»¹³¹. После отдыха и официальных визитов великие князья посетили русское генеральное консульство. Вечером того же дня М.П. Степанов поздравил М.А. Черкасову с «отрадным впечатлением, которое произвела Ваша хорошая школа на Их Высочеств. <...> Да благословит Господь Бог Ваше святое дело и в будущем на поддержание дорогого нам Православия. От меня лично спасибо Вам бесконечное»¹³².

Подводя итоги визита, важно отметить сложившийся бейрутский треугольник и, шире, Антиохийский или сирийский: русское консульство, русская школа и православная церковь с элементами богослужения по-славянски. Эти три точки станут опорой русского присутствия на православном Востоке в конце XIX — начале XX в.

Проблемы кадрового состава

В следующем учебном 1889/90 г. были предприняты попытки усилить педагогический персонал учительницами из России. В июне 1889 г. по решению Общества в Бейрут были назначены А.С. Дубенская и А.Ф. Клементовская.

¹³¹ Там же.

¹³² Там же.

Эксперимент потерпел фиаско. Вскоре после приезда А.С. Дубенская обратилась с просьбой¹³³ о переводе «из этого вертепа куда-нибудь, где выбор Ваш остановится»¹³⁴. «Хотим мы скрыться в Россию, — писала она В.Н. Хитрово, — не хотим свое здоровье терять из-за этой каторги. Здесь сердце ни минуты не имеет покоя, хотя оно какое бы ни было крепкое, но лопнет от сильного горя»¹³⁵. Причиной горя и мнимой потери здоровья двух подруг стала Мария Александровна: «Мне никогда в жизни не приходилось видеть особу набожную с таким зверским характером. <...> Она держит нас как десятилетних девочек, у кого хотите самолюбие лопнет...»¹³⁶ Досталось в этом «доносе» и Аффифе Абдо: «Не были еще кухарками, так здесь поступили в сан их, как не больно сердцу все это делать и смотреть, когда все сидят за столом, а мы которая-нибудь прислуживаем девчонке. Если, которая по малолетству должна нам послужить»¹³⁷. Не привыкла к тому, чтобы «за 50 руб. исполнять должность прислуги под названием учительницы»¹³⁸. «Но долго ли коротко, — резюмировала А.С. Дубенская, — я соберу свои пожитки и уеду. Я не привыкла к унижениям»¹³⁹. 18 октября 1889 г. она подала прошение о переводе из Бейрута, а 1 ноября примеру подруги последовала А.Ф. Клементовская.

Впоследствии, когда в переписке с Обществом заходила речь о возможной помощнице из России, М.А. Черкасова признавалась, что «страх меня объемлет от одной мысли, как бы не оказалась она вроде Савельевой, Бакуниной или Дубенской... Согласитесь, не желание осуждать говорит это, а печальная, скорбная повесть произведенных опытов вывоза из России учительниц и обратного увоза»¹⁴⁰. Девуцы, которые, как писал А.Е. Крымский, имея в виду учительниц ИППО, «всегда страшно тоскуют от недостатка развлечений»¹⁴¹ на Востоке, М.А. Черкасовой явно не подходили. Чтобы дать объективную оценку важному казусу Дубенской–Клементовской, интересно обратиться к опыту присылки русских учительниц в пансион «Бакурет эль-Ихсан» в 1896–1897 гг., свидетелем которого был А.Е. Крымский. Лично не любивший М.А. Черка-

¹³³ «Донос сумасбродной женщины» — как его охарактеризовал В.Н. Хитрово.

¹³⁴ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 426. Л. 71.

¹³⁵ Там же.

¹³⁶ Там же. Л. 71–73 об.

¹³⁷ Там же. Л. 73.

¹³⁸ Там же. Л. 72 об.

¹³⁹ Там же. Л. 73 об.

¹⁴⁰ Там же. Л. 117.

¹⁴¹ Крымский А.Е. Письма... С. 95.

сову востоковед тем не менее был солидарен с ней в оценках и отмечал, что, несмотря на «большой спрос на русских учительниц», их «с трудом можно найти в России. (...) Каждые два года им полагаются деньги на проезд в Россию на каникулы; но они обыкновенно, приехавши в Россию, уж ни за что не хотят возвращаться обратно»¹⁴². Русский учительский коллектив пансиона ненавидел Бейрут от всей души, называя, как М.А. Каменская, Сирию страной «пальм, кактуса и хубза (хлебные лепешки. —Е.К.)»¹⁴³ или как О.И. Малинина, которая патетически восклицала: «Когда я буду уезжать из Бейрута, я закрою глаза, отброшу голову назад и буду стараться, чтобы счастливая минута отъезда не омрачилась взглядом на этот подлый Бейрут!»¹⁴⁴

Не будет большим преувеличением сказать, что А.С. Дубенская и А.Ф. Клементовская рассуждали примерно в том же ключе и покидали его в духе, описанном выше.

О миссии Палестинского общества

Кадровый голод в среде педагогического состава ощущался в Обществе очень остро. В 1889 г. встал вопрос об открытии женского учительского пансиона, во главе которого планировалось поставить М.А. Черкасову. «Достаточно было мне с Вами и Вашею школою ознакомиться, чтоб сказать себе, если это не безусловный идеал (где он есть в человеческом деле), то это есть мой идеал. Раз составил себе такое убеждение, очевидно явилось и желание осуществить его, поставив Вас во главе не бейрутской одной школы, а той, которая будет рассадником будущих наших наставниц»¹⁴⁵, — писал секретарь Общества в Бейрут 22 марта 1889 г. По его плану учительская семинария должна была располагаться в Бейт-Джале под Вифлеемом. Детей школы Мусайтбе предполагалось отправить в пансион Лябибы Джахшан, а М.А. Черкасову перевести в Палестину. «Остается определить когда?» — безапелляционно завершал письмо В.Н. Хитрово¹⁴⁶.

Гладким этот план выглядел лишь на бумаге. Знакомая с реалиями местной жизни М.А. Черкасова стала возражать. Она выступила с встреч-

¹⁴² Там же.

¹⁴³ Там же. С. 57.

¹⁴⁴ Там же. С. 98.

¹⁴⁵ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 426. Л. 25 об.

¹⁴⁶ Там же. Л. 26.

ным предложением — открыть пансион в Бейруте. «Недаром католики-иезуиты мудрейшие в своем роде избрали центром своей пропаганды Бейрут, устроив в нем все и низшие и высшие учебные заведения и отсюда уже рассылают по всем и Палестинским школам. Здесь народ почище и посмышленнее будет Палестинских филахов. Это убеждение всеобщее, так что на учительницу, приехавшую из Бейрута, смотрят с уважением и предполагают в ней знающую дело свое. Бейрутяне же никогда не примут учительницу из Палестины, смотря на них с презрением¹⁴⁷. Так дело уже поставлено десятилетиями. Протестанты 50 лет у нас¹⁴⁸. «По внутренним силам народа арабского учительницы для него должны выйти из Бейрута»¹⁴⁹, — заканчивала свою мысль М.А. Черкасова.

В развернувшейся полемике единственным аргументом В.Н. Хитрово стали деньги. Пансион, по его мнению, «должен быть непременно в Святой Земле, ибо ею мы живем и не имеем никакого право расходовать собираемые ея священным именем средств на другие православные страны...»¹⁵⁰. Движимая трехлетним опытом постоянного пребывания в сиротливанском регионе, М.А. Черкасова не отступала: «Смотреть на школу эту как на преддверие к Палестине, по Вашему выражению, по меньшей мере, скажу не знаю, как и думать; повторяю, знаю, что Общество Палестинское, а не Сирийское, но с другой стороны по количеству и качеству народонаселения не даром же на Бейрут смотрят и из Палестины как на центр»¹⁵¹.

Эта дискуссия затронула гораздо более значимую проблему — о миссии Палестинского общества на православном Востоке. Размышляя о количественном и качественном отличии Иерусалимского и Антиохийского патриархатов, М.А. Черкасова невольно ставила вопрос о смысле существования Палестинского общества: «Знаю, что Ваша цель Палестина, но **ведь не земля же, а Церковь живая** (выделено нами. — Е.К.), и вот здесь-то членов этой Церкви поедают волки»¹⁵². Однако «Церковь живая», т. е. христиане Сирии, в миссионерском смысле В.Н. Хитрово не интересовала. Здесь становилась ясна мировоззренческая пропасть, разделявшая М.А. Черкасову и В.Н. Хитрово, который

¹⁴⁷ Испытать в Бейруте это предсказание не пришлось, но в Дамасской женской школе оно полностью оправдалось — столичные родители не хотели принимать учительниц из Палестины, предпочитая гречанок.

¹⁴⁸ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 426. Л. 15–15 об.

¹⁴⁹ Там же. Л. 81.

¹⁵⁰ Там же. Л. 26.

¹⁵¹ Там же. Л. 16–16 об.

¹⁵² Там же. Л. 17 об.

рассматривал арабские школы как «преддверие» к Палестине и средство к овладению Иерусалимом.

Школа во имя Михаила Архангела

Не имея кандидатуры для замещения М.А. Черкасовой в Бейруте, открытие семинарии было решено отложить до 1890 г. Все это время Мария Александровна находилась в раздумьях: «Я сильно боролась с мыслью: остаться здесь или уехать — в этой внутренней борьбе, не уповая на себя, молила Господа сотворить в нас Волю Его»¹⁵³. В мае 1890 г. произошло событие, определившее выбор миссионерки: отказаться от Бейт-Джалы. Спустя три года после прибытия М.А. Черкасовой на Восток была открыта вторая школа во имя Михаила Архангела.

Весной 1890 г. в квартале Мазраа протестанты изгнали «одну служившую у них православную учительницу»¹⁵⁴. Как пишет А. Абдо: «Однажды эта учительница пришла в церковь Святых Архангелов Михаила и Гавриила, поставила свечу и стала молиться около алтаря»¹⁵⁵. Руководительница школы, узнав об этом, уволила наставницу, заметив ей строго: «Если вы возжигаете свечи и молитесь перед идолами (так они называют наши православные образа), то вы не можете преподавать в нашей школе». И изгнаша ее вон»¹⁵⁶. Будучи бедной вдовой, она пришла к М.А. Черкасовой и, «заливаясь слезами, попросила открыть школу в аль-Мазраа и принять ее туда на работу»¹⁵⁷. Узнав, что протестанты на несколько дней остались без учителя, «Богу изволяющу и помогающу», «порассудив и спросив совета Митрополита (ибо это его епархия)», М.А. Черкасова решила «воспользоваться этим их замешательством»¹⁵⁸. Гавриил (Шатила) советовал не только не мешкать, но и сам предложил приехать освятить ее.

Пользуясь славой Мазраа как беспокойного района, из которого «бывшие жильцы повыехали, боясь повторения резни»¹⁵⁹, Мария Александровна с помощницами нашла «довольно приличный (гораздо лучше Американской школы) домик, особняк, окруженный садом, всего за

¹⁵³ Там же. Л. 83.

¹⁵⁴ Там же. Л. 83 об.

¹⁵⁵ Абдо А.Д. Краткая история... С. 426.

¹⁵⁶ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 426. Л. 83 об.

¹⁵⁷ Абдо А.Д. Краткая история... С. 426.

¹⁵⁸ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 426. Л. 84.

¹⁵⁹ Там же. Л. 84 об.–85.

(600 пиастров в год) 11 франков в год¹⁶⁰, менее 6 Наполеонов»¹⁶¹. «Наняли бедную женщину караулить, чтобы спала в кухне ночью, а днем приносила воду детям, поила бы их и вообще держала бы домик в чистоте и порядке, что обойдется франков около 5 в месяц. Затем купили досок, а частью употребили доски старые, разобрав перегородку <...> Наняли столяра, который работал здесь под моим присмотром, устроили и прочие мелочи и все это тихо и быстро, так что через неделю открыли школу»¹⁶².

19 мая 1890 г. митрополит Гавриил совершил литургию в церкви архангелов Михаила и Гавриила (в приходе которой находилась школа), а «затем пешком по глубокому песку пришел в школу, отслужил молебен с водосвятием, окропил школу и благословил окруживших его детей и матерей их, затем опять пешком (ибо лошадям тяжело) по горячему песку под палящими лучами солнца с полчаса пути шел до нашей главной школы, откушал у меня и пробыл весь день до 4-х часов вечера»¹⁶³. Такое внимание иерарха воодушевило православных и способствовало успеху предприятия, а с учетом того, что пожилой «митрополит никогда почти не бывает в этом далеком от города квартале, торжество было велие...»¹⁶⁴. М.А. Черкасова не скрывала своего восторга: «радость наша еще величайшая, ибо в тот же день пришло 40 человек детей, а на другой 85, на третий день 101, а сегодня 116 детей. В протестантской школе остались в первый же день 3 маленьких мальчика, перед которыми сидела уже вновь нанятая ими учительница»¹⁶⁵. «Так, — заканчивает историю открытия школы в Мазраа А. Абдо, — вместо протестантской школы появилась школа православная, потому что к Маме пошли учиться все девочки этого квартала, а протестанты были вынуждены закрыть свою школу»¹⁶⁶. К августу 1890 г. количество учениц в школе достигло 220. Педагогический состав двух школ во главе с Ариффе Абдо увеличился до шести учительниц.

Участие дипломатии в открытии и второй школы было минимальным — консул в Бейруте отсутствовал, «он был в отпуску в Константинополе»¹⁶⁷. Роль руководства Общества оказалась и того меньше — об учрежденной школе (как и в 1887 г.) оно было уведомлено *post factum*.

¹⁶⁰ 1 Наполеон равен 108 пиастрам и 10 пара.

¹⁶¹ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 426. Л. 85.

¹⁶² Там же.

¹⁶³ Там же. Л. 85 об.

¹⁶⁴ Там же.

¹⁶⁵ Там же. Л. 86.

¹⁶⁶ Абдо А.Д. Краткая история... С. 426.

¹⁶⁷ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 426. Л. 84.

Действуя на свой страх и риск, миссионерка ни минуты не сомневалась в правильности решения: «А если бы я стала выжидать пока мое письмо дойдет к Вам, да получится ответ, то наверное дело это покрылось бы ледяною корою...»¹⁶⁸ Возможно, это был единственно верный путь. Как вполне справедливо отмечал А.Е. Крымский: «...у нас в России все очень медленно делается, а в Палестинском обществе в особенности»¹⁶⁹.

«Куй железо, пока горячо. Вот мы и сковали, — объясняла М.А. Черкасова секретарю ИППО, — а если Вы теперь самого кузнеца вздумаете за мнимое якобы самоуправство положить под молоток на наковальню, что же? Я только порадуюсь, подобно апостолам, что за распространение Слова Божия и служение Церкви Его пришлось потерпеть»¹⁷⁰. Как и следовало ожидать, за самоуправство она получила «дружески высказанный» выговор от В.Н. Хитрово. Более суровых мер помогла избежать телеграмма М.П. Степанова, содержащая благодарность от имени председателя Общества великого князя Сергея Александровича. «Лично я после этого едва ли могу иметь какое-либо суждение»¹⁷¹, — подчеркнуто сухо резюмировал секретарь ИППО.

Однако невозможность иметь официальных суждений не помешала В.Н. Хитрово в язвительном тоне прокомментировать успехи М.А. Черкасовой: «...да это безусловно прекрасно, если бы Вы вели дело личное, но это дело общественное... Нужно много самонадеянности, чтобы считать, что всякое дело, им делаемое, есть непременно дело рук Божиих или указания свыше»¹⁷².

Отсутствие поддержки, сухой тон и полная противоположность взглядов «мухомора» (по меткому определению А.Е. Крымского) В.Н. Хитрово и миссионерки-пассионария привели М.А. Черкасову к нервному срыву и нескольким дням «горячечной лихорадки». «Я не бесчувственная, Василий Николаевич, (...) и я крайне скорблю, что заслужила все выговоры, столь дружески высказываемые Вами в письме Вашем, получив которое, я до того была возмущена прочитав его, что глаз не могла сомкнуть, напряженно соображая о сделанной мной безумной ошибке»¹⁷³.

Итогом бессонных ночей стало решение, о котором она и сообщила В.Н. Хитрово: «Я во исправление своей ошибки возвращу назначенные

¹⁶⁸ Там же. Л. 84–84 об.

¹⁶⁹ Крымский А.Е. Письма... С. 139.

¹⁷⁰ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 426. Л. 84 об.

¹⁷¹ Там же. Л. 103 об.–104.

¹⁷² Там же. Л. 104 об.

¹⁷³ Там же. Л. 119.

на эту школу 1200 франков и приму ее на свое личное иждивение, согласно справедливому замечанию Вашему»¹⁷⁴. «Да, я это и имела в виду при открытии, что если это не входит в цели и планы Общества, я беру ее на свой счет. Впредь же, будьте покойны, не намереваюсь более оказывать Вам такой медвежьей услуги»¹⁷⁵. Данное предложение не было поддержано Обществом.

Холодная война с консульством

Таким образом к 1890 г. действительный статский советник К.Д. Петкович получил возможность отрапортовать в посольство в Константинополе о состоянии русского школьного дела: «В двух школах, содержимых в Бейруте на счет ИППО, девочки учатся читать и писать по-арабски, а также и по-русски. Заставляют их заучивать и петь разные молитвы и переводить Евангелие из русского на арабский язык. Из наук же преподают им только начала православного катехизиса, географии и арифметики. Начальница школ русская, а все ее помощницы местные православные арабки»¹⁷⁶.

За три года работы отношения М.А. Черкасовой с генеральным консульством не только не претерпели изменений к лучшему, но скорее приблизились к состоянию холодной войны. Конфликт из вялотекущего перешел в острую фазу осенью 1890 г. Директриса просила консульской защиты от нападков араба-арендодателя, который в грубой форме угрожал выгнать ее из дома, но получила ответ, что эти дела консула «вовсе не касаются»¹⁷⁷.

Доводя об этом до сведения Совета Общества, М.А. Черкасова сообщает довольно характерные черты отношения сотрудников дипломатического корпуса к своим соотечественникам¹⁷⁸: «Вообще он имеет обычай жаловаться, что я не езжу к нему и приглашает даже обедать, или говорит, что приглашает, между тем, мне довелось несколько раз

¹⁷⁴ Там же.

¹⁷⁵ Там же.

¹⁷⁶ АВПРИ. Ф. 208. Оп. 819. Д. 322. Л. 110 об.

¹⁷⁷ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 426. Л. 123.

¹⁷⁸ В аналогичной ситуации с преемником К.Д. Петковича на консульском посту князем А.А. Гагариным (с 5 декабря 1896 г. по 20 декабря 1897 г. управляющий консульством в Бейруте, после чего назначен секретарем генерального консульства в Марокко) оказался и А.Е. Крымский, что, впрочем, впоследствии не помешало им выстроить добрые отношения (князь нуждался в переводчике с арабского языка).

крайне усталой заехать к нему из города, застать его садящимся завтракать. Что же Вы думаете? Он не только не пригласил меня, даже заметил: разве вы не знаете, что я в 12 часов завтракаю и запер мне на носу дверь. И это не один раз случалось, что задерживая делами в городе, заедешь к нему на минуту по делу, и если он за столом, так и проходишь перед дверями около часу в коридоре, где на вас только кавасы с удивлением смотрят, что это де за барыня, что ее за дверями держат пока господа откушают...»¹⁷⁹

Как опытный дипломат К.Д. Петкович перевел вопрос в политическую плоскость, фактически обвинив М.А. Черкасову в неблагонадежности и отсутствии верноподданнических чувств: «...Вы ни во что не ставите Генерального Консула. Вы уже здесь 4 года, а ни разу не присутствовали на молебствии 30 Августа в праздник Государя с девочками и не поздравляли меня, тогда как учителя здешних арабских школ с учениками это всегда делали и делают. А этот раз сам Патриарх с гор спустился. Не знаю можно ли назвать Русским Ваше заведение в этом»¹⁸⁰. Анализируя ситуацию, М.А. Черкасова не могла уйти от более общих выводов: «Да не это больно, что араб полудикий кричит, Господь с ним, это бы еще ничего, а больно сознание, основанное на многолетнем опыте, беззащитности Русских подданных в Малой Азии; все нации имеют защитников в лице своих консулов, все ограждены так, что никто не смеет мало-мальски грубо обойтись с ними, зная, что за это угрожает тюрьма, все — кроме Русских»¹⁸¹. «Так что не мусульман мы здесь боимся, а Консула и его драгоманов»¹⁸², — резюмировала М.А. Черкасова¹⁸³.

Вероятно, эти характеристики были симптомами общей болезни российских учреждений МИДа за границей. Выдающийся врач и публицист Н.А. Белоголовый в те же годы в Женеве описывал аналогичную

¹⁷⁹ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 426. Л. 133–133 об.

¹⁸⁰ Там же. Л. 123.

¹⁸¹ Там же. Л. 130 об.

¹⁸² Там же. Л. 132 об.

¹⁸³ Насколько парадно-официальная история Общества отличается от подлинной, можно оценить по следующему эпизоду. В 1888 г. великий князь Сергей Александрович, планируя свой визит в Палестину, испрашивал у министра иностранных дел Н.К. Гирса орден Святой Анны 1-й степени для К.Д. Петковича, который, по его словам, «никогда не отказывает в своем просвещенном содействии деятельности Православного Палестинского Общества. Существование школ Общества в Сирии и правильное их направление во многом обязаны и участию, и заботливости К.Д. Петковича...». (Россия в Святой земле: документы и материалы. Т.1. М., 2000. С. 456) Считаем необходимым дать возможность читателю самостоятельно оценить степень обоснованности мотивировки наградного листа.

ситуацию. Нельзя не привести данного свидетельства, которое демонстрирует типичный характер испытаний, выпавших на долю начальницы школ в Бейруте: «Если для всякой образованной народности <...> посольства родной страны служат на чужбине как бы клочком их родины, где они могут получить совет в затруднительном случае, найти защиту против незаконного притеснения и т.п., то наши посольства являются для русских своего рода высшим присутственным местом, каким-то святилищем, вход в которое трудно доступен для обыкновенного смертного»¹⁸⁴.

Хоть и «не консульская дочь, но потомственная дворянка»¹⁸⁵ — наставница школ — в большей степени переживала не за собственное уязвленное самолюбие, а за тот эффект, который данный стиль обращения производил на местное население, подрывая престиж русского дела. «Вы всегда ставите, — писала она В.Н. Хитрово, — мне в пример Католические и протестантские миссии. Боже мой! Да ведь здесь воочию вижу в каком почете начальницы школ инославных: они в своих каретах ездят, каваса имеют <...> Только относительно положения моего это крайне неблагоприятно действует на Арабов, которые всегда спрашивают, отчего Москоб не так обходятся со своими начальницами школ как Католики и Протестанты»¹⁸⁶. Так неожиданно социальные практики, принятые внутри страны (и многократно описанные в русской литературе демократического направления), обнаруживали себя за ее пределами.

По понятным причинам поддержки в лице В.Н. Хитрово М.А. Черкасова найти не смогла: «Сменить К.Д. мы не можем, сделать ему выговор — не имею права, а в заключение верьте моему опыту — это лучший из наших представителей на Востоке»¹⁸⁷. Более того, ей было прямо указано, что присутствие «на торжественной службе в соборе в Царские дни и поздравление представителя Императорского Правительства в эти и праздничные дни для Вас обязательно (подчеркнуто в тексте В.Н. Хитрово. — Е.К.)»¹⁸⁸. Вся помощь В.Н. Хитрово ограничилась любезным приглашением весной будущего года приехать на каникулы в С.-Петербург¹⁸⁹, «необходимо отдохнуть, освежиться», и «дружеским» советом — «будьте хладнокровнее, затем

¹⁸⁴ Белоголовый Н.А. Наши посольства и консульства. Посвящается русским путешественникам. Carouge (Geneve), 1894. С. 4.

¹⁸⁵ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 426. Л. 130.

¹⁸⁶ Там же. Л. 134 об. —135.

¹⁸⁷ Там же. Л. 141.

¹⁸⁸ Там же. Л. 141 об.

¹⁸⁹ За все время службы в Обществе до своей кончины М.А. Черкасова так ни разу и не воспользовалась полагавшимся ей отпуском.

не осуждайте»¹⁹⁰. В последующем отношения М.А. Черкасовой с русским генконсульством варьировались от натянутых до откровенно враждебных. Только после смерти К.Д. Петковича (в 1897 г. в Одессе) и перевода в феврале 1898 г. из Адрианополя в Бейрут К.Н. Лишина¹⁹¹, любимыми занятиями которого были история и археология¹⁹², наступила эпоха оттепели. Как писал Н.М. Аничков, К.Н. Лишин относился к деятельности миссионерки с большим уважением и употреблял «все старание поддержать почтенную М.А. Черкасову, он не только бывал в училище Святого Илии, но даже раз читал учительницам род лекции о святом Иоанне Дамаскине»¹⁹³.

17 сентября 1891 г. в горном местечке (*араб.* хай) Рмейль вблизи пригородных садов митрополитом Гавриилом была освящена третья школа — во имя святого Николая. О желании ее открыть М.А. Черкасова демонстративно предупредила В.Н. Хитрово еще осенью 1890 г., сразу же после полемики «о безумной ошибке» в Мазраа, и просила вынести его этот вопрос на обсуждение Совета Общества, который и дал положительное заключение. Численность учащихся в ней достигла 400 при десяти учительницах, все из которых были «выпускницами Мамы»¹⁹⁴. В 1893 г. в отдаленном предместье Рас-Бейрут была основана школа во имя Пресвятой Богородицы с 75 ученицами¹⁹⁵.

15 сентября 1897 г. в квартале аль-Джумейзе по просьбе митрополита Гавриила открылась смешанная школа — св. Георгия, которая со 150 учениками и ученицами (при инспекции Н.М. Аничкова 16 марта 1899 г. в наличии было 80 учащихся¹⁹⁶) стала пятой в Бейруте. Ее освящение митрополитом проходило без участия миссионерки, которая была в это время тяжело больна. К осени 1897 г. ее состояние ухудшилось вплоть до угрозы летального исхода, потребовалась срочная операция, которую успешно провели английские врачи. Итого к 1899 г. в городских школах обучалось 852 ученика при 21 учительнице¹⁹⁷.

¹⁹⁰ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 426. Л. 142.

¹⁹¹ К.Н. Лишин (1851–1906) — консул в Адрианополе (1887–1897). 27 ноября (9 декабря) 1897 г. — 23 марта (5 апреля) 1902 г. — генеральный консул в Бейруте. 1902–1906 гг. — министр-резидент в Абиссинии. Член Русского археологического общества, нумизмат.

¹⁹² Крымский А.Е. Письма... С. 270.

¹⁹³ Аничков Н.М. Учебные и врачебные заведения... С. 162.

¹⁹⁴ Абдо А.Д. Краткая история... С. 426.

¹⁹⁵ Аничков Н.М. Учебные и врачебные заведения... С. 132.

¹⁹⁶ Там же. С. 126.

¹⁹⁷ Там же. С. 109.

Не благодаря, а вопреки...

В отечественной историографии усилиями А.А. Дмитриевского и Н.Н. Лисового история всего русского дела в Антиохийском патриархате свелась к руководству Общества, прежде всего В.Н. Хитрово, и чиновникам дипломатического корпуса. Однако данная позиция требует переосмысления: Петербург Хитрово и Бейрут Мамы Московские в лучшем случае не соприкасались, в худшем — враждовали.

Независимость М.А. Черкасовой раздражала руководство Общества. Н.М. Аничков в официальном отчете жаловался, что М.А. Черкасова со временем прекратила переписку с В.Н. Хитрово и не писала «обстоятельных писем или сообщений ни к кому из лиц, находящихся в управлении Совета Православного Палестинского общества»¹⁹⁸. По его мнению, она присылала «запросы, наполненные упреками, сетованиями и носящими следы крайней раздражительности их автора»¹⁹⁹. Вся ответственность возлагалась им на тяжелый характер уже немолодой учительницы. Однако в личном письме к В.Н. Хитрово от 9 мая 1900 г. (в то же время, когда готовился для публикации и отчет о ревизии) акценты расставлены совсем иначе. Н.М. Аничков приводит выдержки из письма М.А. Черкасовой в канцелярию Общества: «...целый год содержали двух учительниц, не имея на то сумм. Вы не позволяете делать чрезвычайных расходов без Вашего на то разрешения. Между тем целыми годами заставляете меня писать Вам одно и то же, не считая нужным мне отвечать, а дело не терпит: дети валяются на полу, подвергаются дождю зимою и жару летом, остаются без книг, без учебных принадлежностей и т.п.». И уже в гораздо более деликатном тоне он добавляет: «Для проверки этого надо работать по особому поручению и полномочию Совета Общества, чтобы разобрать, кто виноват»²⁰⁰. О том, что эти претензии М.А. Черкасовой были вполне основательны, Н.М. Аничкову было, конечно, хорошо известно (даже перьев не хватало)²⁰¹, но идти против всевластного В.Н. Хитрово он не решался.

В июне 1897 г. накануне открытия школы в Джумейзе, когда М.А. Черкасова находилась на грани жизни и смерти, равноудаленный

¹⁹⁸ Там же. С. 115.

¹⁹⁹ Там же.

²⁰⁰ ОР РНБ. Ф. 253. Оп. 1. Д. 43. Л. 84 об.—85.

²⁰¹ В своем дневнике во время ревизии школы Святого Ильи 18 марта 1898 г. он поместил: «Школа Черкасовой в Мусайтбе — Св. Илии. Дурная обстановка; мало пособий, даже перьев недостаточно» (ОР РНБ. Ф. 253. Оп. 1. Д. 774. Л. 10).

от действующих сторон А.Е. Крымский сообщает следующие характерные подробности образовательной деятельности ИППО в Бейруте: «Хитрово совсем из ума выжил... Четыре русских учительницы института отказались служить в Сирии. Хитрово, не позаботившись даже поискать других, решил ни с того ни с сего отдавать их ежегодное жалованье (12000 франков, т. е. 4500 рублей) в руки Амелии Сюрсок на улучшение школы, в которой уж почти не будет русского элемента с осени, — отдать в распоряжение бесконтрольное. Что выйдет не трудно догадаться. Фактическая начальница Лябиба теперь не скрывает своих враждебных замыслов против русскости... Она всех родителей теперь уж уверяет, что русский язык будет изгнан, а вместо того выпишутся две француженки из Франции»²⁰². И далее: «А когда теперь же М.А. Черкасова попросила Хитрово прибавить несколько франков жалованья одной из ее бейрутских преподавательниц русского языка, получающей какое-то крохотное жалованье и работающей очень усердно (она — арабка), Хитрово ответил: “У Палестинского общества нет на это средств”. Не надо при том забывать, что средства Палестинского общества, которые расшвыривает Хитрово, это сбор простого народа, это рабочие копейки. И они по мановению Хитрово идут в бесконтрольное распоряжение бейрутских арабов для борьбы с русским же элементом. Что за нелепость»²⁰³.

Кажется, что в 1897 г. все способствовало гибели школ вместе с их наставницей. Поэтому если школы и выжили, то только благодаря искренней вере, преданности делу и невероятному самопожертвованию коллектива, собранного Мамой Московские.

Цену критике и придиркам руководства Общества к М.А. Черкасовой показало время. Подвести итоги ее деятельности позволяют результаты ревизии южно-сирийских школ Общества, проведенной в 1906 г. инспектором П.И. Рязским. Пользуясь пребыванием в Дамаске по случаю патриарших выборов большинства митрополитов, ему удалось собрать мнения иерархов Антиохийской церкви во главе с патриархом Григорием (Хаддадом) об основных недостатках сирийских школ Общества.

Общее мнение архиереев сводилось к необходимости преподавания не только французского, исключенного из программы как языка инославной пропаганды, но «даже английского языка в городских и больших сельских школах». Не мог с ними не согласиться и П.И. Ряз-

²⁰² Крымский А.Е. Письма... С. 146.

²⁰³ Там же. С. 147.

ский: «В ошибочности такого воззрения я теперь вполне убежден, хотя на первых порах моей жизни здесь в Палестине сам разделял его... Пропаганда самая деятельная и успешная и для нас самая опасная идет не на французском, а на арабском языке»²⁰⁴. Таким образом, в споре с руководством Общества по вопросу французского языка жизнь доказала правильность подхода М.А. Черкасовой²⁰⁵.

Другим крупным недостатком в организации школ считали отсутствие средних учебных заведений для городского населения. Бейрутский митрополит Герасим (Мсарра) говорил, что «православные школы как арабские, так и русские работают на католические и протестантские пансионы...»²⁰⁶. Как видим, в 1906 г. иерархи поднимали тот же вопрос, что и М.А. Черкасова в 1889 г. Однако по объективным причинам решить его самостоятельно она не могла, а ИППО выбрало местом для организации учительских семинарий палестинское захолустье Бейт-Джалы и Назарета²⁰⁷.

Касаясь программы преподавания в женских школах, представлялась «крайне желательной самая широкая постановка рукоделия с тем, чтобы ученицы наших школ по выходе не только могли обслуживать себя и семью, но и добывать себе кусок хлеба»²⁰⁸. Единственными школами Общества, в которых преподавались кройка и шитье, что являлось предметом особой гордости их основательницы, были бейрутские школы.

Не обошли своим вниманием владыки и вопрос педагогического состава Общества. По словам ревизора, они единогласно «жалуются на то, что русские служащие и в особенности русские учительницы, а за ними и некоторые арабы, получившие русское образование, чуждаются местных жителей, не заводят с ними частных знакомств и связей, не бывают у них запросто или с визитами»²⁰⁹. Русские учителя и учительницы «ведут себя гордо, часто высокомерно и презрительно с родителями

²⁰⁴ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. №434. Л. 118–118 об.

²⁰⁵ К моменту ревизии в Ильинской школе в Бейруте уже несколько лет в инициативном порядке преподавался французский язык.

²⁰⁶ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. №434. Л. 120–120 об.

²⁰⁷ Впоследствии это привело к вполне ожидаемым результатам. В дамасской женской школе в 1896 г. отказались принимать учительниц из Палестины, что вызвало брожение и в среде общины. (АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. №393. Л. 107–107 об.) Только в голове В.Н. Хитрово Сирия была «преддверьем Палестины», в глазах духовенства и населения все обстояло ровно наоборот. Черкасова предупреждала, что в Бейруте никогда не примут учительницу из Палестины. Доказать это предсказание представилось Дамаску.

²⁰⁸ АВПРИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. №434. Л. 123.

²⁰⁹ Там же. Л. 123 об.–124 об.

учеников... и тем роняют популярность нашей школы в глазах местного населения»²¹⁰. Митрополит Александр (Тахан) (будущий патриарх) добавлял, что они «мало учатся арабскому языку, слишком далеки от арабских учительниц, мало руководят ими, вместо сердечного отношения к делу довольствуются формальными и сухими требованиями служебной дисциплины, не умеют внушить своим сотрудницам живой любви и интереса к делу»²¹¹. Надо ли говорить, что именно глубокая и самоотверженная вовлеченность в дела общины, судьбу воспитанниц отличала всю деятельность миссионерки М.А. Черкасовой.

Причиной и одновременно следствием отмеченного отчуждения между учителями, учащимися и их родителями являлся языковой барьер. Как отмечал П.И. Рязский, «сближению русских учителей и учительниц с местным населением препятствует по большей части плохое знание арабского языка у русских; но это не служит извинением в глазах местного населения, так как американцы и вообще протестантские учителя благодаря близкому общению с местными жителями скорее научаются этому языку и такое изучение считают для себя безусловно необходимым»²¹². Образец такого отношения к делу давала М.А. Черкасова. Не ожидая упреков митрополитов, она посчитала своим долгом начать изучать язык с первого дня пребывания на Востоке и через три года вполне овладела разговорной речью. Во многом это стало возможным благодаря ее постоянному нахождению в языковой среде, а также общим отношением к своей миссии как к делу жизни, а не краткосрочному приключению в ориентальном стиле.

Можно утверждать, что единственными школами, удовлетворявшими требованиям населения и духовенства, были учреждения в Бейруте, не подчинявшиеся требованиям ИППО. Характерными проблемами российской системы просвещения в регионе были холодное отношение МИДа (за редкими исключениями в виде К.Н. Лишина и А.А. Гагарина), противоречия между руководством Общества и исполнителями на местах, постоянный кадровый голод. Особо надо отметить низкий уровень страноведческой компетентности руководящего состава ИППО. Все эти проблемы усугублялись практически полным отсутствием экономического влияния России в регионе, что снижало возможный комплексный эффект от духовно-просветительской работы.

²¹⁰ Там же.

²¹¹ Там же. Л. 124 об.

²¹² Там же.

На этом фоне высятся миссионерский подвиг М.А. Черкасовой – больше трех десятилетий педагогической деятельности в бейрутских школах без выездов в отпуск на родину. И если протестанты и католики основательно гордятся такими подвижниками, как Корнелиус ван Дейк (53 года на Востоке) и Джозеф Делор (более сорока лет в школах Горного Ливана), то фигурой, олицетворявшей православную Россию, была Мама – М.А. Черкасова. Образ ее подвижнической жизни запечатлелся в народной памяти православной общины Бейрута. Спустя 138 лет, после того как М.А. Черкасова ступила на сирийский берег, мы могли бы дойти (что автор и посчитал своим долгом сделать) до церкви Святого Ильи в квартале Мусайтбе по улице Мамы, названной так в честь основательницы русских школ.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.



Список литературы / References

1. Абдо А.Д. Краткая история жизни Мамы – Марии Александровны Черкасовой, главы и основательницы русских школ Российского Императорского Православного Палестинского общества в Бейруте. В сб.: *Всматриваясь друг в друга... Россия и арабский мир: взаимное восприятие*: Сборник статей / И.М. Смилянская (отв. ред.). М.: Институт востоковедения РАН, 2013. С. 393–429.
Abdo A.D. A brief history of Mama's life – Maria Alexandrovna Cherkasova, the head and founder of the Russian schools of the Russian Imperial Orthodox Palestine Society in Beirut. In: *Looking at each other... Russia and the Arab World: Mutual Perception*: Collection of articles / Ed. By I.M. Smilyanskaya. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN, 2013. P. 393–429 (in Russ).
2. Аничков Н.М. *Учебные и врачебные заведения императорского Православного Палестинского Общества в Сирии и Палестине. Ч. 1. Учебные заведения Сирии и Иудеи*. СПб., 1901. 415 с.
Anichkov N.M. *Educational and Medical Institutions of the Imperial Orthodox Palestinian Society in Syria and Palestine. Part 1. Educational Institutions in Syria and Judea*. St. Petersburg, 1901. 415 p. (in Russ).
3. Белоголовый Н.А. *Наши посольства и консульства. Посвящается русским путешественникам*. Geneve: M. Elpidine, libraire-ed, 1894. 24 с.
Belogolovyj N.A. *Our embassies and consulates. Dedicated to Russian travelers*. Geneve: M. Elpidine, libraire-ed, 1894. 24 p. (in Russ).
4. Дмитриевский А.А. XXV-летие русских школ в Бейруте и служение в них М.А. Черкасовой. *Сообщения Императорского Православного Палестинского общества*. 1912;23(1):76-88.
Dmitrievskij A.A. The 25th anniversary of Russian schools in Beirut and the service of M.A. Cherkasova. *Messages from the Imperial Orthodox Palestine Society*. 1912;23(1):76-88 (in Russ).
5. Коптев А. *Воспоминание о поездке в Константинополь, Каир и Иерусалим в 1887 году*. СПб.: тип. М.М. Стасюлевича, 1888. 340 с.
Koptev A. *A Memoir of a Trip to Constantinople, Cairo, and Jerusalem in 1887*. St. Petersburg: tip. M.M. Stasyulevicha, 1888. 340 p. (in Russ).
6. Крачковская В.А. И.Ю. Крачковский на Ливане и в Палестине. *Палестинский сборник*. 1954;1(63):106-124.
Krachkovskaya V.A. I.Yu. Krachkovsky in Lebanon and Palestine. *The Palestinian Collection*. 1954;1(63):106-124. (in Russ).
7. Крачковский И.Ю. *Над арабскими рукописями*. М.: Наука, 1965. 232 с.
Krachkovsky I.Yu. *Over Arabic Manuscripts*. Moscow: Nauka, 1965. 232 p. (in Russ).
8. Крымский А.Е. *История новой арабской литературы, XIX – нач. XX в.* М.: Наука, 1971. 794 с.
Krymskij A.E. *History of Modern Arabic Literature, 19th – Early 20th Centuries*. Moscow: Nauka; 1971. 794 p. (in Russ).
9. Крымский А.Е. *Письма из Ливана (1896–1898)*. М.: Наука, 1975. 342 с.
Krymskij A.E. *Letters from Lebanon (1896–1898)*. Moscow: Nauka, 1875. 342 p. (in Russ).
10. Лагузова Н.А. Школьная деятельность Императорского Православного Палестинского Общества в 1905–1914 гг. *Иерусалимский Православный семинар*. Вып. 3. М., 2012. С. 121–158.
Laguzova N.A. Schooling activity of the Imperial Orthodox Palestinian Society in 1905–1914. *Jerusalem Orthodox Seminar*. Iss. 3. Moscow, 2012. P. 121–158 (in Russ).

11. Лисовой Н.Н. М.А. Черкасова и школы Императорского Православного Палестинского общества в Бейруте. В сб.: *Всматриваясь друг в друга... Россия и арабский мир: взаимное восприятие*: сборник статей / И.М. Смилянская (отв. ред.). М.: Институт востоковедения РАН, 2013. С. 430–463.
 Lisovoj N.N. Cherkasov and the schools of the Imperial Orthodox Palestine Society in Beirut. In: *Looking at each other... Russia and the Arab World: Mutual Perception*: Collection of articles / Ed. By I.M. Smilyanskaya. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN, 2013. P. 430–463 (in Russ).
12. Лисовой Н.Н. *Русское духовное и политическое присутствие в Святой земле и на Ближнем Востоке в XIX–начале XX в.* М.: Индрик, 2006. 510 с.
 Lisovoj N.N. *Russian Spiritual and Political Presence in the Holy Land and the Middle East in the 19th and Early 20th Centuries*. Moscow: Indrik; 2006. 510 p. (in Russ).
13. *Россия в Святой земле: документы и материалы. Т.1* / Сост., подгот. текста, расположение материала, вступ. ст., коммент. и общ. ред. Н.Н. Лисового. М.: Международные отношения, 2000. 741 с.
Russia in the Holy Land: documents and materials. Vol. 1 / Comp., prepared by. the text, the location of the material, the introductory article, the commentary. and the general editorship of N.N. Lisovoy. Moscow: Mezhdunarodny`e otnosheniya, 2000. 741 p. (in Russ).
14. Федотов П.В. Бейрутские школы Императорского православного палестинского общества (1887–1914 гг.): религиозно-политический проект М. А. Черкасовой (по материалам Архива внешней политики Российской империи). *Российский журнал истории Церкви*. 2022;3(2):50–65.
 Fedotov P.V. The Beirut Schools of the Imperial Orthodox Palestine Society (1887–1914): A Religious and Political Project by M. A. Cherkasova (Based on Materials from the Foreign Policy Archive of the Russian Empire). *Russian Journal of Church History*. 2022;3(2):50–65 (in Russ).
15. Хитрово В.Н. Православие в Св. Земле. *Православный Палестинский сборник*. Т. I. Вып. 1. СПб., 1881. 132 с.
 Khitrovo V.N. Orthodoxy in the Holy Land. *Orthodox Palestinian Collection*. Vol. II, iss.1. Saint-Petersburg, 1881. 132 p. (in Russ).
16. Хитрово В.Н. *Неделя в Палестине. Из путевых воспоминаний В.Н. Хитрово*. СПб., 1879. 78 с.
 Khitrovo V.N. *A Week in Palestine. From the Travel Memoirs of V.N. Khitrovo*. St. Petersburg, 1879. 78 p. (in Russ).

17. Ювачев И.П. *Паломничество в Палестину ко Гробу Господню*. СПб., 1904. 365 с.
 Yuvachev I.P. *Pilgrimage to the Holy Sepulcher in Palestine*. St. Petersburg, 1893. 365 p. (in Russ).
18. Karpas K. *Ottoman population. 1830–1914. Demographic and social Characteristics*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985. 242 p.
19. Hanssen J. *Fin de Siècle Beirut: The Making of an Ottoman Provincial Capital*. New York: Oxford University Press, 2005. 307 p.



 Копоть Евгений Михайлович
 

 Evgeny M. Kopot'

Старший преподаватель Института истории и политики МПГУ, ФГБОУ ВО Московский педагогический государственный университет. Москва, Российская Федерация.
 e-mail: em.kopot@mpgu.su
 SPIN-код: 4877-1419
 AuthorID: 682530
 ORCID: 0009-0009-4145-2349

Senior Lecturer, Institute of History and Politics, Moscow Pedagogical State University (MPGU). Moscow, Russian Federation.
 e-mail: em.kopot@mpgu.su
 SPIN-код: 4877-1419
 AuthorID: 682530
 ORCID: 0009-0009-4145-2349

Поступила в редакцию /
 Received
 09.09.2025

Поступила после
 рецензирования /
 Revised
 17.10.2025

Принята к публикации /
 Accepted
 20.11.2025



Оригинальная статья / Original paper



Писентий, епископ Коптоса. Слово в честь св. Онуфрия Великого

(введение, перевод с коптского и комментарии
А.А. Войтенко)

Аннотация


В публикации представлен комментированный перевод с коптского языка Похвального слова Писентия, епископа Коптоса, в честь св. Онуфрия Великого. Похвальное слово представляет собой образец дидактической проповеди. С исторической точки зрения проповедь Писентия также интересна, поскольку показывает состояние нравов христиан Верхнего Египта в начале VII в. Писентий как опытный проповедник, пользующийся авторитетом среди своей паствы, пытается эти нравы исправить, но при этом не идет на поводу у прихожан. Проповедь представляет собой продуманный образец гомилетики, где проповедник пытается сделать св. Онуфрия образцом подражания для мирян. Для этого он максимально деперсонализирует святого и использует его как «рамку» для набора добродетелей, которые необходимо соблюдать мирянам. Проповедь Писентия является интересным документом эпохи, показывающим стратегии политики миафизитов в Египте постюстиниановского периода. С одной стороны, в связи с ослаблением контроля со стороны центральной власти, возрастанием регионализации империи и усилением роли местных элит в провинциях их позиции упрочились. С другой, они по-прежнему находились на полулегальном положении и не пользовались никакой поддержкой со стороны центральной (халкидонской) власти. В этой ситуации миафизитские египетские патриархи должны были проводить очень взвешенную и продуманную кадровую политику, расставляя на епископские кафедры только тех, кто был безупречен в моральном отношении и пользовался неформальным авторитетом среди своей паствы. Пример Писентия (и его проповедь) показывает успех такой политики, проводимой александрийским (миафизитским) патриархом Дамианом (578–607).

Ключевые слова:

Писентий, епископ Коптоса, святой Онуфрий Великий, Коптская церковь, поздняя Античность, гомилетика

Для цитирования:

Писентий, епископ Коптоса. Слово в честь св. Онуфрия Великого (введение, перевод с коптского и комментарии А.А. Войтенко) // Исторический вестник. 2025. Т. 54. С. 264–289.



Pisentius, Bishop of Coptos. The Discourse on the Feast Day of St. Onuphrius the Great

(Introduction, Translation from Coptic and Commentary
by Anton A. Voytenko)

Abstract

The publication presents an annotated translation from Coptic of *The Encomium by Pisentius, Bishop of Coptos, in Honor of St. Onuphrius the Great*. The *Encomium* is an example of a didactic sermon. From a historical point of view, Pisentius's sermon is also of interest because it reflects the moral state of Christians in Upper Egypt at the beginning of the 7th century. As an experienced preacher with recognized authority among his flock, Pisentius seeks to correct these morals, yet he does not give in to his congregation's wishes. The sermon represents a carefully constructed example of homiletic composition, in which the preacher seeks to present St. Onuphrius as a model for lay imitation. To achieve this, he deliberately depersonalizes the saint and uses him as a «framework» for a set of virtues that laypeople are expected to observe. *The Encomium* is an important document of its era, illustrating the strategies of Miaphysite policy in post-Justinian Egypt. On the one hand, with the weakening of central authority, the increasing regionalization of the Empire, and the growing influence of local elites in the provinces, the Miaphysites' position was strengthened. On the other hand, they still existed in a semi-legal state and received no support from the central (Chalcedonian)

government. In this context, the Miaphysite Egyptian patriarchs were compelled to pursue a very cautious and well-considered personnel policy, appointing to episcopal sees only those who were morally irreproachable and enjoyed informal authority among their flocks. The example of Pistentius (and his sermon) demonstrates the success of this policy, implemented by the Alexandrian (Miaphysite) Patriarch Damian (578–607).

Keywords:

Pistentius of Coptos, Saint Onophrius the Great, Coptic Church, Late Antiquity, homiletics

For citation:

Pistentius, Bishop of Coptos. The Discourse on the Feast Day of St. Onophrius the Great (Introduction, Translation from Coptic and Commentary by Anton A. Voytenko) // The Historical Reporter. 2025. Vol. LIV . P. 264–289.

На сегодняшний день известны три проповеди времени поздней Античности и Средневековья, так или иначе посвященные известному христианскому святому IV в., предположительно Онуфрию Великому. Помимо той, перевод которой предлагается ниже, известны проповедь Филагата из Черами¹ и анонимное церковнославянское «Похвальное слово»². Филагат из Черами был проповедником кафедрального собора в Россано, жившим, предположительно, в царствование Рожера II (1095–1154), а также его преемников Вильгельма I (1154–1166) и Вильгельма II (1166–1189). Его гомилия представляет собой типичный образец экзегетической проповеди, где изъясняется евангельский стих Мф 11:27, вероятно, читавшийся на воскресной службе. Поскольку в этот день читался св. Онуфрий, Филагат посвятил ему несколько слов в начале проповеди. Данные Фила-

¹ Об этом тексте см., напр.: *Войтенко А.А.* Святой Онуфрий Великий в агиографической традиции (IV–XIV вв.). Дисс. на соискание уч. ст. д.и.н. М., 2017. С. 201–205, 275–280.

² О нем см.: *Войтенко А.А.* Церковнославянское Похвальное слово св. Онуфрию // Вестник МГПУ. 2016. № 3 (23). С. 79–86; *Войтенко А.А.* Святой Онуфрий Великий... С. 205–207, 280–288.



Изображение св. Онуфрия Великого работы Исаака Фануса (1972 г.).
Монастырь Бишой, Вади-Нагрун.
Фото автора

гата — интересное свидетельство о почитании св. Онуфрия в Южной Италии XII в. К сожалению, на сегодняшний день невозможно точно датировать церковнославянское «Похвальное слово»³ и определить, является ли оно произведением оригинальным или переводным с греческого. Оно представляет собой текст, происходящий из монашеской среды, которая и была аудиторией проповедника. «Похвальное слово» является энкомием с элементами аскетической проповеди.

«Слово» Писентия⁴, епископа Коптоса⁵ (ок. 569 — ок. 630), представляет собой замечательный образец дидактической проповеди⁶. Она сохранилась на саидском диалекте коптского языка только в одной ру-

³ Основываясь на внутреннем анализе «Слова», мы пришли к выводу, что оно могло появиться на Руси не ранее XIV в. См.: *Войтенко А.А.* Святой Онуфрий Великий... С. 287–288. Вероятно, что оно могло быть составлено около этого времени.

⁴ О Писентии см., напр.: *Dekker R.* Episcopal Networks and Authority in Late Antique Egypt. Bishops of the Theban Region at Work. Leuven; Paris; Bristol/CT, 2018; *Войтенко А.А.* Рецензия на: *Dekker R.* Episcopal Networks... // Византийский временник. М., 2020. Т. 104. С. 404–410.

⁵ Коптос — греческое название, коптское — Кебт, Кефт, арабское — Кифт. Город расположен в Верхнем Египте, севернее Луксора.

⁶ Необходимые сведения см., напр.: *Войтенко А.А.* Святой Онуфрий Великий... С. 198–200.

кописи XI в. и, к сожалению, со значительными утратами. Вальтер Крам, издатель текста, предполагает, что проповедь была произнесена Писентием в церкви местечка Паллас (совр. Эль-Баллас)⁷. Время ее создания можно приблизительно разместить во временном промежутке между 600 и 619 гг. Содержание проповеди и стратегии проповедника были уже достаточно подробно нами исследованы⁸, поэтому здесь мы ограничимся кратким пересказом основных выводов. Перед Писентием стояла довольно сложная задача: сделать св. Онуфрия, монаха и отшельника, примером для подражания мирян. Для этого он максимально «деперсонализирует» святого, превращая его как бы в рамку или «синтаксис» своего обращения к христианам, собравшимся в церкви Палласа. Через слова апостола Павла о подражании наставникам (ἡγουμένοι)⁹ он выстраивает целую серию уподоблений, где основная добродетель каждого социального сегмента (мужчин, женщин, молодежи, чиновников, купцов и т. д.) должна соотноситься с добродетелями святого как угодника Божия. Если мы посмотрим на этот текст от противного, т. е. осознав, что укоры Писентия — это совсем не риторика и за каждым его увещанием наверняка стоит прецедент, то быстро увидим, что нравы христиан Верхнего Египта начала VII в., мягко говоря, были далеки от идеальных. Из проповеди видно, что Писентий пытается исправить нравы своей паствы, но в то же время не идет у нее на поводу. Это крайне интересное историческое свидетельство: мы уже писали о том, что генезис Коптской церкви следует возводить ко времени патриархов Петра (576–578) и Дамиана (578–607), когда она получила полноценную структуру¹⁰. Однако нехалкидонская церковная организация в Египте тогда существовала на полуполюгальном положении, не имея никакой поддержки со стороны властей. В такой ситуации египетские миафизиты не имели права на ошибку: их епископы должны были иметь высокий неформальный авторитет у сво-

⁷ Crum W.E. Discours de Pisenhius sur Saint Onnophrius // Revue de l'Orient Chrétien. 2nd series. 1915–1916. № 10 (20). P. 41.

⁸ См.: Войтенко А.А. Пастырь и его паства: проповедь епископа Писентия из Коптоса в день памяти Онуфрия Великого // Диалог со временем. 2015. № 53. С. 139–158; Войтенко А.А. Святой Онуфрий Великий... С.251–274; Voytenko A. Le saint comme une «syntaxe». L'homélie de Pesynthios, évêque de Coptos, en l'honneur de Saint Onuphre le Grand // Études coptes XVI. Dix-huitième journée d'études (Bruxelles, 22–24 juin 2017) / Éd. par A. Boud'hors, E. Garel, C. Louis, N. Vanthieghem. Paris, 2020. P. 263–280.

⁹ Евр. 13:7.

¹⁰ См.: Войтенко А.А. Патриаршество Петра IV и Дамиана как время генезиса Коптской Церкви: проблемы и предлагаемые решения // Вестник ВолГУ. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. 2021. Т. 26. № 6. С. 304–317.



Изображение Писентия, епископа Кифта. Монастырь сирийцев, Вади-Натрун.
С фотографии К. Иннемее. Контртитул книги Р. Деккер

ей паствы. На примере Писентия наглядно видно, что Коптская церковь тогда с этой задачей справилась и выиграла битву за сердца и умы египтян. Удивительно, но свидетельств о халкидонских церковных структурах в Верхнем Египте для этого времени почти нет: видимо, они слишком рассчитывали на поддержку со стороны византийской администрации и после арабского завоевания очень быстро схлопнулись. Текст интересен и еще двумя аспектами. В нем есть важное литургическое свидетельство — перевод на коптский диаконского возгласения из литургии св. Марка, которая использовалась в египетском богослужении. В тексте как минимум два раза встречаются греческие заимствования в родительном падеже множественного числа (**ⲛⲱⲭⲉⲛⲁⲣⲓⲟⲩ**, **ⲉⲛⲭⲱⲛⲁⲣⲓⲟⲩ**)¹¹. С одной стороны, употребление греческого заимствования в косвенном падеже — явный признак того, что оригинал коптского текста был греческим. Но с другой стороны, со второй половины VI в. начинается активный процесс создания оригинальных коптских произведений, которые ориентируются на греческие образцы, но уже не являются переводами или компиля-

¹¹ Crum W.E. Discours... P. 47, 50. При этом следует отметить, что слово ἄρως в сходных выражениях употреблено в тексте и по правилам коптской грамматики, например, **ⲛⲱⲭⲉⲛⲁⲣⲓⲟⲩ** (Crum W.E. Discours... P. 50).

циями¹². По времени это совпадает с генезисом египетских миафизитских структур, где коптский язык все более и более начинает играть роль маркера религиозной идентичности¹³, а греческий начинает вытесняться из нехалкидонской среды. Если к тому же вспомнить, что Верхний Египет — это традиционно слабоэллинизированная зона, то предположение о наличии греческого оригинала проповеди выглядит почти невероятным. Решить эту задачу непросто. Мы можем выдвинуть следующее предположение: в письменном коптском языке VI—VII вв., вероятно, существовал ряд устойчивых фраз (своего рода «клише»), где греческие заимствования могли стоять и в косвенных падежах.

Перевод сделан по публикации В. Крама¹⁴. Поскольку текст содержит значительные лакуны, особенно в начале, мы не стали оговаривать отдельно все конъектуры издателя, кроме особых случаев, указанных в примечаниях. Следует также отметить, что текст содержит значительное количество орфографических (и иных) ошибок, лишь часть которых была указана В. Крамом в примечаниях (самая распространенная — написание буквы γ вместо τ)¹⁵. Лакуны в тексте обозначены отточиями и угловыми скобками (<...>). Слова в круглых скобках вставлены по стилистическим причинам или для лучшего понимания смысла текста. Библейские цитаты и аллюзии переведены максимально дословно, поскольку, по нашему мнению, они являются принадлежностью текста и заменять их цитатами из синодального (или какого-либо другого) перевода мы сочли неуместным. В ходе работы мы учли два существующих перевода «Слова» на европейские языки: французский В. Крама¹⁶ и английский Т. Вивиана¹⁷, а также примечания к ним. Стоит заметить, что перевод Вивиана близко, а иногда и почти точно следует за переводом Крама. Некоторые наши возражения или иные интерпретации текста указаны в примечаниях. Поскольку

¹² Об этом писал еще Б.А. Тураев: «Национальная литература, конечно, воспитывалась на греческих образцах, не забывая о египетском прошлом» (Тураев Б.А. Египетская литература. СПб., 2000. С. 320).

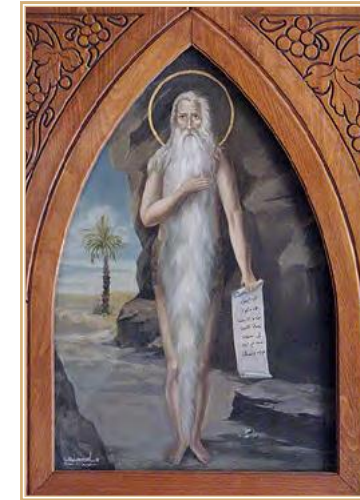
¹³ См., напр.: Booth Ph. Towards the Coptic Church: The Making of the Severian Episcopate // Millenium. 2017. № 14/1. P. 154–155; Booth Ph. A Circle of Egyptian Bishops at the End of Roman Rule. Texts and Contexts // Le Muséon. 2018. № 131/1–2. P. 56–57.

¹⁴ Crum W.E. Discours... P. 43–57.

¹⁵ Не имея возможности свериться с рукописью, мы не можем сказать, чем вызваны эти ошибки — небрежностью писца или небрежностью типографского наборщика.

¹⁶ Crum W.E. Discours... P. 57–67.

¹⁷ Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onnophrius by Paphnutius / Transl. with introd. by T. Vivian. Foreword by J. Burton Russel. Kalamazoo / MI, 2000. P. 175–188.



Современная икона с изображением св. Онуфрия Великого.
Церковь Девы Марии (Касрит Эдрихан), рядом со Старым Каиром.
Фото автора

издатель не сделал разбивку текста на параграфы, в квадратных скобках указаны страницы публикации Крама с коптским текстом.

[с. 43] Слово, сказанное <...> апой Писентиём, епископом города Коптоса. Произнес он его в память о совершенном и воистину крепком (угоднике) Христа святом апе Онуфрии, отшельнике и пустынноике, упокоившемся в мире (с) Господом. Аминь.

Святой апостол (и) учитель Павел, уста¹⁸ благоуханные, установил нам закон поминать наших великих (святых). (Он сказал): Ибо сказано вам слово Господне те, (кто) <...> смотрят (на) высоту их образа жизни и <...>¹⁹ подражаете вере их <...>²⁰ (кто) презирает закон Господа и находит повод не сравнивать себя со святыми, ищут отговорки, говоря: <...> сказано (?) <...> Христос <...>²¹ желая <...> быть угодным Ему <...> первых времен. Он и ныне есть такой же Господь (и) Отец, ибо не изменился Он и не умалился²², но готов Он укрепить любого, кто желает стать избранным

¹⁸ Букв. «язык».

¹⁹ Утрачено 4 или 5 букв, но, возможно, что здесь был незаписанный пробел.

²⁰ Ср. Евр. 13:7. Далее утрачено около 65 знаков.

²¹ Далее лакуна с обрывками фраз, которые сложно реконструировать. Т. Вивиан предполагает, что здесь могла быть цитата из Мф 3:9, см.: Histories of the Monks... P. 175, n. 17.

²² В данном случае употреблены два коптских глагола с общим значением «превращать(ся)», «менять(ся)».

свыше <...>²³ и возлюбленного (?) Христа²⁴. (И) вот слышали вы эту заповедь апостола, которую должны мы постоянно помнить. Ибо сказал он: «Помните великих (святых) ваших, которые сказали вам слово Божие»²⁵, и благодаря этому вы <...>²⁶ апа Онуфрий в день [с. 44] памяти его святой. Да услышим мы слово, которое следует сказать: «Подражайте вере их», ибо сказал он²⁷: «Подражайте вере их»²⁸. (А) они — это святые, которые <...> нам в этом слове, чтобы мы подражали <...>²⁹ вере <...> и указатель (?) пути им к всеблагому. Ибо без веры нет силы быть угодным Богу³⁰. Без веры <...> человек даже сам не (является) благим³¹ <...> не (делает ?) человек <...>³². И не эти <...> также (?) <...> благое <...> получать свою плату от Господа. И вот поэтому, возлюбленные дети мои, любой да будет ревновать об образе жизни мужа праведного и святого апы Онуфрия отшельника, восхваляемого Господом и людьми <...> Господь <...> любой <...> желает (вести такую?) жизнь каждый день³³. Ибо его жизнь есть благое наставление любому поколению людей в любом возрасте, будь то мужчины или женщины. Даже если мы не сможем отречься от мира (сего) и забот его, которые пусты и временны. И блуждаем мы душами в мире сем³⁴ как <...> благословлять (?)³⁵. Апа Онуфрий, день которого мы празднуем сегодня, чтобы мы <...> они, живя <...> по слову истинному³⁶ (Иисуса) Христа. Да будем подражать жизни его святой, каждый по своему³⁷.

²³ Лакуна примерно в 70 знаков и обрывки отдельных слов.

²⁴ Ввиду фрагментарности эта часть фразы сложна для перевода, ср. перевод В. Крама: et [aimant] le Christ (*Crum W.E. Discours...* P. 58).

²⁵ Ср. Евр. 13:7.

²⁶ Лакуна примерно в 30 знаков.

²⁷ Т.е. апостол Павел.

²⁸ Дубликация не совсем понятна.

²⁹ Лакуна примерно в 28 знаков.

³⁰ Ср. Евр. 11:6.

³¹ Ввиду фрагментарности фраза сложна для перевода, ср. перевод В. Крама: un homme ne peut même commencer (?) à faire le bien (*Crum W.E. Discours...* P. 58).

³² Лакуна примерно в 55 знаков.

³³ Ср. перевод В. Крама: chacun [...] aime la vie que dure (*Crum W.E. Discours...* P. 58).

³⁴ В тексте стоит глагол **сѡрм**, значение которого «ошибаться», «блуждать», ср. перевод В. Крама: qui'il nous faille perdre notre ame dans le monde (*Crum W.E. Discours...* P. 58).

³⁵ Крам переводит фрагмент фразы **сма]ма[ат** как «блаженный(?)» и относит ее к Онуфрию (*Crum W.E. Discours...* P. 58). К тому же он в примечании предлагает другой возможный вариант — **ет]мма[γ** (ор. cit. P. 44).

³⁶ Букв. «не лживому».

³⁷ Букв. «по своему делу», ср. перевод В. Крама: chacun selon sa caracité (*Crum W.E. Discours...* P. 58).

Я поведаю вам, дети мои возлюбленные, как можем мы подражать жизни этого мужа сильного, святого апы Онуфрия. <...> Вот юноши, которые в силе³⁸ (своей) молодости, и девушки, тела которых молоды, [с. 45] но молодость (их) временна — храните тела свои невинные в чистоте, чтобы вы стали воистину детьми этого святого в Царствии Небесном и увидели бы мысль <...>³⁹ вы (?) <...> свод (?)⁴⁰, вы вспомните подвиги⁴¹ и жизнь этого мужа праведного и сами⁴² сражайтесь так с грехом и избегайте мыслей лукавых. Храните вашу юность от (всякой) грязи, свободной, благочестивой и всецело достойной, пока не (сочетались вы) узамы брака (?)⁴³ ... Господь <... и ...>. В этом станете вы подражать праведнику (сему) в чистоте тел своих и непорочности сердец своих. Так, чтобы муж хранил (верность) жене своей, и чтобы жена также (хранила верность) мужу своему. И вы, поступая праведно во всех делах своих, сами⁴⁴ станете (достойными) уподобиться жизни этого святого. А ты, кто управляет другими, если увидишь кого-то, кого притесняют, то учини праведный суд над всеми — и в этом будешь ревнителем дел⁴⁵ праведного апы Онуфрия. И станешь ты также соучастником и наследником всех святых. О ты, кто⁴⁶ имеет достаток в мире сем⁴⁷ и выгоду, которые у тебя временны, если ты <...> тому, кто нуждается, то не будешь печален⁴⁸, что (отдал) ему то, что имеешь. И отвернешь руку свою от ростовщичества, которое отягощает. Если ты кормишь бедняков тем, что Господь дал тебе, то ты сам подобно святым станешь мудрецом⁴⁹. И увидишь ты высоту благой жизни и уподобишься им⁵⁰.

Если кто-то сопротивляется тебе и злится на тебя, то сам ты вспомни смирение святых, [с. 46] и сам сделайся смиренным и сноси того, кто чинит тебе скорби. И (даже) если есть у тебя сила воздать ему, не мсти,

³⁸ В данном случае стоит греческое слово *τάγμα*,

³⁹ Лакуна примерно в 4 строки или 45 знаков.

⁴⁰ В коптском тексте стоит **бепн**, которое может означать как «свод», так и глагол со значением «спешить», ср. перевод В. Крама: vite (*Crum W.E. Discours...* P. 58).

⁴¹ В тексте стоит греческое *ἄγών*.

⁴² В тексте стоит форма **зѡттнүтї**. Вероятно, здесь ошибка, должно быть: **зѡтнүтї**. Тогда становится понятен перевод В. Крама: vous aussi (*Crum W.E. Discours...* P. 58).

⁴³ Фраза с лакунами. Мы принимаем реконструкцию Крама.

⁴⁴ После «станете» в тексте идет форма **зѡттнүтї**. См. прим. 42.

⁴⁵ Греческое слово *ἀναστροφή*, здесь употребленное, можно перевести также как «образ жизни», «поведение».

⁴⁶ Букв. «сам ты».

⁴⁷ Букв. «в жизни мира сего».

⁴⁸ Вариант перевода: «не будешь беден».

⁴⁹ В данном случае употреблен греческий глагол *φιλοσοφείω*.

⁵⁰ Скорее всего, имеются в виду святые.

но послушайся заповеди святой, которая велит тебе, говоря: «Не воздавай никому злом за зло»⁵¹ — и воистину уподобишься святым в терпении. Есть власть у самого тебя <...> к другим <...> им (?) зла <...> по (?) слову отца нашего (псалмопевца) Давида, который хвалился, говоря Господу: «Если бы я воздал тем, кто воздавал мне злом, то пал бы пред врагами моими опустошенный»⁵². Да будет же каждый из вас, возлюбленные мои чада, внимать делам⁵³ сего святого, блаженного и доблестного⁵⁴, этого воистину воина (Христов) и славного⁵⁵ борца, апы Онуфрия, отшельника, в чьем месте святом⁵⁶ мы собрались сегодня. И мы свершаем святое его поминовение, чтобы вы (смогли) явить таким образом, (кем) вы стали и (как) уподобились вере его и высокой⁵⁷ жизни его.

И не делает похвалы (святому)⁵⁸, если вы воздаете праведному в своем собрании в его святом месте, если случается, что вы совершаете ненавистное ему. Похвала святым устраниет любую похвалу земную, ибо не любят святые насмешников или скоморохов⁵⁹ или пьяниц или тех, кто хлопает в ладоши, подобно тем людям, которые глупы⁶⁰, или танцоров и остальных бесстыдных лжецов. А очень любят они тех, кто ревнует⁶¹ о жизни своей, и живут в радости и ищут спасения от грехов своих, и каются. Любят они тех, кто соблюдает пост всегда незапятнанным. Любят они тех, кто молится Господу сердцем чистым. Любят они тех, кто хранит свои узы брачные [с. 47] святыми. Любят они тех, кто хранит девственность святую в доме родителей своих. Таковы воистину (те), кто взыскует святых и жаждет со-

⁵¹ Ср. Рим. 12:17.

⁵² Ср. Пс. 7:5–6.

⁵³ Здесь стоит греческое слово ἀναστροφῆ. Вариант перевода — «поведению».

⁵⁴ Здесь стоит греческое слово ἀγωνοθέτης, обычное значение которого «устроитель или судья состязаний», а также «судья» или «арбитр», но ср. перевод В. Крама: vaillant (*Crum W.E. Discours... P. 59*).

⁵⁵ В тексте стоит наречие καλός (красиво, прекрасно), однако, как мы полагаем, имеется в виду прилагательное καλός (красивый, благородный, славный и т.д.).

⁵⁶ Т. е. в церкви или, возможно, в часовне св. Онуфрия.

⁵⁷ В тексте: **ετσοϣτων**. Ср. перевод В. Крама: (à sa foi et à sa vie) droites (*Crum W.E. Discours... P. 59*).

⁵⁸ Букв. «возносит честь». В. Крам считает, что в данном случае пропущена отрицательная частица **αν**. Мы принимаем его конъектуру.

⁵⁹ Ср. перевод В. Крама: gieurs (*Crum W.E. Discours... P. 59*).

⁶⁰ Здесь употреблена композита **ετπποϣ** от глагола со значением «быть удивленным», «быть вне себя» — см.: *Crum W.E. A Coptic Dictionary. Oxford, 1939. P. 279*. Не совсем ясно, о ком идет речь. Вероятно, имеются в виду легкомысленные люди.

⁶¹ В тексте стоит композита **пнентаϣκωϩ**. Хотя Крам не делает здесь примечания, мы полагаем, что имеет место ошибка в написании, должно быть: **пнентаϣκωϩ**.



Фивейская гора. Район Луксора, Западный берег Нила.
Фото автора

бираться в местах святых. Ибо праведник не⁶² предполагает, что ты чтить его только устами твоими, говоря ему: «Отец мой и господин мой, святой и праведник», но при этом продолжаешь пребывать в вещах, ненавистных ему. И равно как Господь не выносит тех, кто хвалит Его только устами своими⁶³, так сказал Он им в упрек: «Почему вы зовете меня Господом, но не делаете того, что Я говорю?»⁶⁴ Если желаешь чтить праведника, то чтить его в чистоте тела своего. Ибо апа Онуфрий, праведник, (день памяти) которого мы празднуем сегодня, завершил жизнь свою в голоде и жажде и ночных бдениях. Ты же сам, человек, даже если не сможешь поститься в любое время до часа девятого, то постись по крайней мере святую четырехдесятницу⁶⁵ (и) два поста в неделю⁶⁶. Достаточно тебе немного вина в меру, соразмерно (твоим) необходимым потребностям, и не копи денег немилосердно⁶⁷. Ежели, о человек беспечный, ты приходишь в это

⁶² «Не» (**ан**) — конъектура В. Крама, которую мы принимаем.

⁶³ Ср. Мф. 15:8.

⁶⁴ Ср. Лк. 6:46.

⁶⁵ Имеется в виду Великий пост без Страстной седмицы, установленный в честь сорокадневного поста Иисуса Христа в пустыне.

⁶⁶ Букв. *κατά σαββάτων*, т. е. «(два поста) по субботам», что выглядит весьма странным. В. Крам перевел это выражение «les deux jeunes par semaine», что и нам представляется правильным. Слово *σαββάτων* у христианских авторов могло иметь значение «неделя» — см.: *Lampe G.W.H. A Partistic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 1220*.

⁶⁷ В тексте **ϩноϣмнтатна**, ср. перевод В. Крама: sans répit (*Crum W.E. Discours... P. 60*). Однако мы полагаем, что в данном случае в тексте метатеза. Правильное написание: **ϩноϣатмнтатна**.

место святых, но (сам) ты развратник или <...> или <...> ближнему твоему коварно (замышляют) сотворить неправду или если ты мошенничаешь с имуществом ближнего твоего, чтобы отнять его, или ненавидишь его, или завидуешь ему жгучей⁶⁸ ненавистью или ты — тот, кто нарушает закон (в отношении) ближнего твоего ради взятки, или ты — пьяница, или усердствуешь в праздных словах распутных песен. И если же вы таковы и поступаете так, о вы, пришедшие в место святых, то напрасно [с. 48] вы приходите (сюда). Ибо те дела, которые ненавидят святые, не убедят их в том, что вы являетесь искренними⁶⁹. Тем более (если) кто-то из вас делает это (во время) собрания в этих местах святых.

Если ты исходишь из дел мира сего, о человек, то очень ты стараешься во всякой заботе, не только, чтобы не понести утрату, но и с тем, чтобы получить выгоду в своей торговле. А если ты вернешься как ушел, не получив никакой выгоды, и дело (это) крайне тяжело для тебя, или даже более — ты несешь убыток от того, чем занимаешься. Ты думаешь, что это обогатит тебя, а это приносит тебе многую печаль на долгое время. И вот, если, о человек неразумный, столько старания ты тратишь на то, что потом быстро разрушится, то, что никак не сможет помочь тебе, и не окажется с тобой в (том) месте, куда ты идешь — так не надлежит ли тебе столь же позаботиться и взять вещи⁷⁰ воистину духовные, чтобы ты их породил? Ибо купцы Царствия Небесного — это святые, а насильники и расхитители их — это те, кто принуждает⁷¹ свои души к тщетным делам мира сего. Вот, опять же обрати свое внимание, о человек, на жизнь этого праведника⁷² и воистину святого подвижника⁷³, апугу Онуфрия, и осознай, как он (стал) богачом в Царствии Небесном, которое пребывает в Вечности. И ты сам, о человек, позаботься (сделаться) таким же образом богачом в Царствии Небесном, которое пребывает в Вечности. Так вот, будьте же внимательны, чада мои возлюбленные, в собрании вашем в местах святых в день памяти [с. 49] святого, чтобы вы⁷⁴ собирались (здесь)

⁶⁸ Букв. «горькой».

⁶⁹ Букв. «внутри вас». Вероятно, имеется в виду приход в церковь нераскаянными. Ср. перевод В. Крама: *vous les fassiez voir en vous* (*Crum W.E. Discours...* P. 60).

⁷⁰ В данном случае употреблено коптское слово, обозначающее товар. Данная фраза представляет собой своеобразную симметрию к предыдущему высказыванию, где также употребляется однокоренное ему слово.

⁷¹ Ср. Мф. 11:12. Крам отмечает, что в данном случае в своей экзегезе Писентий отталкивается именно от этого евангельского стиха: *Crum W.E. Discours...* P. 61, n.1.

⁷² Букв. «праведного человека».

⁷³ Здесь стоит греческое ἀθλητής.

⁷⁴ В тексте стоит **ннетн̄**. Вероятно, должно быть **нтетн̄**.

восславить, а не осквернить (это) место славы⁷⁵. Будьте же внимательны, чада мои возлюбленные, (чтобы) приобрести (вам) рассудительность⁷⁶ во всем: и в сиянии глаз ваших, и в поступках⁷⁷ (ваших) и в словах ваших. Женщины же пусть не ходят кичливо, и пусть глаза их не заглядывают бесстыдно в лицо любого мужчины, и пусть не ходят они с открытыми лицами не только в месте этом, но и по улицам вашей деревни. Ибо вы знаете, что множество раз я грозил вам, о женщины, этими заповедями, но вы⁷⁸ не соблюдали (их), (не) стыдились и (не) прекратили ваше безумие⁷⁹. Ныне я также предписываю⁸⁰ вам, призываю вас и настойчиво повелеваю вам⁸¹ грозной⁸² заповедью: чтобы вообще ни одна женщина не открывала дверей своего дома с непокрытой головой, и вообще не поднимала глаз своих на любого чужого мужчину⁸³, но чтобы ходили вы всегда, о женщины, с потупленным в землю взором, и чтобы одеяния ваши повсеместно (были) достойными⁸⁴, а также украшения ваши пусть будут всегда в меру и благочестивы. И внимайте всегда слову Божию с великим вниманием, и вашей жаждой к нему всегда.

Наставляйте также ваших малых сыновей, чтобы и они вели себя⁸⁵ хорошо. И чтобы ваши дочери⁸⁶ любили свой дом и любили мужей своих, ибо это — учение отцов наших, которое воспитывало детей в благочестии, ибо наставление их в уступчивости, как (было с) Илией, способству-

⁷⁵ В. Крам усматривает здесь аллюзию на Быт. 27:12 (*Crum W.E. Discours...* P. 61, n. 2).

⁷⁶ Букв. «мудрость».

⁷⁷ В данном случае употреблена композита от коптского глагола с основным значением «странствовать», также имеющего значение «жить».

⁷⁸ Вероятно, в тексте ошибочно стоит **нпетенаеихе**. Должно быть **нпететнаеихе**.

⁷⁹ В. Крам перевел эту фразу по-иному: *et vous ne vous êtes point laissé persuader d'avoir honte et de mettre un terme à votre folie* (*Crum W.E. Discours...* P. 61). Он понял греческий глагол ἀνέχο в значении «убеждать», но, насколько нам известно, у этого глагола нет такого значения.

⁸⁰ В данном случае в тексте стоит глагол **сзми** с основным значением «писать». Поэтому либо этот глагол следует понимать не буквально, либо следует предположить, что проповедь была составлена Писентием письменно и зачитана в приходе кем-то другим. Впрочем, последнее нам представляется маловероятным.

⁸¹ В тексте стоит **етшттнүтн̄**. Вероятно, это ошибка, должно быть: **етооттнүтн̄**.

⁸² Букв. «большой», «великой».

⁸³ Букв. «на лицо любого чужого мужчины».

⁸⁴ Здесь употреблено греческое ἐλεύθερος означает также «свободный», «вольный». Возможно, фраза имеет иной смысл: чтобы одежда не была облегающей. Ср. перевод В. Крама: *et votre vêtement (tombant) de toutes parts* (*Crum W.E. Discours...* P. 61).

⁸⁵ Букв. «двигались», «ходили».

⁸⁶ Букв. можно прочесть «дети женщины». В. Крам отмечает, что такое выражение в значении «дочери» встречается в документах из Джемме (*Crum W.E. Discours...* P. 61, n. 5).

ет процветанию неверия⁸⁷. Вы же, мужи смиренные⁸⁸ и христоролюбивые, [с. 50] повелевайте чадам своим вести себя⁸⁹ со всякой мудростью. Ибо вы знаете, что я не перестаю наставлять вас и требовать этого от вас. Не позволяйте им заниматься увеселениями, бесполезными для них, (петь) песни⁹⁰ праздные, бесполезные для них, (исполнять) мелодии зловредные, или (использовать) то, по чему молотят палками⁹¹, как делают это невежды, или кифареды⁹², или кто-то такого же рода. Чадо, которое забавляется множество раз, само становится крепким подобно мечу⁹³ в (порочности) своей. Вот! я свидетельствую перед вами, чада мои, что тот, кто беззаботен к чаду своему, которое в блуде, и не вразумляет его, да обратится тот и покается, ибо его наказание грядет на главу его в мире сем. А в мире ином душа, которая согрешила, умрет⁹⁴ согласно написанному.

Так не делайте же, о чада мои возлюбленные, и не содействуйте таким делам позорным, от коих нет пользы. Особенно в словах праздных. Чтобы мы не прогневали Бога нашими делами негодными, но узнали, как подобает, о христиане, чтить⁹⁵ святых. Чтобы не услышали же мы через пророка святого, говорящего нам: «Я обращу праздники ваши в скорбь» и также: «Я ненавижу праздники ваши и отвращаюсь от них». И (еще): «Я не посмотрю на объяснения⁹⁶ ваши в великих празднествах ваших». И еще: «Празднества ваши ненавидит душа Моя»⁹⁷.

⁸⁷ Т. Вивиан видит здесь аллюзию на 1 Цар. 2:27-36 — ср.: *Histories of the Monks...* P. 181, п. 48.

⁸⁸ Букв. «послушные».

⁸⁹ Букв. «ходить во всякой мудрости».

⁹⁰ Вивиан переводит это как «пустословие» (*idle words*), см.: *Histories of the Monks...* P. 181, что кажется нам не совсем точным.

⁹¹ Фраза сложна для перевода. Коптское слово **вакле**, употребленное здесь, как предполагает В. Крам, является искаженной транскрипцией греческого слова *βάκλον*, значение которого палка. Насколько можно понять, Писентий осуждает использование различных ударных инструментов при музицировании. Вивиан предлагает другой перевод: *do not let them keep company with those who beat sticks together*. см. *Histories of the Monks...* P. 181. Скорее всего, Писентий мыслит в русле общепринятой в поздней Античности традиции, что инструментальная музыка не согласуется с новозаветной идеей Церкви как Тела Христова — об этом см. напр.: *Мейендорф И, прот. История Церкви и восточно-христианская мистика*. М., 2000. С. 68.

⁹² Т. е. люди, которые поют под аккомпанемент кифары. В тексте букв. «у кифаредов».

⁹³ Букв. «становится мечом».

⁹⁴ Ср. Иез. 18:4.

⁹⁵ Букв. «устраивать праздник», «отмечать торжественно что-либо».

⁹⁶ Вариант перевода: «откровения», ср. перевод В. Крама: *épiphanies* (*Crum W.E. Discours...* P. 62).

⁹⁷ Ср. Амос, 8:10, 5:21, 5:22; Ис. 1:14.



Руины Дžeme, позднеантичного города, возникшего на месте погребального комплекса Рамзеса III (Мединет Абу)

Фото автора

А собрались же вы⁹⁸ (здесь), о возлюбленные мои, чтобы помянуть ныне этого блаженного заступника, наисвятейшего⁹⁹ апу Онуфрия, отшельника благословенного, о чада мои возлюбленные. Ибо есть особая нужда и благая слава, чтобы помянуть праведника. И, прежде всего, ведите себя¹⁰⁰ во всяком благочестии и всякой мудрости, которые у Иисуса Христа, Господа нашего, (и) как я уже сказал, славьте Бога и славьте все добродетели [с. 51] (этого) праведника. И почитайте наших священников Божиих и служителей алтаря святого.

И перво-наперво, если захотите уйти из дома вашего, собираясь на праздник, сперва помолитесь еще в доме вашем и попросите Господа устроить путь ваш, и продолжайте произносить слова Божии, и (вспоминать) подвиги и образ жизни святых¹⁰¹. И не вздумайте¹⁰² творить те глупости, о которых я прежде сказал вам, (и) еще раз (повторю): пес-

⁹⁸ Обращение к женщинам.

⁹⁹ В данном случае мы переводим превосходной степенью два слова (коптское и греческое) со значением «святой», употребленные вместе.

¹⁰⁰ Букв. «ходите».

¹⁰¹ Вероятно, речь идет об определенной молитвенной практике: произнесении вслух по памяти молитв, а также заученных отрывков из агиографических текстов. Стоящий здесь глагол **ψαхе** означает «говорить», «изрекать», «рассказывать».

¹⁰² Букв. «допускайте». В данном случае употреблен греческий глагол *ἀνέχο*.

ни и хлопанья ладошами¹⁰³, как именно вы и делаете, о женщины распутные¹⁰⁴, и слова сказочные, которые вы поете, а точнее, завываете¹⁰⁵. А также, если вы подходите к раке¹⁰⁶ святых, то продолжайте путь ваш дальше¹⁰⁷ по церкви, молитесь и просите святого праведника, чтобы он позволил вам совершать дела в вашей жизни, угодные ему. После же также просите святого праведника апугу Онуфрия, чтобы он был вашим заступником¹⁰⁸ перед Господом и соделал вас достойными наследовать ему на небесах. Старайтесь провести всенощное бдение в трудах благих, (пением) святых псалмов, борясь с дремотою и следуя¹⁰⁹ с рассудительностью¹¹⁰ за тем, кто произносит псалмы. И да не будет никого, кто празднословил бы с ближним¹¹¹ в церкви. А также и за пределами церкви не сидите возле входа и не пустословьте друг с другом по случаю. Ибо этим вы презираете слова Божии и чтите занятия пустые больше, чем святое слово Божие. Но будьте внимательны к тому, что читают вам в храме, и храните¹¹² это в сердцах ваших, чтобы продолжали вы повторять¹¹³ (слова) эти [с. 52] в домах ваших и чадам вашим, и ближним вашим во всякое время. Если вы так проведете всенощное бдение, с рассудительностью, подобающей святым, старайтесь также не привыкать к какой-либо определенной пище или питью или вкушать вообще

¹⁰³ Букв. «руками».

¹⁰⁴ Это возможный буквальный перевод коптского выражения **ετβηλ εβολ**. В. Крам посчитал такой перевод слишком буквальным и не соответствующим контексту и перевел его более мягким выражением *négligentes*, поскольку он полагал, что речь идет о поведении, не соответствующем принятым нормам поведения в сакральном месте: *Crum W.E. Discours...* P. 63, а также п. 1.

¹⁰⁵ В данном случае стоит глагол **τοειτ**, который может переводиться и существительным «плач». Именно так его и переводит В. Крам, только во множественном числе («complaintes»), полагая, что слово соответствует греческому **θρήνος**, см.: *Crum W.E. Discours...* P. 63. Возможно, речь идет об обычаях погребальных плачей, известных еще с древнеегипетских времен.

¹⁰⁶ В данном случае употреблено греческое слово **μαρτύριον**, у которого несколько возможных значений. Исходя из контекста, мы предполагаем, что речь идет именно о месте, где хранились частицы мощей (возможно, преп. Онуфрия).

¹⁰⁷ Букв. «прямо».

¹⁰⁸ Букв. «помогал».

¹⁰⁹ Букв. «отвечайте». Возможно, здесь содержится указание на порядок службы.

¹¹⁰ Вариант перевода: «с сердечностью»; ср. перевод В. Крама: *avec attention* (*Crum W.E. Discours...* P. 63).

¹¹¹ Вариант перевода: «соседом».

¹¹² Букв. «кладите».

¹¹³ Букв. «говорили».



Предположительно руины монастыря. Курнат Муррай
(район Фиванского некрополя), Западный берег Нила.

Фото автора

что-либо, пока не причаститесь¹¹⁴ и не услышите от диакона: «Идите с миром»¹¹⁵.

А также еще одна необходимая вещь, (к которой) вам следует относиться очень внимательно: к алтарю вы идете с большой осмотрительностью, не мешая¹¹⁶ (ходу) движения, но шествуя как подобает. После того как вы причаститесь и услышите от диакона: «Идите с миром», и со своими детьми пойдете в дом свой, не усердствуйте в еде и питье, но дайте телу (только) необходимое ему. И очень старайтесь, о чада мои возлюбленные, поделиться хлебом вашим, (другой) едой и вином с бедными, чтобы Господь благословил вас и то, что вы вкушаете, ибо все, что вы сделали первым (делом), вы все отдали Богу. Ибо сказал Он: «Тот, кто напоит одного из малых сих только чашей холодной воды во имя ученика, не потеряет платы своей¹¹⁷». И вы, вкушая пищу в страхе Божиим, не (вкушайте ее) ненасытно, но по благословению и в достаточной мере, и не пьянствуя, но в радости и веселии. И пойте псалмы в сердцах своих и хвалите Бога¹¹⁸, и пусть тотчас же станет слово Бо-

¹¹⁴ В данном случае употреблен греческий глагол **συνάγω**, который и В. Крам и Т. Вивиан понимают в значении «причащаться» — см.: *Crum W.E. Discours...* P. 63; *Histories of the Monks...* P. 183.

¹¹⁵ Копт. **μοοφε γνωεϱηνε**. Соответствует диаконскому возгласению (**πορευεσθε εν ειρηνη**) в конце Литургии св. Марка (см., напр.: *Brightman F.E. Liturgies Eastern and Western. Oxford, 1896. Vol.1. Eastern Liturgies. P. 142*). В чине Литургии св. Иоанна Златоуста сходное возгласение (**εν ειρηνη προελθωμεν**) произносит священник.

¹¹⁶ Вариант перевода: «не беспокоясь».

¹¹⁷ Ср. Мф. 10:42.

¹¹⁸ Ср. Еф. 5:19.

жие в устах ваших пищей вашей¹¹⁹! Подобно тому, как есть необходимость, которая немедленно требует пищи для тела, также есть необходимость, которая наделяет душу пищей духовной. И таковая есть слово Божие. Так пусть же и ты¹²⁰ найдешь пищи телу своему в мире сем, а душа же пусть обретет пищу в Боге нашем. Ибо пища души есть слово [с. 53] Божие. Пища же тела требует приобретенного за деньги, и требует также искушений¹²¹, пока ты не найдешь¹²² ее себе. Пища же души есть слово Божие, и ты находишь его даром¹²³, без искушений¹²⁴. Если вы исполните все¹²⁵, положенное (совершать) на праздники святых, то вернетесь в дома свои с миром.

Не переставайте во всякое время помнить Христа, Того, Кто дал силу всем праведникам и мученикам. И продолжайте (просить)¹²⁶ Его день и ночь соделать вас быть достойными награды святых¹²⁷, ибо так велит нам Священное Писание: «Памятуй Господа и исполнишь все желания мои»¹²⁸. Если же это памятование пребывает ежедневно в душах наших во всякое время, то мы сами, каждый из нас, скажем вместе со святым псалмопевцем Давидом: «Я видел Господа перед собой во всякое время, ибо Он — одесную меня и не поколеблюсь, и даже¹²⁹ плоть моя будет пребывать в уповании»¹³⁰. Ибо колебание, о котором он говорит, — это склонность ко греху. И если человек ставит Бога пред собой во всякое время, видя Его очами души и (стоя) пред Ним, он не склонится ко греху никогда. Это и есть мысль, о которой размышляли¹³¹ все святые, пока не достигли меры совершенства.

¹¹⁹ Употребленное здесь выражение **зи оусоп** указывает на одновременность действия.

¹²⁰ Так в тексте.

¹²¹ Здесь употреблено греческое слово **πειρασμός**. В. Крам переводит его как «efforts», см.: *Crum W.E. Discours...* P. 64.

¹²² Букв. «собрал».

¹²³ Обычно выражение, здесь употребленное, переводят как «тщетно», «впустую» — см., напр.: *Crum W.E. A Coptic Dictionary...* P. 747.

¹²⁴ См. прим. 78.

¹²⁵ Букв. «любое дело».

¹²⁶ Глагол со значением «просить» в тексте отсутствует. Крам предполагает, что он пропущен — см.: *Crum W.E. Discours...* P. 53, п. 2.

¹²⁷ Ср. Кол. 1: 12.

¹²⁸ Ни В. Крам, ни Т. Вивиан не смогли идентифицировать библейскую цитату, но ср. Пс. 36:4. Возможно, в тексте ошибка — имелось в виду «все желания свои».

¹²⁹ Фраза, сложная для перевода. В. Крам трактует коптское словосочетание **ετει τε**, здесь употребленное, как искаженное греческое **ετι δε**.

¹³⁰ Ср. Пс. 15 (16):8, 9.

¹³¹ В данном случае стоит **философия**. Как предполагает В. Крам, это слово следует понимать как искажение греческого глагола **φιλοσοφείω** — см.: *Crum W.E. Discours...* P. 53.

А также и мы, братья и чада мои возлюбленные. И пусть наш уход¹³² из места пребывания (нашего) будет пред очами нашими каждый день, и таким образом мы отвергнемся грехов. Ибо воистину не знаем мы ни дня, ни часа, когда возьмут нас, вопреки нашему желанию, из места пребывания (нашего), в котором мы всегда странники. Ибо памятование¹³³ о смерти есть бегство от греха. Именно поэтому я призываю вас удаляться от греха. Даже если мои слова [с. 54] опечалят некоторых из вас, невозможно мне молчать и не говорить вам о вашем спасении. И немалая печаль поразит меня, если я увижу горе, которое постигло вас. Если вы не страшитесь, то я встревожен о вас немало: отчего же вы пребываете в совершенном неведении, что я боюсь за вас?

Ибо вы увидели те великие скорби, кои многочисленны, которые посылал нам много раз Господь по грехам нашим. Ибо в Священном Писании сказано: «Не поступайте как язычники»¹³⁴. И посему я желаю, чтобы вы отверглись грехов ваших, каждый — своих¹³⁵. Возможно, Господь будет милостив к нашему обращению и оставит Он гнев свой в отношении нас, ибо милосердие Его уготовано тем, кто отвратился от греха и соделал достойный плод покаяния¹³⁶. Ибо Он сказал через пророка Иезекииля: «Беззаконие нечестивого (не)¹³⁷ омрачит его в день, когда он отвергнется своего беззакония»¹³⁸. И пока мы совершенно не обратимся, заострит Он меч, как заострил Он (его) на других¹³⁹. Многие же проводят¹⁴⁰ день за днем во грехах своих, и их час, этот страшный, (уже) пришел к ним, но еще не знают они и не ведают, что воистину стали добычей¹⁴¹ огня и червя навеки. Горе же тем, кто будет беззаботен к (делу) собственного спасения своего, пребывая каждый день во грехах своих до смерти!

Так кто помешал тебе, о мужчина, взять жену, чтобы перестать пребывать в блуде? Или кто помешал тебе, о женщина, выйти замуж по закону, чтобы не находить повода к блуду? Если невозможно вам воздержание — то вот, брак, который чист, предписывает тебе, мужчина, взять женщину

¹³² Здесь стоит композита, которую можно перевести как «изменение», «устранение», «уход», «смерть».

¹³³ Здесь употреблено слово **μελέτη**, буквально — «забота», «тревога».

¹³⁴ Ср. Мф. 6:7.

¹³⁵ Букв. «по своему виду».

¹³⁶ Ср. Мф. 3:8.

¹³⁷ Отрицание пропущено, но восстанавливается из библейского текста.

¹³⁸ Ср. Иез. 33:12.

¹³⁹ Ср. Иез. 21:11.

¹⁴⁰ Букв. «кладут».

¹⁴¹ Букв. «пищей».

по закону, а также и женщина пусть выйдет замуж, и да не возьмет вас (обоих) грех! Только не творите блуда, ибо убоги вы и не сможете понести скорбей¹⁴². О те, кто пачкает тело свое блудом — будь то мужчина [с. 55] или женщина, если увидишь топор или меч, готовый пасть на тело твое и плоть твою, (то) страх и трепет заставит тебя застыть¹⁴³ почти как эти камни. И ты будешь сильно просить в слезах, что клянешься и обещаешь отныне не грешить (тем) людям, которые наказывают тебя. И если ты, о человек, ныне боишься тех, кто наказывает тебя погибелью тела, жалкий ты человек, насколько же более надлежит тебе бояться Бога, Кто в силе уничтожить твою душу и твое тело в геенне¹⁴⁴, так как ты не удалился от греха! Ибо ты слышишь свой приговор во всякое время, о блудодей, поскольку говорят тебе: «Того, кто осквернил храм Божий, уничтожит Господь»¹⁴⁵. А также слышишь о тех, кто согрешил, что «тела их падут оземь, (когда еще) стоят они на ногах своих, и очи их выльют воду в углы очей, и языки побледнеют в устах их»¹⁴⁶. И еще (сказано): «Черви¹⁴⁷ не умрут, и пламень их (не) угаснет и станут они видимы всякой плоти¹⁴⁸».

Так избежим же гнева, братья мои, и убоимся Бога, и ныне утрашимся же наших порочных привычек¹⁴⁹ и тех грязных страстей, кои разделили нас¹⁵⁰, чтобы сказали сами мы в дерзновении: «Я устраню стену»¹⁵¹. Я говорю о стене страстей, которая окружает нас, и это — наши грехи, у каждого — свои¹⁵². Вот! я призываю вас слушать слова эти не для того чтобы (затем) отложить их подальше¹⁵³. Не для того чтобы оставить их в церкви, (в) месте, где вам читают их, лишенными силы, (когда) уйде-

¹⁴² Вариант перевода: «наказаний».

¹⁴³ Вариант перевода: «похолодеть», ср. перевод В. Крама: *devenir froid* (*Crum W.E. Discours...* P. 65).

¹⁴⁴ Ср. Мф. 10:28.

¹⁴⁵ Ср. 1 Кор. 3:17 (Если кто разорит храм Божий, того покарает Бог, ибо храм Божий свят; а этот храм — вы).

¹⁴⁶ Ср. Зах. 14: 12.

¹⁴⁷ В данном случае мы принимаем исправление В. Крама, поскольку в таком виде фраза более точно соответствует библейской цитате.

¹⁴⁸ Ср. Ис. 66:24.

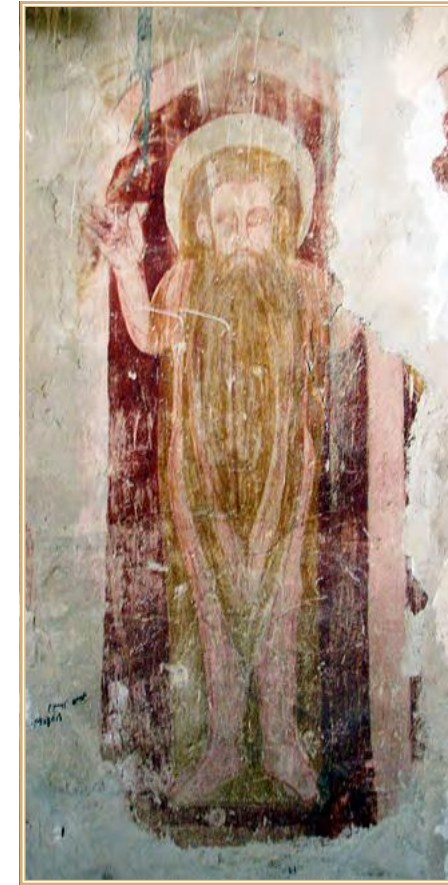
¹⁴⁹ Вариант перевода — «связей».

¹⁵⁰ Букв. «которые сделали нас каждого по отдельности». В. Крам переводит эту фразу по-иному: *qui se sont unies à nous* (*Crum W.E. Discours...* P. 66), ср. перевод Т. Вивиана: «which have become inseparable from us» (*Histories of the Monks...* P. 186).

¹⁵¹ Ср. Пс. 17 (18):30.

¹⁵² Вариант перевода: «наши собственные грехи» — ср.: *Crum W.E. Discours...* P. 66.

¹⁵³ Букв. «позади вас».



Изображение св. Онуфрия Великого (ок. 1517 г.).
Башня монастыря Св. Макария, Вади-Натрун.
Фото автора

те вы (отсюда). Но начертаем мы их на скрижали¹⁵⁴ сердца нашего. Да будем говорить мы их [с. 56] во всякое время в доме нашем и на улицах и путях (наших)¹⁵⁵. Даже (когда) мы едим или пьем, даже (когда) занимаемся рукодельем — да возвестим мы их нашим женам и их¹⁵⁶ детям, нашим слугам¹⁵⁷, нашим ученикам и тем, кто помогает нам¹⁵⁸. Ибо они спросят нас об этом и необходимо (нам?) <...> в день суда. Вот! Уж не стать бы нам основанием (сказать), что мы не (только не) сберегли себя

¹⁵⁴ Слово «скрижаль» (πλάξ) — конъектура В. Крама. Ср. Притч. 7:3.

¹⁵⁵ Букв. «путях движения».

¹⁵⁶ Так в тексте.

¹⁵⁷ Вариант перевода: «рабам».

¹⁵⁸ Возможно, имеются в виду какие-то наемные работники. Крам переводит более дословно: «qui sont en relations avec nous» (*Crum W.E. Discours...* P. 66).

от грехов, каждый — по своему¹⁵⁹, но даже вознесли тех¹⁶⁰, кто грешит, (тем, что) не упрекнули их (за грехи). Но да скажем сами в дерзновении: «Я скажу имя Твое братьям своим»¹⁶¹. И еще (скажем): «Я <...> в сердце своем». И еще: «Тех, кого Ты дал мне, я не погубил никого из них»¹⁶². Бог человеколюбивый есть Тот, чье желание — в милости¹⁶³, и нет у Него желания погубить кого-либо¹⁶⁴, ибо, забывая прегрешения (наши) и не помня скорби, которые причинили мы Ему, Он сдерживает гнев свой, чтобы не обрушился тот на нашу немощь¹⁶⁵. И Он делает нас достойными милости Своей, которая безмерна¹⁶⁶. И Он дает нам возможность удалиться от любой скверны и любого греха, чтобы мы воздали Ему в собрании святом и в избранном народе жизни¹⁶⁷, чтобы Он простил нам всю прошлую беспечность нашу (и) рассеял (всю) ту враждебность, что породили мы между нами и Им. И чтобы Он снова спас (нас от) нашей немощи¹⁶⁸ и даровал нам милость (Свою) в день нашей нужды по молитвам и ходатайствам всех святых отцов наших, угодивших Ему еще в веке сем, и особенно святой апа Онуфрий отшельник, в его месте святом мы собрались сегодня, чтобы праздновать его святую память <...> и человеколюбие Господа Иисуса Христа, через него есть слава Отца с Ним, и Духа Святого Животворящего и [с. 57] Единосущного, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

Окончание Слова¹⁶⁹, которое произнес апа Писентий из горы Тсинти¹⁷⁰ о святом апе Онуфрии во славу Божию.

¹⁵⁹ Букв. «(по) образу нас».

¹⁶⁰ И В. Крам, и Т. Вивиан переводят эту фразу как «мы даже были терпимы» (*Crum W.E. Discours...* P. 66; *Histories of the Monks...* P. 187). Однако глагол **тѡуѡн**, который, если верить конъектуре Крама, здесь употреблен, не имеет значения «быть терпимым».

¹⁶¹ Ср. Пс. 21 (22):23.

¹⁶² Ср. Ин. 18:9.

¹⁶³ Ср. Мих. 7:18.

¹⁶⁴ Ср. 2 Петр. 3:9.

¹⁶⁵ Букв. «беду» или «нищету».

¹⁶⁶ Букв. «многочисленна».

¹⁶⁷ В данном случае Писентий употребляет два греческих слова, **ἔθνος** и **λαός**, сходных по значению. Т. Вивиан усматривает здесь параллель с 1 Петр. 2:9, см.: *Histories of the Monks...* P. 187, п. 93. В. Крам полагает, что коптское слово **тѡуѡн**, употребленное здесь, соответствует греческому **παρθένος**, употребленному в Септуагинте (Исх. 19:5; Втор. 7:16): *Crum W.E. Discours...* P. 67, п. 1.

¹⁶⁸ Вариант перевода: «от нашего несчастья».

¹⁶⁹ Колофон рукописи. В. Крам отмечает, что колофон отличается по почерку (*écriture penchée à droite*): *Crum W.E. Discours...* P. 57.

¹⁷⁰ Совр. Эль-Азас.

Бог, Который принял жертву Авеля и две лепты вдовы, Тот Господь, Который также благословил попечителя¹⁷¹ этой книги, поминающей святого апу Онуфрия, чтобы снискал он милость перед Господом и даровал ему Господь прощение грехов. Аминь.

(Да) хранит также Христос жизнь вседобродетельного отца (?)¹⁷² и духоносного¹⁷³ <...> города Коптос и он <...> святого (?) на нас. Аминь.

На(писано) в 748 год эры мучеников (или) в 422 год эры сарацин¹⁷⁴. Помяните (в) любви меня, Шенуте, и помолитесь за нас, (чтобы) Он явил нам милосердие (Свое). Аминь.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.



Список литературы / References

1. Войтенко А.А. Пастырь и его паства: проповедь епископа Писентия из Коптоса в день памяти Онуфрия Великого. *Диалог со временем*. 2015;53:139–168.
 Voytenko A.A. The Shepherd and His Flock: The Homily by Bishop Pisentius of Coptos on the Feast Day of St. Onnophrius. *Dialogue with time*. 2015;53:139–158 (In Russ.).
2. Войтенко А.А. Патриаршество Петра IV и Дамиана как время генезиса Коптской Церкви: проблемы и предлагаемые решения. *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. История*.

¹⁷¹ Букв. «того, кто позаботился об этой книге». Вероятно, речь идет о заказчике рукописи.

¹⁷² В. Крам в тексте дает слово **εἶωτ** («отец»), однако в примечании отмечает, что возможно чтение **εἶττ** (= **εἶτταεἶνυ**), т. е. «честного» (*Crum W.E. Discours...* P. 57).

¹⁷³ В. Крам в примечании указывает, что это место может также читаться как **нмапросфора** и переводит его как «щедрый». Он также предполагает по сохранившимся двум последним буквам слова, что здесь могло стоять имя собственное «Мена», см.: *Crum W.E. Discours...* P. 57, 67, п. 6.

¹⁷⁴ Т. е. в 1031 г. или 1032 г.

- Регионоведение. Международные отношения.* 2021;26(6):304–317. <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2021.6.22>.
- Voytenko A.A. The Time of Patriarchs Peter IV and Damian as the Nodal Point of the Genesis of the Coptic Church: Problems and Proposed Solutions. *Bulletin of Volgograd State University. Series 4. History. Regional Studies. International Relations.* 2021;26(6):304–317. <https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2021.6.22> (In Russ.).
3. Войтенко А.А. Рецензия на: Dekker R. *Episcopal Networks and Authority in Late Antique Egypt: Bishops of the Theban Region at Work.* Leuven; Paris: Peeters, 2018. xvi, 350 p. (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 264). ISBN 978–9–0429–3560–0. *Византийский временник.* 2020;104:404–410.
Voytenko A.A. Review on: Dekker R. *Episcopal Networks and Authority in Late Antique Egypt. Bishops of the Theban Region at Work.* Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters, 2018. 350 p. (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 264). ISBN 978–9–0429–3560–0. *The Byzantine time period.* 2020;104:404–410 (In Russ.).
 4. Войтенко А.А. *Святой Онуфрий Великий в агиографической традиции (IV–XV вв.).* Дисс. ...докт. ист. наук. М., 2017. 530 с.
Voytenko A.A. *Saint Onnopbrius the Great in the hagiographic tradition (IV–XV cent.).* Diss. ...Dr. Hist. Sci. Moscow, 2017. 530 p. (In Russ.)
 5. Войтенко А.А. Церковнославянское похвальное слово святому Онуфрию. *Вестник МГПУ.* 2016;3(23):79–86.
Voytenko A.A. Church Slavonic eulogy to Saint Onuphrius. *Bulletin MGPIU.* 2016;3(23):79–86 (In Russ.).
 6. Тураев Б.А. *Египетская литература.* Санкт-Петербург: журнал «Нева»: Летний сад, 2000. 334 с.
Turaev B.A. *Egyptian literature.* Saint-Petersburg: Zhurnal «Neva»: Letnij sad; 2000. 334 p. (In Russ.).
 7. Booth P. A Circle of Egyptian Bishops at the End of Roman Rule. Texts and Contexts. *Le Muséon.* 2018;131(1–2):21–72.
 8. Booth Ph. Towards the Coptic Church: The Making of the Severian Episcopate. *Millenium.* 2017;14(1):151–190.
 9. Brightman F.E. *Liturgies Eastern and Western.* Oxford: The Clarendon press, 1896. I: Eastern Liturgies. 603 p.
 10. Crum W.E. Discours de Pisenhius sur Saint Onnopbrius. *Revue de l'Orient Chrétien.* 2nd series. 1915–1916;10(20):38–67.
 11. Crum W.E. *A Coptic Dictionary.* Oxford: The Clarendon Press, 1939. 953 p.

12. Dekker R. *Episcopal Networks and Authority in Late Antique Egypt. Bishops of the Theban Region at Work.* Leuven; Paris; Bristol, CT: Peeters, 2018. 350 p.
13. *Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onnopbrius by Paphnutius* / Transl. with introd. by T. Vivian, Foreword by J. Burton Russel. Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications; 2000. 182 p.
14. Lampe G.W.H. *A Partistic Greek Lexicon.* Oxford, 1961. 1618 p.
15. Meyendorff J. *Church History and Eastern Christian Mysticism.* Moscow: Ин-т ДИ-ДИК; 2000. 576 p. (In Russ.).
Мейендорф И. *История Церкви и восточно-христианская мистика.* М.: Ин-т ДИ-ДИК, 2000. 576 с.
16. Voytenko A. *Le saint comme une «syntaxe». L'homélie de Pesynthios, évêque de Coptos, en l'honneur de Saint Onuphre le Grand. Études coptes XVI. Dix-huitième journée d'études (Bruxelles, 22–24 juin 2017)* / Éd. par A. Boud'hors, E. Garel, C. Louis et N. Vanthieghem. Paris: Éditions de Boccard, 2020. P. 263–280.



 **Антон Анатольевич Войтенко** 
Anton A. Voytenko

Доктор исторических наук, ведущий
научный сотрудник Центра
египтологических исследований РАН.
Москва, Российская Федерация.
e-mail: voytenko@yandex.ru
SPIN-код: 6601-8960
AuthorID: 289756

D.Sc. (History), Leading Researcher,
Center for Egyptological Studies of the
Russian Academy of Sciences. Moscow,
Russian Federation.
e-mail: voytenko@yandex.ru
SPIN-код: 6601-8960
AuthorID: 289756

Поступила в редакцию /
Received
08.09.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
09.10.2025

Принята к публикации /
Accepted
06.11.2025



Константин Александрович Панченко: Библиографический указатель трудов¹

1994 г.

Кризис православия на арабском Востоке в восприятии российской общественности (конец XIX в.) // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 1994. № 4. С. 17–28.

Отношение православной общины Ближнего Востока к османскому правительству в XVI — начале XIX вв. // Россия, Сибирь и страны азиатско-тихоокеанского региона: Тезисы докладов к научно-практической конференции 11–14 мая 1994 г., посвященной 50-летию российско-новозеландских дипломатических отношений. Иркутск, 1994. С. 145–147.

1995 г.

Проблема религиозных гонений в османо-православных отношениях в Сирии и Палестине (1516–1831) // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 1995. № 4. С. 25–38.

1996 г.

Взаимоотношения Османского правительства и православной общины Арабского Востока в XVI — начале XX вв.: Канд. дис. / ИСАА МГУ. М., 1996. 336 с.

Взаимоотношения Османского правительства и православной общины Арабского Востока в XVI — начале XX вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / ИСАА МГУ. М., 1996. 23 с.

Внешние связи православной церкви Сирии и Палестины в XVI–XVIII вв. М., 1995. 32 с. Деп. в ИНИОН РАН 22.01.1996 № 51104.

Связи России с православным Левантом в XVI–XVIII вв. // Восток и Россия: взгляд из Сибири: Материалы и тезисы докладов к научно-практической конференции. Иркутск, 16–18 мая 1996 г. Иркутск, 1996. С. 203–205.

1997 г.

Культура православных арабов в XVII–XVIII вв. // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 1997. № 4. С. 37–51.

1998 г.

Османская империя и судьбы православия на арабском Востоке (XVI — начало XIX века): [Монография] / ИСАА МГУ. М., 1998. 160 с.

Вехи развития культуры православных арабов в VIII–XVIII в. // Арабские страны Западной Азии и Северной Африки (новейшая история, экономика и политика) / Институт востоковедения РАН, Институт изучения Израиля и Ближнего Востока; отв. ред. Б.Г. Сейранян, А.О. Филоник. М., 1998. Вып. 3. С. 252–260.

2000 г.

Православные арабы и Кавказ в середине XVII в. // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2000. № 4. С. 56–70.

Православные арабы — осведомители российского Посольского приказа в XVII в. // Арабские страны Западной Азии и Северной Африки. М., 2000. Вып. 4: История, экономика и политика. С. 307–317.

Развитие православного летописания в Халифате в VIII–X вв. // Восточная Европа в древности и средневековье: историческая память и формы ее воплощения: Материалы конференции. Москва, 18–20 апреля 2000 г. [XII Чтения памяти чл.-корр. АН СССР В.Т. Пашуто] / ИВИ РАН. М., 2000. С. 179–184.

¹ Подготовка к публикации: Е.Ю. Ковальская, ред.: С.А. Меликян.

- Аббасиды // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 31–33.
 Абдаллах Захир // Там же. С. 39.
 Абдаллах ибн аль-Фадл Антиохийский // Там же. С. 39.
 Авгарь // Там же. С. 88–90 (в соавторстве с Е.Н. Меуцеровой).
 Авраамий, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 166.
 Агапий (I), патриарх Антиохийский // Там же. С. 220–221.
 Агапий I (II), патриарх Антиохийский // Там же. С. 221.
 Агапий Манбиджский, еп. // Там же. С. 221.
 Адиабена // Там же. С. 300–301 (в соавторстве с А.И. Колесниковым).
 Айюбиды // Там же. С. 345–347.
 Александрийская Православная Церковь. [Разделы:] Эпоха арабского владычества: 640–1517 гг.; Османский период: 1517–1798 гг.; Александрийский патриархат в XIX в. // Там же. С. 577–588 (в соавторстве с Б.А. Нелюбовым разделы: Османский период: 1517–1798 гг.; Александрийский патриархат в XIX в. С. 581–588).

2001 г.

- К истории православного летописания в халифате (источники хроники Агапия Манбиджского для VII–VIII вв.) // Византийский временник. 2001. Т. 60 (85). С. 109–120.
 Восприятие исторического процесса арабо-христианскими хронистами // Ломоносовские чтения. Апрель 2001. Религии стран Азии и Африки: история и современность: Тезисы докладов. М., 2002. С. 82–86.
 Амида // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 164–165 (в соавторстве с А.И. Колесниковым).
 Антиохийская Православная Церковь. [Разделы:] С сер. VII в. до османского завоевания; От османского завоевания до кон. XX в. // Там же. С. 513–528 (в соавторстве со свящ. М. Наджимом, Т.Л. Фразиер, Б.А. Нелюбовым — раздел: От османского завоевания до кон. XX в. С. 519–528).
 Антоний-Равах // Там же. С. 675.
 Анфим, патриарх Антиохийский // Там же. С. 716.
 Анфим, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 716–717.
 Анфим Анхиальский // Там же. С. 720.
 Арабские завоевания // Там же. Т. 3. С. 150–152.

- Арабы-христиане // Там же. С. 152–155.
 Арсений, патриарх Александрийский // Там же. С. 393.
 Артемий, патриарх Александрийский // Там же. С. 457–458.

2002 г.

- Род Иоанна Дамаскина и становление христианской элиты в халифате // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2002. № 4. С. 88–99.
 Афанасий I, патриарх Антиохийский // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. С. 50.
 Афанасий II Даббас, патриарх Антиохийский // Там же. С. 50–51.
 Афанасий III Даббас, патриарх Антиохийский // Там же. С. 51.
 Афанасий V, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 52–53 (в соавторстве с Б.А. Нелюбовым).
 Багдад // Там же. С. 248–251.
 Бейрут // Там же. С. 455–457.
 Бейрутская церковная летопись // Там же. С. 457–458.
 Берат // Там же. С. 631 (в соавторстве с С.В. Римским).
 Учебное изд.: Методическое пособие по истории арабских стран в XX веке // История и религиоведение Ближнего и Среднего Востока: Сборник учебно-методических материалов. М.: ИСАА МГУ, 2002. С. 5–99 (в соавторстве с В.В. Орловым, Д.Р. Жантиевым, Т.Ю. Кобищановым, В.Е. Смирновым).

2003 г.

- Спутники Антиохийского патриарха Макария в его первом путешествии в Россию (1652–1659 гг.) // Чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева (Москва, 15–16 октября 2003 г.): Материалы. М.: ИВИ РАН, 2003. С. 29–32.
 Коста ибн Лука (830–912) и его место в арабо-христианской историографии // Православный палестинский сборник. М., 2003. Вып. 100. С. 153–163.
 Бостра // Православная энциклопедия. М., 2003. Т. 6. С. 106–107.
 Бохтишо // Там же. С. 116.
 Бутрос ибн ар-Рахиб // Там же. С. 397.

2004 г.

Россия и Антиохийский патриархат: начало диалога (середина XVI — первая половина XVII в.) // Россия и Христианский Восток: [сборник статей] / ИВИ РАН; отв. ред. Б.Л. Фонкич. М., 2004. Вып. 2/3. С. 203–221.

Восточное Средиземноморье начала XVIII в. глазами русского паломника Ивана Лукьянова // Ломоносовские чтения. Востоковедение. Москва, апрель 2004 г. Кн. 2: Религии стран Азии и Африки: история и современность. Экология культуры Востока: Тезисы докладов / Отв. ред. М.С. Мейер, А.В. Гевелинг. М., 2004. С. 84–90.

Монастыри в православном Антиохийском патриархате XVI — нач. XIX в. // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2004. № 4. С. 89–113.

Византийская империя. [Раздел:] Регионы и периферия Византийской империи: Сирия и Палестина // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 8. С. 192–197.

Учебное изд.: Источниковедение истории арабского мира: Программа курса. М.: Гуманитарий, 2004. 29 с. (в соавторстве с В.В. Орловым).

Учебное изд.: История арабских стран: Программа курса. М.: Гуманитарий, 2004. 28 с. (в соавторстве с Ф.М. Ацамба, Д.Р. Жантиевым, С.А. Кириллиной, Т.Ю. Кобищановым, В.В. Орловым).

2005 г.

Антиохийский патриарх Христофор (967). Личность и эпоха // [XIV] Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института [Москва, 21–24 января 2004 г.]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С. 216–234.

В.Н. Хитрово и кризис ближневосточного православия: взгляд через столетие // Православный палестинский сборник. 2005. Вып. 102. С. 122–131.

Гавриил, митрополит Назаретский // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 10. С. 206–207.

Газа // Там же. С. 262–265 (в соавторстве с Л.А. Беляевым).

Георгий (Победоносец), вмч. [Раздел:] В исламе // Там же. С. 679–680.

Коммент. к пер. (в соавторстве с Б.Н. Ромачевым): Послание маронитов Халеба папе римскому Александру VII: Публикация араб-

ского текста по рукописи из собрания МГУ им. М.В. Ломоносова / ИСАА МГУ; рук. проекта Д.В. Фролов; пер. на рус. яз.: Н.В. Павлов, Б.Н. Ромачев, Д.В. Фролов. М., 2005. (Manuscripta Orientalia Universitata).

2006 г.

Греки vs. арабы в Иерусалимской церкви XIII–XVIII вв. // Meuseriana: Сборник статей, посвященный 70-летию М.С. Мейера / ИСАА МГУ; отв. ред. Ф.М. Ацамба, С.А. Кириллина, В.В. Орлов. М.: Академия гуманитарных исследований, 2006. Т. 2. С. 7–49.

«Кривые Пасхи» и Благодатный Огонь в исторической ретроспективе // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2006. № 4. С. 3–29 (в соавторстве с П.В. Кузенковым).

Свита патриарха Макария в его первом путешествии в Россию // Исторические традиции русско-сирийских культурных и духовных связей: Миссия Антиохийского патриарха Макария и дневники архидиакона Павла Алеппского: К 350-летию посещения патриархом Макарием Антиохийским и архидиаконом Павлом Алеппским Москвы: Четвертые чтения памяти профессора Николая Федоровича Каптерева: Международная научная конференция, 9–10 ноября 2006 г.: Материалы. М.: ИВИ РАН, 2006. С. 37–40.

Георгий, патриарх Иерусалимский // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 11. С. 26.

Георгий I, патриарх Антиохийский // Там же. С. 42.

Георгий II, патриарх Антиохийский // Там же. С. 42.

Георгия Победоносца великомученика монастырь в Каире // Там же. С. 114–115.

Георгия Победоносца великомученика монастырь Эль-Хумайра // Там же. С. 115.

Герасим, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 154.

Герасим I, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 164 (в соавторстве с П.И. Жаворонковым).

Герасим Яред // Там же. С. 184–185.

Герман, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 233–234.

Григорий (II), патриарх Антиохийский // Там же. Т. 12. С. 607.

Григорий IV, патриарх Антиохийский и всего Востока // Там же. С. 607–609 (в соавторстве с А.В. Сарабьевым).

Григорий I, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 609.
Григорий II, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 609–610.
Григорий III, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 610.
Давид, патриарх Антиохийский // Там же. Т. 13. С. 560–561.
Дамаск // Там же. С. 676–683 (в соавторстве с А.Е. Петровым, А.А. Ткаченко).

Дамиан, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 708–710.

Рец.: Арабская псалтырь. Приложение к факсимильному изданию рукописи А 187 (Арабская петербургская лицевая Псалтырь) из собрания ИВ РАН (Санкт-Петербургский филиал) / Подг.: Вал.В. Полосин, Н.И. Сериков, С.А. Французов. СПб.–Воронеж: Кварта, 2005. (серия «Mirabilia») // Восток. Афро-азиатские общества: История и современность. 2006. № 6. С. 170–173.

2007 г.

Монастыри и бедуины в османской Палестине и на Синае (XVI — первая половина XIX в.) // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2007. № 1(7). С. 68–98.

Влияние экологических факторов на судьбы Христианского Востока в Средние века // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2007. № 4(20). С. 18–37.

Грамота 1594 г. Антиохийского патриарха Иоакима VI царю Федору Ивановичу // Монфокон: исследования по палеографии, кодикологии и дипломатике / ИВИ РАН; отв. ред. Б.Л. Фонкич. М.; СПб.: Альянс-Архео, 2007. Т. 1. С. 166–184 (в соавторстве с Б.Л. Фонкичем).

Митрополит Иса и первое арабское описание Московии (1586 г.) // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2007. № 4. С. 87–95.

Даниил, патриарх Антиохийский // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 14. С. 76–77.

Дионисий I, патриарх Антиохийский // Там же. Т. 15. С. 308.

Дионисий II, патриарх Антиохийский // Там же. С. 308.

Дорофей I, патриарх Антиохийский // Там же. Т. 16. С. 28–29.

Дорофей II, патриарх Антиохийский // Там же. С. 29.

Дорофей III, патриарх Антиохийский // Там же. С. 29.

Дорофей IV, патриарх Антиохийский // Там же. С. 30.

Дорофей I, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 30.

Дорофей II, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 30–31.

2008 г.

К реконструкции материальной культуры православного Востока XVI–XVIII вв. (на материале письменных источников). Пища и питание // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2008. № 4(14). С. 40–62.

Старообрядец в Леванте: Османский мир начала XVIII века в описании русского паломника Ивана Лукьянова // Восхваление: Исааку Моисеевичу Фильштинскому посвящается... / ИСАА МГУ; отв. ред. М.С. Мейер. М.: Ключ-С, 2008. С. 339–350.

Вокруг озера Ван // Восточная коллекция. 2008. № 2 (33): Лето. С. 69–80.

Евстафий, патриарх Александрийский // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 301–302.

Евфимий I, патриарх Антиохийский // Там же. С. 425.

Евфимий II Карма, патриарх Антиохийский // Там же. С. 425–427.

Евфимий III, патриарх Антиохийский // Там же. С. 427–428.

Евфимий I, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 428 (в соавторстве с И.Н. Поповым).

Евфимий II, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 428.

Евфимий Сайфи // Там же. С. 455–457.

Екатерины Великомученицы монастырь на Синае. [Разделы исторического очерка:] Византийский период (IV в. — 640); Раннеарабский период (640–1099); Эпоха крестовых походов (1099–1250); Мамлюкская эпоха (1250–1517); Османская эпоха (1517–1798) // Там же. Т. 18. С. 170–184, 190–191 (библиография совместно с Э. П. А., архим. Августинном (Никитиным), диак. Игорем Якимчуком).

Ефрем II Афинянин, патриарх Иерусалимский // Там же. Т. 19. С. 69–70.

Рец.: *Cantemir D. The Salvation of the Wise Man and the Ruin of the Sinful World. Salakh al-hakim wa-fasad al-'alam al-dhamim* / Edited, translated, annotated, with editor's note and indices by I. Feodorov; Introduction and comments by Virgil Candea. Editura Academiei Romane. Bucuresti, 2006 // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2008. № 1. С. 117–122.

2009 г.

К истории русско-восточных связей 70-х гг. XIV в. О датировке и обстоятельствах паломничества архимандрита Агреефия и первого приезда на Русь ближневосточных митрополитов // Каптеревские чтения — 7: Сборник статей. М.: ИВИ РАН, 2009. С. 5–20.

Триполийское гнездо. Православная община г. Триполи в культурно-политической жизни Антиохийского патриархата XVI — первой половины XVII века // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2009. Вып. 1(15). С. 41–64; Вып. 3(17). С. 19–37.

Обломки Христианского Востока // Восточная коллекция. 2009. № 2(37): Лето. С. 54–65.

Иаков II, патриарх Иерусалимский // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 514.

Иаков Патмосский // Там же. С. 547–548.

Игнатий II, патриарх Антиохийский // Там же. Т. 21. С. 133–134.

Игнатий III, патриарх Антиохийский // Там же. С. 134–135.

Иерофей, патриарх Антиохийский // Там же. С. 380–383 (в соавторстве с Н.Н. Лисовым, И.Ю. Смирновой).

Иерофей, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 383–384.

Иерусалим. [Разделы:] Раннеисламский Иерусалим: Первые халифы и Омейяды; Иерусалим при Аббасидах; Иерусалим эпохи крестоносцев; Позднеисламский Иерусалим [70-е гг. XII в. — нач. XX в.] // Там же. С. 420–423 (в соавторстве с С.В. Тахановой, А.К. Масиелем Санчесом — разделы: Раннеисламский Иерусалим: Первые халифы и Омейяды; Иерусалим при Аббасидах), 423–424, 431–436 (в соавторстве с А.К. Масиелем Санчесом — раздел: Позднеисламский Иерусалим [70-е гг. XII в. — нач. XX в.]).

Иерусалимская Православная Церковь. [Разделы:] Раннеарабская эпоха (634–1099); «Темные века» (IX–XI вв.); Эпоха крестовых походов (1099–1187); Правление мамлюков (1260–1517); ИПЦ во время османского правления (1517–1831); ИПЦ в XIX — нач. XX в. // Там же. С. 466–494 (в соавторстве с Н.Н. Лисовым — раздел: ИПЦ в XIX — нач. XX в. С. 487–494).

Илии пророка монастырь Иерусалимской Церкви // Там же. Т. 22. С. 216–217 (в соавторстве с Э. П. А.).

Илии пророка монастырь, ставропигиальный Антиохийской Православной Церкви // Там же. С. 218–219.

Илия I, патриарх Александрийский // Там же. С. 285–286.

Илия I, патриарх Антиохийский // Там же. С. 286–287.

Илия II, патриарх Антиохийский // Там же. С. 287.

Илия II (III), патриарх Иерусалимский // Там же. С. 290–291 (в соавторстве с С.И. Никитиным).

Илия III (IV), патриарх Иерусалимский // Там же. С. 291–292.

Илия Фахр // Там же. С. 317–318.

2010 г.

Арабо-христианские исследования в современной зарубежной науке // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2010. № 2. С. 22–40.

Иерусалимский Патриарх Парфений (1737–1766 гг.) и Россия: непонятый союзник // Вестник церковной истории. 2010. № 3/4(19/20). С. 271–285.

Патриарх Иоаким между Каиром, Римом и Москвой: к истории русско-палестинских контактов XV в. // Русская Палестина. Россия в Святой земле: [материалы Международной научной конференции, 21–22 октября 2009 г.]. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2010. С. 228–239.

Иоаким, патриарх Иерусалимский // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 23. С. 148–149.

Иоаким, митрополит Вифлеемский // Там же. С. 151–152.

Иоаким I, патриарх Александрийский // Там же. С. 160–163.

Иоаким II, патриарх Александрийский // Там же. С. 163.

Иоаким I, патриарх Антиохийский // Там же. С. 163–164.

Иоаким II, патриарх Антиохийский // Там же. С. 164.

Иоаким III, патриарх Антиохийский // Там же. С. 164.

Иоаким IV, патриарх Антиохийский // Там же. С. 164–165.

Иоаким V, патриарх Антиохийский // Там же. С. 165–167.

Иоаким VI, патриарх Антиохийский // Там же. С. 167–169.

Иоанн III Полит, патриарх Антиохийский // Там же. С. 509–510.

Иоанн V (IV) Оксит, патриарх Антиохийский // Там же. С. 510–512 (в соавторстве с Э. П. Г.).

Иоанн VI (V) Аплухир, патриарх Антиохийский // Там же. С. 512 (в соавторстве с С.А. Мусеевой).

Иоанн V, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 517–518.

Иоанн VI, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 518.

Иоанн VII, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 518.

- Иоанн VIII, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 518–519.
 Иоанн IX, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 519 (в соавторстве с С.А. Моисеевой).
 Иоанникий, патриарх Александрийский // Там же. Т. 25. С. 76–77.
 Иов, патриарх Александрийский // Там же. С. 293.
 Иов, патриарх Антиохийский // Там же. С. 293–294.
 Иордания. [Раздел:] История // Там же. С. 522–529 (в соавторстве с А.К. Масиелем Санчесом).
 Рец.: Кириллина С.А. Очарованные странники. Арабо-османский мир глазами российских паломников XVI–XVIII столетий. М.: Ключ-С, 2010. 564 с. // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2010. № 4. С. 111–117.
 Учебное изд.: История арабских стран: Программа курса. 2-е изд. М.: Издательский центр ИСАА МГУ, 2010. 31 с. (в соавторстве с Ф.М. Ацамба, Д.Р. Жантиевым, С.А. Кириллиной, Т.Ю. Кобищановым, В.В. Орловым).

2011 г.

- When and Where «The Melkite Renaissance» Started? Metropolitan Uwakim of Betlehem, a Forgotten Arab-Christian Scholar of the Late 16th Century // Travaux de Symposium International Le Livre. La Roumanie. L'Europe. Troisième édition — 20 à 24 Septembre 2010. Bucarest: Editura Bibliotecii Bucureștilor, 2011. Т. IV. Section IV: Latinité Orientale. P. 469–481.
 К истории Иерусалимской Церкви XVI в. Несостоявшаяся арабская альтернатива греческой ксенократии, или Когда и где начался Мелькитский Ренессанс? // Православный палестинский сборник. 2011. Вып. 107: К 130-летию Императорского Православного Палестинского Общества. С. 271–284.
 Поджог Каира 1321 г. и проблема христианского терроризма в Мамлюкском государстве // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2011. № 4(26). С. 96–124.
 «Приятель наш мулла»: русская разведка в Османской империи в середине XVIII века // Родина: Российский исторический журнал. 2011. № 12: Декабрь. С. 73–77.
 Омейяды и немного адrenalина // Восточная коллекция. 2011. № 3(46): Осень. С. 35–52.

- Страна мертвых городов // Там же. № 4 (47): Зима. С. 78–94.
 Иосиф (II), патриарх Иерусалимский // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 10–11.
 Иса, митрополит Хамы // Там же. С. 668.
 Исаак, патриарх Александрийский // Там же. С. 678.
 Испытания монастырь // Там же. Т. 27. С. 326–328 (в соавторстве с Н.Н. Лисовым).
 Истифан ад-Дувайхи // Там же. С. 719–721.
 Рец.: Ченцова В.Г. Икона Иверской Богоматери // Вестник церковной истории. 2011. № 1/2(21/22). С. 341–347.
 Учебное изд.: Программа курса «Источниковедение истории арабского мира». 2-е изд. М.: ИСАА МГУ, 2011. 24 с. (в соавторстве с В.В. Орловым).

2012 г.

- Ближневосточное Православие под османским владычеством: первые три столетия, 1516–1831: [монография]. М.: Индрик, 2012. 656 с., ил.
 The Antiochian Greek-Orthodox Patriarchate and Rome in the late 16th C. A Polemic Response by the Metropolitan Anastasius Ibn Mujallā to the Pope // Actes du Symposium International Le Livre. La Roumanie. L'Europe. 4^{ème} édition. 20–23 Septembre 2011. Bucarest: Editura Bibliotecii Bucureștilor, 2012. Т. III. Section III: Latinité Orientale. P. 302–315.
 Вверх по долине Кадиша // Восточная коллекция. 2012. № 4(51): Зима. С. 113–125.
 Митрополиты и епархии православной Антиохийской Церкви в описании Патриарха Макария III аз-За'има (1665 г.) // Вестник церковной истории. 2012. № 1/2(25/26). С. 116–157.
 Разорение селения Кара султаном Бейбарсом в 1266 г. Исторический контекст // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2012. Вып. 3(29). С. 32–45.
 Ритмы истории христианского Востока. Попытка обобщения // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2012. № 4. С. 3–19.
 Разрушение дамасской церкви Март Мар'ям в 924 г. Свидетельство очевидца // Символ. 2012. № 61: Syriaca. Arabica. Iranica / Ред. Н. Мусхелишвили, Н. Селезнев. С. 339–356.

- Иудейская пустыня // Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 28. С. 442–454 (в соавторстве с И.Н. Поповым).
Йемен. [Раздел:] Исторический очерк // Там же. С. 690–695.
Каир // Там же. Т. 29. С. 387–405 (в соавторстве со С.В. Тархановой).
Календарь. [Раздел:] Мусульманский календарь // Там же. С. 458–459.
Кара // Там же. Т. 30. С. 612–614.
Карак // Там же. С. 641–645.

2013 г.

- Социально-политические и культурные процессы в православной общине Ближнего Востока XVI — начала XIX вв.: Докт. дис. / ИСАА МГУ. М., 2013. 518 с., ил.
Социально-политические и культурные процессы в православной общине Ближнего Востока XVI — начала XIX вв.: Автореф. дис. ... докт. ист. наук / ИСАА МГУ. М., 2013. 43 с.
Православные арабы. Путь через века: Сборник статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 455 с.
В сборник вошли следующие статьи:
Предисловие. С. 7–9.
Антиохийский патриарх Христофор († 967): личность и эпоха. С. 10–36 (2-е изд.; впервые опубликовано в 2005 г.).
Влияние экологических факторов на судьбы Христианского Востока в Средние века. С. 36–57 (2-е изд.; впервые опубликовано в 2007 г.).
«Кривые Пасхи» и Благодатный Огонь в исторической ретроспективе. С. 57–88 (в соавторстве с П.В. Кузенковым; 2-е изд., доп.; впервые опубликовано в 2006 г.).
От Стада к Стае (Феномен социальной деградации на Христианском Востоке). С. 88–120.
Монастыри и бедуины в османской Палестине и на Синае (XVI — первая половина XIX в.). С. 120–152 (2-е изд., доп.; впервые опубликовано в 2007 г.).
Греки vs. арабы в Иерусалимской Церкви XIII–XVIII вв. С. 152–182 (2-е изд., доп.; впервые опубликовано в 2006 г.).
К реконструкции материальной культуры Православного Востока XVI–XVIII вв. Пища и питание. С. 183–211 (2-е изд., доп.; впервые опубликовано в 2008 г.).

- «Триполийское гнездо» (Православная община г. Триполи в культурно-политической жизни Антиохийского патриархата XVI — первой половины XVII в.). С. 212–265 (2-е изд., доп.; впервые опубликовано в 2009 г.)
Когда и где начался Мелькитский ренессанс? Жизнь и труды вифлеемского митрополита Иоакима. С. 266–282 (2-е изд., доп.; впервые опубликовано в 2011 г. под др. названием: К истории Иерусалимской Церкви XVI в. Несостоявшаяся арабская альтернатива греческой ксенократии, или Когда и где начался Мелькитский Ренессанс?).
Митрополит 'Иса и первое арабское описание Московии (1586). С. 282–292 (2-е изд., доп.; впервые опубликовано в 2007 г.).
Антиохийская Православная Церковь и Рим в эпоху Контрреформации. Poleмический ответ папе Римскому Анастасия ибн Муджаллы. С. 292–322.
Россия и Антиохийский патриархат: начало диалога (середина XVI — первая половина XVII в.). С. 323–348 (2-е изд., доп.; впервые опубликовано в 2004 г.).
Спутники Антиохийского патриарха Макария в его первом путешествии в Россию (1652–1659). С. 348–367 (впервые опубликовано; в 2003 г. с одноименным названием вышла др. статья).
Православные арабы — осведомители российского Посольского приказа в XVII в. С. 367–379 (2-е изд., впервые опубликовано в 2000 г.).
Православные арабы и Кавказ в середине XVII в. С. 379–395 (2-е изд.; впервые опубликовано в 2000 г.).
Старообрядец в Леванте: Османский мир начала XVIII в. в описании русского паломника Ивана Лукьянова. С. 396–405 (2-е изд.; впервые опубликовано в 2008 г.).
Иерусалимский патриарх Парфений (1737–1766) и Россия: непонятый союзник. С. 406–423 (2-е изд.; впервые опубликовано в 2010 г.).
В.Н. Хитрово и кризис ближневосточного православия. Взгляд через столетие. С. 424–436 (2-е изд.; впервые опубликовано в 2005 г.).
Забывтая катастрофа. К реконструкции последствий Александрийского крестового похода 1365 г. на Христианском Востоке // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока / Сост. и науч. ред. Н.Г. Головнина. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 202–219. (Литературное наследие и история Христианского Востока).
Мелькитский проторенессанс // Каптеревские чтения — 11: Сборник статей / Отв. ред. М.В. Бибииков. М.: ИВИ РАН, 2013. С. 72–87.

Мальта, почти Восток // Восточная коллекция. 2013. № 1(52): Весна. С. 82–91.

Отношения между народами Восточной Европы и арабами-христианами в XVII веке // Вестник церковной истории. 2013. № 1/2(29/30). С. 388–396.

Православные врачи на арабском Востоке // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2013. Вып. 5(35). С. 59–75.

Катар // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 31. С. 684–688.

2014 г.

A «Melkite Protorenaissance»: A forgotten cultural revival of the Melkites in the late 16th century // Parole de l'Orient. 2014. Vol. 39: Actes du 9^e Congrès International des Études Arabes Chrétiennes (La Valette, Malte, juillet 2012) / Ed. S. Khalil Samir. P. 133–151.

Вспомнить прошлое: Антиохийский патриарх Макарий III аз-За'им как историк // Miscellanea Orientalia Christiana. Восточнохристианское разнообразие / РГГУ, Институт восточных культур и античности, Ruhr-Universität Bochum, Seminar für Orientalistik und Islamwissenschaft; ред. Н.Н. Селезнев, Ю.Н. Аржанов. М.: ИВКА РГГУ, Пробел-2000, 2014. С. 359–384.

Мелькитское книгописание в Позднее Средневековье // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2014. Вып. 5(40). С. 68–77.

Кирилл II, патриарх Антиохийский // Православная энциклопедия. М., 2014. Т. 34. С. 566–567.

Кирилл III, патриарх Антиохийский // Там же. С. 567.

Кирилл IV, патриарх Антиохийский // Там же. С. 567–568.

Кирилл V, патриарх Антиохийский // Там же. С. 568–571.

Кирилл VI, униатский патриарх Антиохийский // Там же. С. 571–574.

Кирилл I Критянин, архиеп. Синайский и Раифский // Там же. С. 582–583 (в соавторстве с О.В. Л[осевой]).

Кирилл II, патриарх Коптской Церкви // Там же. С. 584–586.

Кирилл III, патриарх Коптской Церкви // Там же. С. 586–588.

Рец.: Treiger A. Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (1): On the Origin of the Term «Melkite» and on the Destruction of the Maryamiyya Cathedral in Damascus // Chronos: Revue d'Histoire de l'Université de Balamand. 2014. № 29. P. 7–37 // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2014. Вып. 5(40). С. 137–144.

2015 г.

Почему удались арабские завоевания? // Восточная коллекция. 2015. № 3(62). С. 66–78 (в соавторстве с П.В. Кузенковым).

Булус аль-Хабис, коптский новомученик XIII в.: судьба на фоне эпохи // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2015. Вып. 5(45). С. 61–69.

Родопа // Восточная коллекция. 2015. № 2(61): Лето. С. 20–30.

Коптская Церковь. [Разделы исторического очерка:] Арабское завоевание; Положение К[оптской] Ц[еркви] в сер. VII — нач. VIII в.; Столетие восстаний (нач. VIII в. — 832); «Темные века» (832–969); Фатимидский халифат (969–1171); К[оптская] Ц[ерковь] при Айюбидах (1171–1250); К[оптская] Ц[ерковь] при мамлюках (1250–1517) // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 37. С. 514–539, 555–556 (библиография совместно с др. авторами).

Копты // Там же. С. 613–614.

Косма I, патриарх Александрийский // Там же. Т. 38. С. 223–224.

Криптохристиане // Там же. С. 738–740.

Кувейт // Там же. Т. 39. С. 244–248.

Кусайр // Там же. С. 474–476.

Лазарь, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 676–677.

Лаодикия Сирийская (Латакия) // Там же. Т. 40. С. 50–55 (в соавторстве с И.Н. Поповым).

Ливан // Там же. С. 733–750.

2016 г.

Arab Orthodox Christians under the Ottomans. 1516–1831 / Transl. by B. Ph. Noble, S. Noble. Foreword by Patriarch John X of Antioch and All the East. Jordanville, New York: Holy Trinity Seminary Press, 2016. 688 p.

Miracles of Patriarch Yuwakim of Alexandria (1486–1567): An Attempt at a Historical Analysis // Parole de l'Orient. 2016. Vol. 42. № 1. P. 389–404.

К истории Антиохийской Православной Церкви конца XVII в.: Патриарший престол и клановая солидарность // Вестник церковной истории. 2016.

№ 1/2(41/42). С. 159–196.

Коптский бунт: к анализу башмурских восстаний VIII–IX вв. // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2016. Вып. 4(49). С. 63–74.

Маалула // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 42. С. 211–214.

- Макарий II, патриарх Антиохийский // Там же. С. 533–534.
 Макарий III, патриарх Антиохийский // Там же. С. 534–544.
 Манбидж // Там же. Т. 43. С. 302–304 (в соавторстве с И.Н. Поповым).
- Марк III, патриарх Александрийский // Там же. С. 670–671 (в соавторстве с С.А. Моисеевой).
- Марк IV, патриарх Александрийский // Там же. С. 671.
 Марк V, патриарх Александрийский // Там же. С. 671.
 Марк VI, патриарх Александрийский // Там же. С. 671–672.
 Марк I, патриарх Антиохийский // Там же. С. 672.
 Марк II, патриарх Антиохийский // Там же. С. 673.
 Марк III, патриарх Антиохийский // Там же. С. 673.
 Марк II, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 674.
 Марк III, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 674–675.
 Марониты // Там же. Т. 44. С. 103–105 (в соавторстве с М.А. Родионовым).
- Матфей I, патриарх Коптской Церкви // Там же. С. 387–390.
 Матфей Псалт, патриарх Александрийский // Там же. С. 394–395 (в соавторстве с О.В. Л[осевой]).
- Мелетий, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 543–544.
 Мелетий I, патриарх Александрийский. [Раздел:] Биография // Там же. С. 570–571.
 Мелетий II, патриарх Антиохийский // Там же. С. 578–580.
 Мелькитская католическая Церковь // Там же. С. 642–656 (в соавторстве с С.А. Моисеевой разделы: 1831– кон. XIX в.; XX — нач. XXI в.; Список патриархов М. к. Ц. С. 651–656).
- Мелькитский ренессанс // Там же. С. 656–659.
 Мелькиты // Там же. С. 659–661.
- Рец.: Православная Церковь на Ближнем Востоке раннего Нового времени [рец.: Çolak H. The Orthodox Church in the Early Modern Middle East: Relations between the Ottoman Central Administration and the Patriarchates of Antioch, Jerusalem and Alexandria. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015. 282 p.] // Вестник церковной истории. 2016. № 3/4(43/44). С. 376–384.
- Рец.: «Путешествие патриарха Антиохийского Макария»: киевский список рукописи Павла Алеппского / Издание, перевод, комментарии, предисловие Ю.И. Петровой. Под ред. В.С. Рыбалкина. Киев: Институт востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины, 2015. 268 с., ил. // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2016. Вып. 4(49). С. 143–148.

- Рец.: Моисеева С.А. Арабская мелькитская агиография IX–XI веков. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. 192 с. (Серия «Литературное наследие и история Христианского Востока») // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2016. № 1. С. 95–98.

2017 г.

- Под общей редакцией: Исторический вестник. 2017. Т. 20: Христианство на Ближнем Востоке. 311 с.
 Вместо предисловия // Там же. С. 10–13.
 Испить смертное зелье: Александрийский патриарх Иоаким (1448–1567) между эпосом и историей // Там же. С. 136–163.
 Макариада. Обзор новейших публикаций, посвященных эпохе патриарха Макария III аз-За‘има и Павла Алеппского // Там же. С. 282–293.
 «В год Александрии»: К истории Мамлюкского гонения на христиан после Александрийского крестового похода 1365 г. // Вестник церковной истории. 2017. № 1/2(45/46). С. 127–136.
 К истории христианско-мусульманских отношений при мамлюках-бурджитах // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2017. № 1. С. 18–38.
 Североливанское православие на заре османской эпохи // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2017. № 53. С. 56–77.
 Мефодий, патриарх Антиохийский // Православная энциклопедия. М., 2017. Т. 45. С. 114–116.
 Михаил I, патриарх Александрийский // Там же. С. 675–676.
 Михаил II, патриарх Александрийский // Там же. С. 676–677.
 Михаил I, патриарх Антиохийский // Там же. С. 677–678.
 Михаил II, патриарх Антиохийский // Там же. С. 678–679.
 Михаил III, патриарх Антиохийский // Там же. С. 679–680.
 Михаил IV, патриарх Антиохийский // Там же. С. 680–681.
 Михаил V, патриарх Антиохийский // Там же. С. 681–682.
 Михаил VI, патриарх Антиохийский // Там же. С. 682–683.
 Михаил Брейк // Там же. С. 703–704.
 Муркос Георгий Абрамович // Там же. Т. 47. С. 685–686.
 Нектарий, патриарх Иерусалимский. [Раздел:] Жизнь // Там же. Т. 48. С. 593–596.
 Неофит, патриарх Антиохийский // Там же. С. 695–697.

2018 г.

«Темный век» палестинского монашества: упадок и возрождение ближневосточных монастырей на рубеже мамлюкской и османской эпох // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2018. Вып. 57. С. 59–88.

Никифор, патриарх Антиохийский // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. 49. С. 604 (в соавторстве с С.А. Моисеевой).

Никифор I, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 640.

Никодим, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 728–730.

Николай I, патриарх Александрийский // Там же. Т. 50. С. 380–381.

Николай II, патриарх Александрийский // Там же. С. 381–382.

Николай III, патриарх Александрийский // Там же. С. 382.

Николай IV, патриарх Александрийский // Там же. С. 382.

Николай I, патриарх Антиохийский // Там же. С. 385–386.

Николай II, патриарх Антиохийский // Там же. С. 386.

Нил (Никон), патриарх Антиохийский // Там же. Т. 51. С. 116–117.

Нифонт, патриарх Александрийский // Там же. С. 285–286.

Нубия // Там же. Т. 52. С. 137–147 (в соавторстве с Е.В. Гусаровой — раздел: Церковная архитектура и изобразительное искусство Н[убии]). С. 146–147).

Омейяды // Там же. С. 678–682.

2019 г.

Геополитика Алексея Вешнякова: мысли российского резидента в Стамбуле 1740-х гг. // Исторический вестник. 2019. Т. 30: Османская империя и Россия / Под общ. ред. Т.Ю. Кобищанова. С. 186–207.

Опыт полевой этнографии Христианского Востока (Баламанд, декабрь 2016) // Христианство на Ближнем Востоке. 2019. № 4. С. 24–36.

Османская модель империи: некоторые размышления // Исторический вестник. 2019. Т. 29: Феномен Османской империи / Под общ. ред. Т.Ю. Кобищанова. С. 18–37.

Пергаменное Евангелие ИВР РАН D-227: судьба рукописи в историческом контексте // Вестник церковной истории. 2019. № 1/2(53/54). С. 374–382.

Христианская разведка в Мамлюкском государстве XIV в.: неожиданные ракурсы // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2019. Вып. 61. С. 80–92.

«Кривые Пасхи» и Благодатный Огонь в исторической ретроспективе // Очерки истории христианских цивилизаций. М.: Политическая энциклопедия, 2019. Т. 1: От зарождения до арабских завоеваний. Кн. 2. Ч. 4–8 / Отв. ред. В.В. Наумкин, рук. проекта, науч. и лит. ред. Ю.М. Кобищанов. С. 118–143 (в соавторстве с П.В. Кузенковым; 3-е изд.; впервые опубликовано в 2006 г.).

Орест, патриарх Иерусалимский // Православная энциклопедия. М., 2019. Т. 53. С. 172–173 (в соавторстве с С.А. Моисеевой).

Османская империя. [Разделы:] [Введение:] Эпоха становления [2-я пол. XI — 1-я пол. XV в.] // Там же. С. 414–420, 435 (библиография совместно с Д.Р. Жантиевым, Т.Ю. Кобищановым, Т.К. Кораяевым).

Павел Алеппский // Там же. Т. 54. С. 91–94.

Паисий, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 224–228.

Палестина, государство. [Раздел:] История [до 1991 г.] // Там же. С. 272–276, 277 (библиография совместно с В. В. П., П.А. Рассадным).

Парфений, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 639–643.

Пахомий I, патриарх Антиохийский // Там же. Т. 55. С. 141–143.

Пахомий II, патриарх Антиохийский // Там же. С. 143.

Рец.: Treiger A. Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (2): Miracles of St. Eustratius of Mar Saba (Written ca. 860) // Chronos: Revue d'Histoire de l'Université de Balamand. 2016. № 33. P. 7–20; Treiger A. Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (3): The Paterikon of the Palestinian Lavra of Mar Chariton // Chronos: Revue d'Histoire de l'Université de Balamand. 2018. № 38. P. 7–46 // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2019. Вып. 61. С. 145–153.

2020 г.

Составитель: Антология литературы православных арабов. Т. 1: История. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. 416 с.

Предисловие // Там же. С. 5–8.

Православные арабы: краткий исторический очерк // Там же. С. 8–18.

Историческая литература мелькитов // Там же. С. 19–44.

Пер. с араб., предисл. и коммент.: Известие о разрушении церкви Март-Марьям // Там же. С. 45–54.

Предисл. и коммент.: Евтихий Александрийский (Са'ид ибн Батрик). Хроника (фрагмент) / Пер. с араб. М.В. Грацианского // Там же. С. 54–74.

Предисл. (в соавторстве с С.А. Моисеевой), коммент.: Иеромонах Михаил. Предисловие к Житию Иоанна Дамаскина (о падении Антиохии 1084 г.) / Пер. с араб. С.А. Моисеевой // Там же. С. 151–161.

Предисл., коммент. (в соавторстве с С.А. Моисеевой): Сказание о чуде Александрийского патриарха Иоакима / Пер. с греч. С.А. Моисеевой // Там же. С. 183–205.

Пер. с араб., предисл. и коммент.: Митрополит Анастасий ибн Муджалла. Ответ папе Римскому // Там же. С. 212–223.

Пер. с араб., предисл. и коммент.: Акты Собора в Рас-Баальбеке 1628 г. // Там же. С. 224–235.

Предисл., коммент. (в соавторстве с Р.И. Касумовым): Макарий III ибн аз-За'им. История Антиохийских патриархов (фрагмент) / Пер. с араб.: Р.И. Касумов // Там же. С. 256–279.

Пер. с араб., предисл. и коммент.: Макарий III ибн аз-За'им. Имена патриархов града Божьего Антиохии (фрагмент) // Там же. С. 279–289.

Подготовка к публ., предисл. и коммент.: Павел Алеппский. Описание Грузии // Там же. С. 316–332.

Предисл., коммент. (в соавторстве с Р.И. Касумовым): Михаил Брейк. Полная истина об истории патриархов Антиохийской Церкви (фрагмент) / Пер. с араб.: Р.И. Касумов // Там же. С. 333–348.

Предисл.: Михаил Брейк. История Дамаска (фрагмент) / Пер. с араб. Ю.И. Петровой при участии И.Г. Константинопольского, коммент. Ю.И. Петровой // Там же. С. 348–369.

The Patriarch of Antioch Macarius III ibn al-Za'im as a Historian. An Analysis of His History of the Patriarchs of Antioch (Ms. St Petersburg B 1227) // Culture manuscript et imprimée dans et pour l'Europe du Sud-Est = Manuscript and Printed Culture in and for South-Eastern Europe / Ed. archim. P. Chițulescu, I. Feodorov. Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei «Carol I», 2020. С. 185–196.

Падение Триполи 1289 г. в восприятии христианских общин Ближнего Востока // Исторический вестник. 2020. Т. 31: Война. Крестовые походы. Идентичность / Под общ. ред. С.П. Брюна. С. 136–159.

Православные арабы и лавра св. Саввы в XVI — начале XVII в. по данным арабо-христианских рукописей // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2020. Вып. 65. С. 70–88.

Сказание об истреблении иноков лавры св. Саввы (к реконструкции исторической мифологии палестинского монашества) // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2020. № 1. С. 106–120.

Поликарп, патриарх Иерусалимский // Православная энциклопедия. М., 2020. Т. 57. С. 133–135.

Политиан, патриарх Александрийский // Там же. С. 161–162.

Прокопий I, патриарх Иерусалимский // Там же. Т. 58. С. 366–367.

Розен Виктор Романович // Там же. Т. 60. С. 98–99.

2021 г.

Составитель, ответственный редактор: Рождение Христианского Востока: этнокультурные взрывы поздней Античности: Материалы круглого стола. М.: ЦЕИ РАН, 2021. 256 с., ил.

Предисловие // Там же. С. 4–7 (Этнокультурная карта Ближнего Востока, II–VII вв. в соавторстве с Т.К. Кораевым, И.Н. Поповым).

К вопросу о коптском ренессансе // Там же. С. 76–79.

Истоки арабского этногенеза // Там же. С. 160–173.

Хронологическая таблица «Восточное Средиземноморье и Передняя Азия. IV в. до н. э. — VII в. н. э.» // Там же. С. 184–255 (в соавторстве с Т.К. Кораевым, И.Н. Поповым).

Orthodoxy and Islam in the Middle East: The Seventh to the Sixteenth Century / Transl. by B. Ph. Noble, S. Noble. Jordanville, N.Y.: Holy Trinity seminary press, 2021. 206 p.

The «Dark Age» of Middle Eastern Monasticism. Decline and Revival of the Palestinian Monasteries in the Late Mamluk and Early Ottoman Periods // Arabic Christianity between the Ottoman Levant and Eastern Europe / Ed. I. Feodorov, B. Heyberger, S. Noble. Leiden, Boston: Brill, 2021. P. 30–46. (Arabic Christianity: Texts and Studies; Vol. 3. Part 1).

Переписка Александрийского патриарха Герасима Паллады с антиохийскими христианами: исторический и текстологический аспекты // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2021. Вып. 69. С. 34–52 (в соавторстве со свящ. П.В. Ермиловым, Ю.И. Петровой).

Становление антилатинской полемики православных арабов в XVIII в. // Вестник церковной истории. 2021. № 1/2(61/62). С. 219–235.

Савва, патриарх Александрийский // Православная энциклопедия. М., 2021. Т. 61. С. 34–35.

Савваитские преподобномученики, 20 // Там же. С. 81–82 (в соавторстве с О.Н. Афиногеновой).

Савваитские преподобномученики, 44 // Там же. С. 82–83.

Саввы Освященного лавра. [Раздел:] Исторический очерк [614–1841] // Там же. С. 123–133, 135–136 (*библиография совместно с И.Н. Поповым и С.В. Тархановой*).

Сайднайский монастырь // Там же. С. 151–156.

Святогробское братство [Раздел: до нач. XIX в.] // Там же. Т. 62. С. 144–145.

Серафим, патриарх Антиохийский // Там же. С. 561–562.

Сергий I, патриарх Иерусалимский // Там же. Т. 63. С. 113.

Сергий II, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 114.

Сильвестр, патриарх Александрийский // Там же. С. 350–351.

Сильвестр, патриарх Антиохийский // Там же. С. 351–355.

Симеон I, патриарх Антиохийский // Там же. С. 522.

Симеон II, патриарх Антиохийский // Там же. С. 522–523.

Сирия. [Разделы:] История: Арабский халифат (634 — кон. IX в.); Эпоха полицентризма (кон. IX в. — 1098); Эпоха крестовых походов и Айюбидов (1098–1260); Эпоха мамлюков (1260–1516); Новейшее время (1918–2021) // Там же. Т. 64. С. 174–181, 184–192, 192–193 (*библиография совместно с Т.Ю. Кобищановым, И.Н. Поповым*).

2022 г.

Ближневосточные православные в Халифате в 632–1099 гг. // Очерки истории христианских цивилизаций. М.: Политическая энциклопедия, 2022. . Т. 2: От арабских завоеваний до крестовых походов (VIII–XI вв.) / Под общ. ред. Ю.М. Кобищанова. С. 257–302 (*в книге допущена ошибка: в оглавлении отсутствует имя автора*).

Восточные патриархаты и Константинополь от крестоносцев до османов // Понятие первенства: истоки и контексты: Коллективная монография / Отв. ред. П.В. Ермилов, М.В. Грацианский. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. С. 491–538.

Круг «учеников» Антиохийского патриарха Иоакима IV ибн Джумы (1543–1576) // Метафраст. 2022. № 1(7). С. 96–111.

Мелькитские новомученики Мамлюкской эпохи и проблемы исторической памяти православных арабов // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2022. Вып. 73. С. 71–83.

Соломон, патриарх Иерусалимский // Православная энциклопедия. М., 2022. Т. 65. С. 27.

Софроний, патриарх Антиохийский // Там же. С. 299–300.

Софроний II аль-Килиси, патриарх Константинопольский // Там же. С. 313–316.

Софроний I, патриарх Александрийский // Там же. С. 316–317.

Софроний II, патриарх Александрийский // Там же. С. 317.

Софроний III, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 328.

Софроний IV, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 328–329.

Софроний V, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 329–331.

Стефан IV (III), патриарх Антиохийский // Там же. Т. 66. С. 364–365.

Стефан V (IV), патриарх Антиохийский // Там же. С. 365 (*в соавторстве с Л.В. Луховицким*).

Англо-иракские договоры и соглашение // Научно-образовательный портал «Большая российская энциклопедия». [Электронный ресурс]. URL: <https://bigenc.ru/c/anglo-irakskie-dogovory-i-soglashenie-5e3354> (Опубли.: 01.07.2022).

Копты // Научно-образовательный портал «Большая российская энциклопедия». [Электронный ресурс]. URL: <https://bigenc.ru/c/korty-c1d525> (Опубли.: 16.08.2022).

Учебное изд.: Аравия и ее соседи до зарождения ислама: Учебное пособие / ИСАА МГУ. М.: Издательство Московского университета, 2022. 242 с., ил. (*в соавторстве с С.А. Кириллиной, Т.К. Кораевым*).

Учебное изд.: Христианство в Азии // Философия религии и религиоведение: Авторские учебные курсы. М., 2022. Вып. 3: Учебно-методическое пособие / Философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова. С. 119–130 (*в соавторстве с О.В. Новаковой, А.В. Бочковской*).

2023 г.

The Patriarchate of Alexandria. From Equality with the Old Rome to the “Shadow” of Constantinople // Autocephaly. Coming of Age in Communion: Historical, Canonical, Liturgical and Theological Studies / Ed. E. G. Farrugia, Ž. Paša. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2023. Vol. I. P. 139–181. (Orientalia Christiana Analecta; 314) (*co-author with N. Kouremenos*).

Антиохийская Церковь в попытке самопознания: впечатления от конференции «The Orthodox Church of Antioch from the 15th to the 18th centuries. Toward a Proper Understanding of History», Баламанда, 16–18 октября 2023 // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2023. Вып. 77. С. 159–164.

Арабское книгописание в горах Самцхе: к истории антиохийско-грузинских связей второй половины XV в. // Вестник ПСТГУ. Серия 3: Филология. 2023. Вып. 77. С. 69–89.

Арабы и Омейядский халифат в исторической перспективе // Byzantinoturica. Журнал византийских и средиземноморских исследований. 2023. Т. 1. С. 220–231.

Омейяды и римское имперское наследие: некоторые наблюдения // Byzantinoturica: Византия и византийское наследие в Причерноморье, Средиземноморье и Восточной Европе. Тезисы докладов всероссийской научной конференции, Севастополь, 25–28 сентября 2023 года / Под ред. С.П. Карпова, М.В. Грацианского, С.Г. Бочарова. СПб.: Алетейя, 2023. С. 71–75. (Новая византийская библиотека).

Православная Атлантида: антиохийские епархии Восточной Анатолии в XVI–XIX вв. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2023. Т. 14: Исторические ритмы Ближнего и Среднего Востока. Памяти М.С. Мейера. Вып. 10 (132). [Электронный ресурс]. URL: <https://history.jes.su/S207987840028587-4-1> (дата обращения: 28.12.2023).

Феодор I, патриарх Антиохийский // Православная энциклопедия. М., 2023. Т. 71. С. 145–146.

Феодор II, патриарх Антиохийский // Там же. С. 146–147.

Феодор III, патриарх Антиохийский // Там же. С. 147–148 (в соавторстве с С.А. Меликян).

Феодор, местоблюститель Патриаршего престола Иерусалимской Православной Церкви // Там же. С. 151–152.

Феодор I, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 152–153.

Феодорит, патриарх Антиохийский // Там же. С. 354.

Феодосий I, патриарх Антиохийский // Там же. С. 493–494.

Феодосий II, патриарх Антиохийский // Там же. С. 494.

Феодосий V Виллардуэн, патриарх Антиохийский // Там же. С. 495–496.

Феодосий (II), патриарх Иерусалимский // Там же. С. 501.

Феофан, патриарх Антиохийский // Там же. С. 668–669.

Феофан I, гипотетический патриарх Иерусалимский // Там же. С. 669.

Феофан II, гипотетический патриарх Иерусалимский // Там же. С. 669.

Феофан III, гипотетический патриарх Иерусалимский // Там же. С. 669–670.

Феофан IV, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 670–674.

Аббасиды // Научно-образовательный портал «Большая российская энциклопедия». [Электронный ресурс]. URL: <https://bigenc.ru/c/abbasidy-49a38c> (Опубл.: 05.09.2023)

Арабские завоевания // Научно-образовательный портал «Большая российская энциклопедия». [Электронный ресурс]. URL: <https://bigenc.ru/c/arabskie-zavoevaniia-7b9d07> (Опубл.: 02.08.2023)

Османская империя. [Разделы:] [Введение:] Эпоха становления (конец 13 – 1-я половина 14 в.); Создание империи (2-я половина 14 в.); Особенности социокультурного развития в 14 – 1-й половине 15 в.; Кризис и возрождение (1-я половина 15 в.) // Научно-образовательный портал «Большая российская энциклопедия». [Электронный ресурс]. URL: <https://bigenc.ru/c/osmanskaia-imperiia-f0636f> (Опубл.: 14.12.2023)

2024 г.

Под общей редакцией: Исторический вестник. 2024. Т. 48: Сакральная география Ближнего Востока. 373 с.

Сакральная география в истории авраамических религий Востока // Там же. С. 20–37.

Христианская сакральная география плато Каламун в Средневековье и Новое время // Там же. С. 112–131.

Gerasimos Palladas of Alexandria and the Eucharistic Disputes in the Church of Antioch (1701–1702) // La division de l'Église rûm d'Antioche en 1724 et la construction des identités confessionnelles orthodoxe et catholique / Sous la direction de B. Heyberger, Ž. Paša, R. el Gemayel. Beyrouth, 2024. P. 518–557 (co-author with P. Ermilov, M. Bernatsky).

Греко-византийская культура у мелькитов позднего Средневековья: что от нее осталось? // Филаретовский альманах. 2024. № 20(1). С. 71–88.

Российская миссия в Стамбуле в середине 1740-х годов: повседневная жизнь // Новая и новейшая история. 2024. № 6. С. 40–53.

Феофил II (Филофей), гипотетический патриарх Александрийский // Православная энциклопедия. М., 2024. Т. 72. С. 59.

Феофил I, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 60.

Феофил II, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 60–61.

Феофилакт бар Канбара, патриарх Антиохийский // Там же. С. 72–73.

- Феохарист, патриарх Антиохийский // Там же. С. 92.
 Филимон, патриарх Антиохийский // Там же. С. 337–338.
 Филофей I, патриарх Александрийский // Там же. С. 552–554.
 Филофей II, гипотетический патриарх Александрийский // Там же. С. 554.
 Фома I, гипотетический патриарх Антиохийский // Там же. С. 714.
 Фома I, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 714–715.
 Фома II, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 716.
 Христодул, патриарх Александрийский // Там же. Т. 73. С. 710.
 Христодул I (Христофор), патриарх Иерусалимский // Там же. С. 710–711.
 Христодул II, патриарх Иерусалимский // Там же. С. 711.
 Каир. История // Научно-образовательный портал «Большая российская энциклопедия». [Электронный ресурс]. URL: <https://bigenc.ru/c/kair-istoriia-2bd4d9> (Опубл. 17.01.2024)

2025 г.

Руководитель авторского коллектива, ответственный редактор:
 Христианский Восток: многообразие региональных элит: от поздней Античности до Нового времени: Коллективная монография. М.: Изд-во ПСТГУ, 2025. 272 с. (Литературное наследие и история Христианского Востока).

Предисл.: История Христианского Востока в ракурсе родовых и земельных сообществ // Там же. С. 5–20.

«Князья Церкви» православного Востока в позднее Средневековье и раннее Новое время: происхождение и взаимоотношения // Там же. С. 127–154.

Антиохийский патриарх Сильвестр (1724–1766): кто за ним стоял? // Там же. С. 204–217.

Разрушение консенсуса: трактовки рождения исламской цивилизации в современной западной историографии / Подготовка к публ.: Е.Ю. Ковальская, свящ. А.С. Трейгер // Исторический вестник. 2025. Т. 53: Миры Христианского Востока. Посвящается Константину Александровичу Панченко (1968–2024) / Под общ. ред. Е.М. Копотя. С. 38–95.

Флорентийская уния и Антиохийская Церковь: ретроспектива / Подготовка к публ.: Е.Ю. Ковальская // Исторический вестник.

2025. Т. 54 : Миры Христианского Востока. Посвящается Константину Александровичу Панченко (1968–2024) / Под общ. ред. Е.М. Копотя. С. 14–49.

Христофор, патриарх Александрийский // Православная энциклопедия. М., 2025. Т. 74. С. 11–12.

Bānšīnkū Q.A. Ittiḥād Flūrinsā wa-kanīsat Anṭākiya: Naẓra ilā at-tārīḥ // Al-Kanīsa al-urtūduksiyya al-anṭākiyya min al-qarn al-ḥāmis ‘aṣar ilā al-qarn at-tāmin ‘aṣar: Naḥwa fahm daqīq li-t-tārīḥ / ḥarrara an-naṣṣ al-aršimandrīt Ya‘qūb Ḥalīl = [Панченко К.А. Флорентийская уния и Антиохийская Церковь: взгляд на историю // Антиохийская православная Церковь с XV по XVIII в.: К более глубокому пониманию истории / Под ред. архим. Иакова (Халиля)]. Balamand: Ġāmi‘at al-Balamand, 2025. Ṣ. 25–41 (на араб. яз.).





Правила для авторов

Уважаемые авторы!

Журнал является научным, по тематике — историческим.

Редакция принимает к рассмотрению соответствующие тематике и направленности журнала рукописи статей в электронном виде.

Редакция журнала не принимает:

1. ранее опубликованные работы или работы, отправленные сразу в несколько изданий,
2. материалы, содержащие плагиат,
3. материалы, не отвечающие приведенным ниже требованиям к содержанию и оформлению.

Требования к содержанию

В редакцию журнала предоставляются два документа в отдельных файлах (принимаются документы только в виде файлов с расширением «.doc/.docx»):

1. Текст рукописи.
2. Сведения об авторе(ах).

В имени файлов обязательно указывается фамилия автора(ов).

Объем рукописи — от 1 до 2 авторских листов (40–80 тысяч знаков с учетом пробелов); кегль — 14 (Times New Roman без автоматических переносов), первая строка с отступом (абзацный отступ — 1,25 см), межстрочный интервал полуторный. По согласованию с редакцией принимаются материалы большего объема.

Обязательными компонентами статьи являются:

- ФИО автора и заголовок статьи (на русском и английском языках).
- Аннотация (на русском и английском языках). Объем аннотации — 200–250 слов (это самостоятельный текст, описывающий основные результаты проведенного исследования, содержит: актуальность, цель, методы исследования, а также краткие результаты).

- Ключевые слова: 4–6 словосочетаний, отделяются друг от друга точкой с запятой (на русском и английском языках).
- Текст статьи.
- Благодарности.
- Авторский вклад.
- Информация о конфликте интересов.
- Список литературы (References).

Благодарности

Этот раздел включает все источники внешнего финансирования, повлиявшие на результаты исследования, а также лиц, которые приняли участие в написании статьи, но не являются ее авторами.

Авторский вклад

В случае, если у рукописи несколько соавторов, необходимо привести описание вклада каждого из соавторов в соответствии с [CRediT](#).

Информация о конфликте интересов

Статья должна содержать информацию о любом фактическом или потенциальном конфликте интересов. Если конфликт интересов отсутствует, необходимо указать: «автор(ы) заявляет(ют) об отсутствии конфликта интересов».

Список литературы

При составлении списка литературы автор(ы) должен(ны) ссылаться на работы, доступные рецензентам и читателям. Список литературы должен содержать не менее 15 источников. Самоцитирование (включение работ автора(ов) в список литературы) допускается (не более 10% от списка литературы).

Список литературы должен включать только те источники, которые упоминаются в тексте статьи. В список литературы следует включать статьи и монографии, опубликованные за последние 50 лет. Все остальные источники следует выносить в постраничные сноски.

Требования к оформлению

Иллюстрации. Публикация в журнале может сопровождаться иллюстрациями. Иллюстрации и фотоснимки в электронном виде высылаются отдельными файлами; размер не менее 1000 px по короткой стороне. К иллюстрации необходима подпись на русском и английском языках с описанием события, объекта и датировкой. Название иллюстраций должно быть представлено на русском и английском языках. Редакция оставляет за собой право подбора или замены иллюстраций к статье.

Цитирование. Ссылки в статье следует проставлять постранично (внизу страницы), их нумерация должна быть сквозной (например, с 1-й по 32-ю); кегль — 12.

Ссылки на интернет-ресурсы (новости, репортажи, форумы, видео), юридические документы (законы, постановления, акты и т.д.), статистические сборники, публикации в СМИ, учебные пособия следует выносить в сноски в тексте статьи. В тексте статьи допустимо ссылаться на диссертации/авторефераты, если они доступны для читателей. Ссылки на принятые к публикации, но еще не опубликованные статьи, должны быть помечены словами «в печати»; авторы должны получить письменное разрешение для ссылки на такие документы и подтверждение того, что они приняты к печати. Информация из неопубликованных источников должна быть отмечена словами «неопубликованные данные/документы», авторы также должны получить письменное подтверждение на использование таких материалов.

Для всех интернет-источников, в том числе в сносках, указывается дата доступа.

References/Список литературы. Правильное описание используемых источников (References) не только демонстрирует качественный уровень исследования, но и является гарантией того, что цитируемая публикация будет учтена при оценке научной деятельности ее авторов. Международные индексирующие базы данных преобразуют все представленные ссылки по единой структуре.

В журнале принят адаптированный вариант Ванкуверского стиля (Vancouver Style) оформления References, который является одним из стандартов, признанных международными базами данных.

Редакция предлагает авторам познакомиться с особенностями Vancouver Style и примерами оформления в брошюре на официальном сайте British Columbia Institute of Technology: <https://www.bcit.ca/files/library/pdf/bcit-vancouverstyle.pdf>

Правила оформления в References источников на русском языке подготовлены в соответствии с рекомендациями Ассоциации научных редакторов и издателей (АНРИ), с которыми вы можете познакомиться также в журнале «Научный редактор и издатель»:

<https://www.scieditor.ru/jour/article/view/66/55>

Редакция просит авторов обратить особое внимание на размещение идентификатора DOI (при его наличии), а также на его актуальность и корректное представление.

Ссылки на статьи из иностранных источников:

Фамилия И.О., Фамилия И.О. Название статьи. *Название журнала*. Год;Том(Номер):00–00. <https://doi.org/10.13655/1.6.1234567>

Пример:

Clarke A., Gatineau M., Grimaud O., et al. A bibliometric overview of public health research in Europe. *The European Journal of Public Health*. 2007;17(Suppl. 1):43–49. <https://doi.org/10.1093/eurpub/ckm063>

Ссылки на монографии на иностранном языке:

С 1–4 авторами:

Фамилия И.О., Фамилия И.О. *Название книги*. Номер переиздания (если есть). Город: Издательство; Год издания. 000 с.

Указание на редактора или составителя:

Фамилия И.О., Фамилия И.О., Фамилия И.О., редакторы. *Название*. Номер переиздания (если есть). Город: Издательство; Год издания. 000 с.

Пример:

Young A. *Teaching writing across the curriculum*. Upper Saddle River (New Jersey): Pearson Prentice Hall; 1999. 70 p.

Bean J.C. *Engaging ideas: The Professor's guide to integrating writing, critical thinking, and active learning in the classroom*. 3rd ed. San Francisco: Jossey-Bass; 2021. 400 p.

Глава из монографии или статья из сборника:

Фамилия И.О. Название. В: Фамилия И.О., Ред. Название главы или статьи. *Название монографии или сборника*. Город: Издательство; Год издания. 000 с.

Название книг, журналов, а также монографий и сборников выделяется курсивом. После инициалов авторов ставятся точки, между фамилией автора и инициалами запятая не ставится. Если авторов больше пяти, указываются Ф.И.О. первых трёх, после чего ставится «и др.» (для источников на иностранном языке — «et al.»).

Ссылки на статьи на русском языке:

Фамилия И.О., Фамилия И.О. Название статьи. *Название журнала*. Год;Том(Номер):00–00.

Familia I.O., Familia I.O. Перевод названия статьи. *Транслит названия журнала/Официальное название на английском языке*. Год;Том(Номер):00–00 (In Russ.).

Пример:

Ганиева Г.Р., Васильева А.А. К вопросу подготовки переводчиков в сфере профессиональной коммуникации в техническом вузе. *Вестник Казанского технологического университета*. 2013;12:365–367. Ganieva G.R, Vasil'eva A.A. The translator in the sphere of professional communication project. *Herald of Kazan National Research Technological University*. 2013;12:365–367 (In Russ.).

Ссылки на монографии на русском языке:

Фамилия И.О. *Название монографии*. Город: Издательство; год. 000 с. Familia I.O. *Перевод названия монографии*. Gorod: Izdatel'stvo; god (In Russ.).

Пример:

Морозов В.Э. *Культура письменной научной речи*. М.: Икар; 2008. 268 с. Morozov V.E. *Culture of written scholarly speech*. Moscow: Ikar; 2008. 268 p. (In Russ.).

Сведения об авторе(ах)

В отдельном файле должны содержаться:

- Фамилия, имя, отчество автора(ов) (полностью).
- Ученая степень, звание, должность и место работы (полное название учреждения, город, страна).
- [ORCID](#), [SPIN-код](#) или [AuthorID](#).
- Контактная информация: адрес с почтовым индексом, телефоны/факсы (служебный, мобильный), e-mail.

Авторские права

Авторы, публикующие статьи в данном журнале, соглашаются со следующим:

1. Авторы сохраняют за собой авторские права на работу и предоставляют журналу право первой публикации работы.
2. Авторы сохраняют право заключать отдельные контрактные договоренности, касающиеся неэксклюзивного распространения версии работы в опубликованном здесь виде (например, размещения ее в институтском хранилище, публикации в книге), со ссылкой на ее оригинальную публикацию в этом журнале.
3. Авторы имеют право размещать их работу в сети Интернет (например, в институтском хранилище или на персональном сайте) до и во время процесса рассмотрения ее данным журналом, так как это может привести к продуктивному обсуждению и большому количеству ссылок на данную работу (см. The Effect of Open Access).

Приватность

Имена и адреса электронной почты, введенные на сайте этого журнала, будут использованы исключительно для целей, обозначенных этим журналом, и не будут использованы для каких-либо других целей или предоставлены третьим лицам и организациям.



Author Guidelines

The Editorial Board accepts manuscripts that align with the journal's scope and focus.

The Editorial Board accepts for review:

- scientific articles;
- book reviews;
- documents;
- historiographical materials;
- articles/notes dedicated to eminent representatives of historical science.

The Editorial Board does not accept:

1. previously published works or simultaneous submissions to multiple publications;
2. plagiarized content;
3. materials that fail to meet the content and formatting requirements outlined below.

Content Requirements

The manuscript must be submitted to the Editorial Board as two separate files (.doc/.docx format only):

1. The manuscript text.
2. Author(s)' information.

The file name must contain the last name of the author(s).

The manuscript length should range from 1 to 2 print units (40 000–80 000 characters including spaces); font size 14 (Times New Roman without automatic hyphenation), first line indented 1.25 cm, line spacing 1.5. Longer submissions may be accepted with Editorial Board approval.

The following article elements are mandatory:

- Author(s)' full name and article title (in Russian and English).
- Abstract (in Russian and English). The abstract length should range from 200 to 250 words. The abstract is a standalone text describing

the main research results, including relevance, purpose, research methods, and brief findings.

- Keywords: 4–6 phrases separated by semicolons (in Russian and English).
- Article text.
- Acknowledgements.
- Author(s)' contribution.
- Conflict of interest.
- References.

The manuscript proper must be followed by:

Acknowledgements

This section lists all external funding sources that influenced the research findings, as well as all non-author individuals that contributed to the study.

Author(s)' Contribution

For multiple authors, describe each co-author's contribution according to [CRediT](#).

Conflict of Interest

The manuscript must declare any current or potential conflicts of interest. If none exist, state «The author declares (/authors declare) no conflict of interest.»

References

Author(s) should cite works accessible to reviewers and readers. The reference list must contain at least 15 sources. Self-citation, i.e. including the author(s)' work(s) on the reference list, is permitted but must account for no more than 10% of all references.

Only sources directly mentioned in the text may appear in the reference list. References should include articles and monographs.

The journal has accepted an adapted version of the Vancouver Style of References design, which is one of the standards recognized by international databases.

The Editorial Board invites the authors to get acquainted with the features of Vancouver Style and design examples in the brochure on the official website of the British Columbia Institute of Technology: <https://www.bcit.ca/files/library/pdf/bcit-vancouverstyle.pdf>

The rules for the design of sources in Russian in References have been prepared in accordance with the recommendations of the Association of Scientific Editors and Publishers (ASEP), which you can also find in the journal Scientific Editor and Publisher:

<https://www.scieditor.ru/jour/article/view/66/55>

Links to articles:

Surname and first name of the 1st author, Surname and first name of the 2nd author. The title of the article. *The name of the journal*. Year;Volume(Number):00–00. <https://doi.org/10.13655/1.6.1234567>

Example:

Clarke A., Gatineau M., Grimaud O., et al. A bibliometric overview of public health research in Europe. *The European Journal of Public Health*. 2007;17(Suppl. 1):43–49. <https://doi.org/10.1093/eurpub/ckm063>

Links to books and monographs:

With 1–4 authors:

Surname and first name of the 1st author, Surname and first name of the 2nd author. *The title of the book or monograph*. The issue number (if there is one). City: Publishing house; Year. 000 p.

An indication of the editor or compiler:

Surname and first name of the 1st editor, Surname and first name of the 2nd editor, Eds. *The title of the book or monograph*. The reissue number (if there is one). City: Publishing house; Year. 000 p.

Example:

Young A. *Teaching writing across the curriculum*. Upper Saddle River (New Jersey): Pearson Prentice Hall; 1999. 70 p.

Bean J.C., Melzer D. *Engaging ideas: The Professor's guide to integrating writing, critical thinking, and active learning in the classroom*. 3rd ed. San Francisco: Jossey-Bass; 2021. 400 p.

A chapter from a monograph or an article from a collection:

Surname and first name of the 1st author, Surname and first name of the 2nd author. The title of the chapter or article. *The title of the monograph or collection*. City: Publishing house; Year. 000 p.

The name of the journal and the titles of monographs and collections are italicized. Dots are placed after the initials. Do not put a comma between the author(s)' last name and initials. If the article has more than five authors, the full names of the first three should be given, followed by «et al.».

Links to articles in Russian:

Surname and first name of the 1st author, Surname and first name of the 2nd author in Russian. The title of the article. *The name of the journal*. Year;Volume(Number):00–00.

Surname and first name of the 1st author, Surname and first name of the 2nd author in English. Translation of the title of the article. *Transliteration of the name of the journal/Official name of the journal in English*. Year;Volume(Number):00–00 (In Russ.).

Example:

Ганиева Г.Р., Васильева А.А. К вопросу подготовки переводчиков в сфере профессиональной коммуникации в техническом вузе. *Вестник Казанского технологического университета*. 2013;12:365–367.

Ganieva G.R., Vasil'eva A.A. The translator in the sphere of professional communication project. *Herald of Kazan National Research Technological University*. 2013;12:365–367 (In Russ.).

Links to books and monographs in Russian:

Surname and first name of the 1st author, Surname and first name of the 2nd author in Russian. *The title of the book or monograph in Russian*. City: Publishing house; Year. 000 p.

Surname and first name of the 1st author, Surname and first name of the 2nd author in English. *Translation of the monograph title*. City: Transliteration of the publishing house name; Year. 000 p. (In Russ.).

Example:

Морозов В.Э. *Культура письменной научной речи*. М.: Икар; 2008. 268 с. Morozov V.E. *Culture of written scholarly speech*. Moscow: Ikar; 2008. 268 p. (In Russ.).

Formatting Requirements

Illustrations. Articles published in the journal may include illustrations. Electronic illustrations and photos must be submitted as separate files with a minimum size of 1000 pixels on the short side. Illustrations require captions describing the event or object being depicted, as well as the date. Illustration titles must appear in both Russian and English. Editorial Board reserves the right to select or replace article illustrations.

Citations. Use consecutively numbered (e.g., 1–32) footnotes in font size 12.

Footnotes may include Internet sources (news, reports, forums, videos), legal documents, statistics, media publications and textbooks. Citing dissertations/abstracts is allowed, provided that they are publicly accessible to readers. References to accepted but unpublished articles can be included with an «in press» label if the author(s) obtain written permission and acceptance confirmation. Information from unpublished sources should have an «unpublished data/documents» label, and the author(s) must, likewise, obtain written permission for the use of such materials. All internet sources, including those cited in footnotes, require access dates.

Author(s)' Information

A separate file must include:

- Author(s)' full name.
- Academic credentials, title, position and affiliation (full institution name, city, country).
- [ORCID](#), [SPIN code](#), or [AuthorID](#).
- Contact details: postal address with zip code, phone/fax (office, mobile), e-mail.

Copyright

The authors publishing in this journal agree with the following:

1. The authors retain the copyright to the work and entitle the journal to publish the work for the first time.
2. The authors reserve the right to enter into separate contractual arrangements regarding the non-exclusive distribution of the version of the work published here (for example, its placement in the institute's repository, publication in a book), with reference to its original publication in this journal.
3. Authors have the right to post their work on the Internet (for example, in the institute's repository or personal website) before and during the review process by this journal, as this can lead to a productive discussion and more links to this work (See: The Effect of Open Access).

Privacy

The names and e-mail addresses entered on the website of this journal will be used exclusively for the purposes indicated by this journal and will not be used for any other purposes or provided to other persons and organizations.

ПОДПИСКА

Оформить подписку на журнал «Исторический вестник»
можно онлайн на сайте Почты России.

www.podpiska.pochta.ru

Наш индекс – ПА772.

Материалы журнала включены в систему
Российского индекса научного цитирования.

Для заметок / Notes

Для заметок / Notes



Следующий том журнала «Исторический вестник» будет посвящен памяти выдающегося советского и российского государственного деятеля, дипломата и ученого-востоковеда, академика Евгения Максимовича Примакова (1929–2015).

Основу выпуска составит первая научная публикация уникального источника — личных записок Е.М. Примакова — в части, посвященной ряду событий на Ближнем Востоке: ситуации в Южном Йемене в 1968 г., Октябрьской войне 1973 г. и начальному этапу гражданской войны в Ливане.



1945–2025. 80 ЛЕТ
ВЕЛИКОЙ ПОБЕДЕ!



ПРОЕКТ РУНИВЕРС

Свободный доступ к материалам по отечественной истории и культуре

Тысячи дореволюционных книг и журналов

Старинные атласы с уникальными картами
российских земель и городов

Все дореволюционные военные энциклопедии

Полное собрание законов Российской империи

Собрание архивных документов

Это и многое другое вы можете найти на сайте www.runivers.ru

Книжная серия «Наглядная хронология»

Планируется выпуск следующих изданий:

От Руси к России (X–XVI века)

Рождение Российского царства

Россия в эпоху Смуты

Россия при первых Романовых

Россия при Петре Великом

Россия в эпоху дворцовых переворотов

Россия при Екатерине Великой

Россия в первой половине XIX века

Россия во второй половине XIX века

Россия в XX веке