



М.И. Якушев



Антиохийский

и Иерусалимский патриархаты
в политике Российской империи

1830-е —

начало XX века



Михаил Ильич Якушев Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике Российской империи. 1830-е – начало XX века

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11130203

Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике Российской империи. 1830-е – начало XX века. / Якушев М.И.: Индрик; Москва; 2013

ISBN 978-5-91674-272-5

Аннотация

Книга повествует об истории двух Восточно-православных церквей-сестер – Антиохийской и Иерусалимской – о развитии их отношений с Россией в эпоху упадка Османской империи, охватывая период XIX – начала XX века. Монография – первый опыт комплексного подхода к изучению христианских субъектов Османской империи в их контактах с Петербургом и с османским правительством. Книга предназначена для востоковедов, специалистов по истории Восточно-православных церквей Османской империи, а также для широкого круга читателей, проявляющих интерес к внешней политике Российской империи

как покровительницы единовѣрных патриархатов Ближнего Востока.

Содержание

Введение	7
Глава I	21
Глава II	63
Конец ознакомительного фрагмента.	94

**Михаил Якушев
Антиохийский и
Иерусалимский
патриархаты в политике
Российской империи.
1830-е – начало XX века**

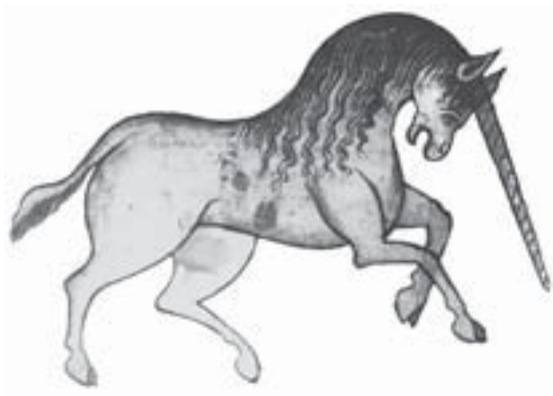
*Любимой жене и подруге Таире в год нашей
жемчужной свадьбы...*

Mikhail Yakushev



The Antioch and Jerusalem patriarchates in the policy of the Russian Empire from the 1830s to the early twentieth century

Ответственный редактор
доктор исторических наук, профессор С.А. Кириллина



На переплете воспроизведен рисунок иеромонаха Иеронима (Суханова) «Вид Иерусалима с Дамасской дороги». (1859 г.)

ОР РГБ. Ф. 218. Ед. хр. 925.2. Л. 96.

Введение

История Антиохийского и Иерусалимского патриархатов в османский период долгое время оставалась вне зоны внимания советского востоковедения по вполне объективным причинам. Они были связаны с закрытым характером имперской политики России на православном Востоке¹, а также с господствующим в советское время религиозным нигилизмом и, как следствие, отсутствием интереса к проблематике ближневосточного христианства. Вместе с тем имеющийся документальный материал позволяет считать, что православные патриархаты, Антиохийский и Иерусалимский, играли важную роль в жизни сиро-палестинских провинций, что особенно заметно при рассмотрении взаимоотношений этих религиозных институтов с османскими властями различных уровней и дипломатическими представителями как России, так и других великих держав.

Православная церковь, как правило, проявляла лояльность к государству и его властным структурам. Для христиан Ближнего Востока (*Маширика*) была характерна высокая адаптивность к сменявшим друг друга иноземным властям и их политике, что позволяло патриархам Александрийской (в Египте), Антиохийской (в Сирии и Ливане) и Иерусалимской (в Палестине) церквей получать от них властные пол-

номочия в отношении своей паствы в обмен на поддержание лояльного отношения мирян к центральной власти. Подобное положение вещей предоставляло церковной иерархии возможность сохранять влияние и авторитет не только внутри сообщества (*миллета*) православных народов Османской империи (*миллет-и рум*, также *рум миллети*), но и в мусульманском окружении.

Структурный кризис османского общества в Новое время воздействовал и на состояние православных общин, члены которых становились объектом прозелитической деятельности представителей западноевропейских церковных организаций. В этой связи обращение к истории Антиохийского и Иерусалимского патриархатов в эпоху упадка Османской империи представляет значительный интерес для понимания проблемы сохранения православной идентичности на Арабском Востоке (в Леванте). Несмотря на постоянную прозелитическую активность западных миссионеров в XIX веке, вспышки мусульмано-христианских конфликтов в Сирии и эмиграцию преимущественно арабо-христианского населения в Египет, Европу, США и Австралию в конце XIX – начале XX века, численность православного населения по абсолютным показателям продолжала увеличиваться.

В начале VII века на смену византийскому *цезарепатизму*² пришла новая арабо-мусульманская власть, которая сохранила местные религиозные общины, в силу веротерпимой политики по отношению к покровительствуемому местно-

му христианскому и иудейскому населению (*зимми/зимми-ям*). После установления своего владычества в Большой Сирии (*Билад аш-Шам*)³ Османы продолжили политику предшествовавших мусульманских властей, предпочитая поначалу особо не вмешиваться во внутрицерковную жизнь Антиохийского и Иерусалимского патриархатов. Вместе с тем с начала 1840-х гг., по окончании египетского правления в Билад аш-Шаме (1832–1840 гг.), по мере вовлечения европейских держав в дела сиро-палестинских диоцезов, османское правительство (*Порта*) стало проявлять больший интерес к внутрицерковным делам. Во второй половине XIX века Стамбул проводит курс, направленный на укрепление централизованного управления всеми провинциями империи, в том числе и арабскими. Соответственно Порта урезала властные прерогативы Вселенского патриарха в отношении Дамасского и Иерусалимского патриарших престолов. Объективные процессы этнической консолидации усиливали антагонизм между арабской паствой и греческим духовенством в Большой Сирии, стимулируя внутри рум миллети стремление к независимому от Константинопольского патриархата развитию.

Избранная для исследования тема представляется крайне важной при рассмотрении эволюции взаимоотношений Антиохийского и Иерусалимского патриархатов с Константинопольским престолом, Портой и Россией в Новое время. Они явились следствием нарастания центробежных про-

цессов в православных общинах, обусловленных социально-экономическими и этноконфессиональными проблемами внутри османского общества, а также политическими перипетиями в отношениях между Петербургом и Стамбулом.

Антиохийский и Иерусалимский патриархаты, несмотря на принадлежность к единому православному миллету, существенно отличались от Константинопольской церкви. Главным образом это было связано с этноконфессиональной особенностью сиропалестинских диоцезов, в которых духовенство было представлено преимущественно греками, а паства – арабами, составлявшими подавляющее большинство местного населения⁴.

Обращение к анализу процессов, протекавших внутри православных общин сиро-палестинских провинций Османской империи, важно для преодоления преувеличенных представлений о постоянном притеснении немусульманского меньшинства.

Некоторые процессы, развивавшиеся внутри Антиохийской и Иерусалимской церквей в исследуемый период, продолжают и поныне. Особенно это касается Иерусалимского патриархата, где вот уже более ста лет сохраняются напряженность между греческим клиром и арабской паствой, а также непростые отношения между патриархом и греческими монахами Святогробского братства⁵, всегда готовыми низложить «отца и пастыря своего», как это случилось в 2005 г. Этот инцидент, представляющий собой очеред-

ную попытку греческого духовенства свергнуть своих патриархов (по примеру 1872, 1875, 1908–1909, 1918–1920 гг.), вновь показал, что церковные каноны могут быть принесены в жертву политическим интересам.

Книга охватывает важный период османского владычества в Сирии и Палестине с начала 1830-х до начала 1920-х гг., что обусловлено рядом обстоятельств. Нижняя хронологическая рамка исследования соответствует началу активизации российского присутствия на православном Востоке в результате побед русского оружия в 1829 г. (Адрианопольский мир). В основу этого курса были положены решения Особого тайного комитета по восточным делам, который, рассмотрев два подхода к Османской империи («расчленение» или «сохранение»), высказался в пользу второго. Процесс начала энергичного решения Россией Восточного вопроса совпал с оккупацией Сирии и Палестины египетскими войсками Мухаммада Али и Ибрахим-паши в 1831 г., проводившими на занятой территории политику религиозной терпимости, а также жесткий курс, направленный на ограничение властных прерогатив местных арабо-мусульманских кланов. Политика новых властей подталкивала римско-католическое, армянское и униатское духовенство к активизации требований к египетским властям о предоставлении большего объема прав и привилегий за счет православных. После изгнания египтян и восстановления османской администрации в Билад аш-Шаме Порта приступила к широко-

масштабным реформам Танзимата (1839–1876 гг.), а европейские державы стали энергично вмешиваться в этноконфессиональные отношения в сиро-палестинских диоцезах. Миссионеры западных держав усилили прозелитическую активность среди православных арабов, поощряя их переход в униатство, католичество или протестантизм. Не получив эффективной помощи от Константинопольского патриарха, предстоятели сначала Иерусалимского (1832 г.), затем и Антиохийского (1837 г.) престолов стали официально и регулярно обращаться к российскому императорскому двору как за политической, так и за материальной помощью.

После заключения в 1833 г. Ункяр-Искелесийского договора с Портой Петербург через свою дипломатическую миссию в Константинополе стал проводить более энергичную политику в Сирии и Палестине путем усиления сначала консульского, а затем и духовного присутствия. Активное проникновение России на православный Арабский Восток в рамках восточной политики способствовало формированию в российском обществе более объективного представления о положении Антиохийского и Иерусалимского патриархатов, а также местного православного населения.

Верхний хронологический рубеж исследования определен концом второго десятилетия XX столетия, в котором принципиально важным для нас является промежуток 1914–1917 гг. В 1914 г. после объявления Портой войны России и разрыва дипломатических отношений русское консульское

и духовное присутствие на территории Османской империи было свернуто. Это означало и прекращение всех официальных связей с Антиохийским и Иерусалимским патриархатами, а также остальными османо-христианскими субъектами рум милleti. Еще один «маркер» верхней хронологической рамки – 1918 г., когда завершающая фаза распада Османской империи практически совпала с крушением Российской империи. В 1920 г. на смену османскому правлению в Билад аш-Шаме пришли французско-английские колониальные власти, получившие от Лиги Наций мандаты на управление осколками Османской империи, в том числе Сирией, Ливаном и Палестиной. Надеждам православно-арабского населения на помощь России не суждено было сбыться.

Цель книги состоит в исследовании истории православных общин Антиохийского и Иерусалимского патриархатов в контексте развития взаимоотношений Российской и Османской империй. Она предполагает решение ряда конкретных задач:

- 1) показать динамику развития сиро-палестинских православных общин во второй трети XIX – начале XX века в демографическом отношении;
- 2) выявить причины ослабления влияния Вселенского патриархата и его церковно-административного аппарата на Сирийский и Палестинский патриархаты;
- 3) воспроизвести и проанализировать изменения в струк-

туре и составе патриархий (управлений делами) Антиохийского и Иерусалимского патриархатов;

4) рассмотреть проблему отношений Порты и православных иерархов рум милleti в целом и Антиохийской и Иерусалимской церквей в частности, а также показать зависимость этих связей от состояния политических контактов между Стамбулом и Петербургом, Петербургом и Афинами;

5) проследить эволюцию и специфику взаимоотношений между греческим духовенством и арабской паствой в Антиохийском и Иерусалимском патриархатах;

6) рассмотреть основные векторы внешней политики Российской империи на православном Востоке с учетом изменения характера взаимоотношений Петербурга со Стамбулом.

Автор не претендует на исчерпывающий анализ всей совокупности проблем, связанных с темой книги. Подобная задача едва ли выполнима в рамках одного исследования. Целый ряд значимых сфер жизни османского общества (например, социально-экономическое развитие сиро-палестинских провинций) рассматривается в работе лишь в общих чертах. Вне рамок монографии оставлена также история проникновения в Машрик католических, протестантских и православных религиозных миссий из Европы, а также вопросы взаимоотношений православных христиан Большой Сирии со своими единоверцами на Балканах, в Египте и за пределами Османской империи. Лишь пунктирно отмечены проблемы религиозных расколов в Сирии и образования там греко-ка-

толических (униатских) общин.

Предлагаемая вниманию читателя работа представляет собой первое в современной отечественной историографии комплексное исследование истории взаимоотношений Антиохийского и Иерусалимского патриархатов с Российской империей и другими патриархатами рум миллети в указанный период. Значительное место здесь уделяется связям сиропалестинских диоцезов с Портой, а также европейскими державами. В исследовании рассматривается малоизученный комплекс проблем, касающихся церковной патриаршей власти, иерархии Грековосточной церкви и ее зависимости от султанского правительства. Книга написана на базе османских, русских и западных архивных материалов и источников, большая часть которых впервые вводится в научный оборот⁶.

Обращение автора к проблематике взаимодействия османоправославных патриархатов рум миллети с Российской империей потребовало тщательной проработки методологических оснований ее изучения. При их определении значительную помощь автору оказали труды отечественных историков арабистов и тюркологов. Содержащиеся в их исследованиях обобщающие положения и конкретные оценки, относящиеся к ближневосточным провинциям Османской империи, послужили важным ориентиром при рассмотрении социально-экономических, политических, культурных и религиозных реалий Сирии, Ливана и Палестины.

Выносимый на суд читателей труд – плод одиннадцатилетней службы автора в странах Ближнего Востока и Северной Африки в качестве драгомана-переводчика (1985–1986 гг.), затем советского и российского дипломата (1988–1992, 1994–1999 гг.), занимавшегося не только внешнеполитическими перипетиями ближневосточного урегулирования и палестино-израильского переговорного процесса, но и поддержанием постоянных рабочих контактов с иерархами Иерусалимской православной церкви – «Матери всех Церквей» – и иерусалимским исламским духовенством Израиля и Палестины. Работа в Центральном аппарате МИД России (Департамент Ближнего Востока и Северной Африки), знакомство с Архивами внешней политики Российской империи (1999–2004 гг.) усилили интерес к теме русского присутствия в сиро-палестинских провинциях Османской империи в Новое время, побудив автора вернуться в 1999 году в *Alma Mater*— на родную кафедру истории Ближнего и Среднего Востока МГУ им. М.В. Ломоносова, чтобы определить и сформулировать предмет будущего научного исследования.

Последующая работа в аппарате Совета Федерации на уровне международных связей, а также по подготовке парламентской делегации Федерального собрания к участию в сессиях

Парламентской ассамблеи Совета Европы (ПАСЕ) продолжила контакты автора с Ближнем Востоком.

Переход на работу в Фонд Андрея Первозванного и Центр национальной славы на международном направлении открыл новые горизонты изучения выбранной темы и дал возможность посещать в рамках подготовки программ исторические места, так или иначе связанные с описываемыми в монографии событиями: Иерусалим, Дамаск, Бейрут, Стамбул (Константинополь) и Другие, а также уникальную возможность лично беседовать с представителями Поместных православных церквей по теме настоящего исследования. В качестве подтверждения важности личного общения можно привести, например, случайную беседу с арабским православным священником в Вифлеемском храме Рождества Христова в конце 90-х годов минувшего столетия. Указывая на Серебряную звезду на алтаре Вертепа Воплощения, он поведал автору, что, по преданию старцев, «отсюда началась Крымская война» и что «в архивах царского МИД наверняка должны быть более точные сведения на этот счет». Последующие поиски соответствующих документов в АВПРИ МИД РФ подтвердили правоту вифлеемского предания.

Автор выражает глубокую благодарность заведующему кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки имени М.В. Ломоносова М.С. Мейеру за помощь при подготовке данного издания. Слов благодарности и признательности заслуживает добрый друг

и наставник С.А. Кириллина, ценой невероятных усилий подвигнувшая автора на выбор темы и затворничество в архивах внешней политики Российской империи (АВПРИ) МИД РФ. Без ее упорства и долготерпения данная монография вряд ли могла появиться на свет. Особые слова признательности адресованы сотрудникам кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Д.Р. Жантиеву, Т.Ю. Кобищанову, Т.А. Коняшкиной, В.В. Орлову и К.А. Панченко, чьи полезные советы и критические замечания помогли автору при подготовке настоящего издания. Глубокую признательность автор выражает И.М. Смилянкой и Ю.Н. Емельянову, всегда готовым оказать неоценимую помощь словом и делом. Автор также выражает благодарность Е.И. Зеленеу за его бесценные советы. Появление этого труда было бы немислимо без благорасположенного отношения П.В. Стегния, открывшего «лабиринты» фондов АВПРИ МИД РФ, разобраться в которых помогла Н.В. Бородина, вложившая в ладонь исследователя спасительную «нить Ариадны». Огромное им спасибо! Чрезвычайно важной и полезной была архипастырская помощь члена Святогробского братства и Священного синода Иерусалимской церкви митрополита Кипрского Тимофея (Маргаритиса) и представителя Антиохийского патриархата в Москве архиепископа Филиппопольского Нифона (Сайкали), чьи советы придали работе больше объективности и восточного колорита. Еще хотелось бы выразить глубокую признательность всем, участвовавшим в

подготовке монографии к печати. Искренняя благодарность Линн (Елене Владимировне) Виссон, переводчику-синхронисту ООН, оказавшей помощь в переводе Summary на английский язык.

Особо следует отметить инициативную роль любимой жены и преданного спутника жизни Таиры Низамиевны Шихзамановой, без заботы, внимания и поддержки которой автор едва ли смог бы сеть за написание сей монографии и других научных работ.

Примечания

¹ Понятие «православный Восток» применительно к XIX в. охватывает канонические территории Константинопольского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского патриархатов и географически включает в себя такие современные государства, как Турция, Греция, Сербия, Черногория, Македония, Албания, Молдавия, Румыния, Болгария, Сирия, Ливан, Иордания, Израиль, Палестина и Египет.

² *Цезарепанизм* – христианская теократия в Восточной Римской (Византийской) империи, в которой церковь занимала подчиненное положение по отношению к государству, где император-василевс (цезарь) выступал главой церкви и государства, олицетворяя тем самым «симфонию власти». В более широком толковании обозначает использование госу-

дарством церкви в качестве политического инструмента, а священнослужителей как государственных чиновников. На латинском Западе слияние церкви и государства привело к диаметрально противоположному феномену – *papaцезаризму*, при котором политическая и общественная власть папы первенствовала над императорской.

³ Большая (или Великая) Сирия охватывала территории современных государств – Сирии, Ливана, Иордании, Израиля и Палестины.

⁴ Александрийский патриархат имел крайне малочисленную паству из греков и арабов.

⁵ Братство Святого Гроба Господня [*agiotafitiki adelfotis*] – иноческая организация при Святом Гробе Господнем, управляющая делами Иерусалимской церкви. Со второй половины XVI в. в эту организацию принимались только этнические греки.

⁶ Российские архивные материалы за период с 1830-х гг. по 1860 г. являются чуть ли не единственным источником информации об истории этой церкви, поскольку в 1860 г. в результате уничтожения патриаршей резиденции в Дамаске полностью сгорела библиотека патриархии со всеми церковными и архивными документами.

Глава I

Источники и историография

Главный корпус Источниковой базы данного исследования составили материалы Архива внешней политики Российской империи Министерства иностранных дел Российской Федерации (АВПРИ МИД РФ): 1) утверждавшиеся императором доклады управляющего МИД о состоянии Антиохийской и Иерусалимской церквей; 2) исторические справки и записки, подготовленные Азиатским департаментом МИД; 3) официальная переписка управляющего МИД с обер-прокурором Святейшего Правительствующего синода; 4) депеши главы внешнеполитического ведомства к управляющим императорской миссией в Константинополе; 5) депеши управляющих константинопольской миссией (с 1867 г. – посольством) к управляющему МИД; 6) депеши и отношения константинопольского министра-резидента к консулу (с декабря 1843 г. – генконсулу) в Сирии и Палестине; 7) донесения генконсула управляющим миссией в Константинополе; 8) письменные обращения православных патриархов к императору и Правительствующему Синоду; 9) переписка управляющих императорской миссией в Константинополе с товарищем (заместителем) министра и переписка генконсула в Бейруте с директором Азиатского департамента МИД и др.

Петербург официально поддерживал и развивал свои отношения с Антиохийским и Иерусалимским патриархатами через российское дипломатическое представительство в османской столице. Полученная с мест информация стекалась туда из Александрии, Бейрута, Иерусалима и Дамаска, затем она копировалась для архива миссии, анализировалась и направлялась из Константинополя в Петербург¹.

Весьма богатым в информационном плане архивным источником явился фонд № 180 «Посольство в Константинополе». В его описях 517/1 (1800–1853) (до Крымской войны) и 517/2 (1856–1914) хранятся материалы, поступившие из Царьграда в период с 1800 по 1914 г.: депеши, отношения, политические и консульские донесения, расписки, финансовые отчеты и т. д. В этом фонде собрана большая часть донесений первого российского генконсула в Бейруте К.М. Базили² в константинопольскую миссию за пятнадцатилетний срок его пребывания в Большой Сирии. В них содержится ценнейшая информация по всем интересовавшим Дворцовую площадь³ вопросам. На многих направляемых К.М. Базили документах стоял гриф секретности в силу конфиденциального и деликатного характера содержащейся в них информации. В этих донесениях, как правило, российский генеральный консул освещал различные аспекты взаимоотношений Антиохийского и Иерусалимского патриархатов с Петербургом, Стамбулом, османскими властями на местах, а

также между самими православными патриархатами. В них можно также познакомиться с оценками Василия межконфессиональных отношений на Ближнем Востоке, основанными на его богатом служебном опыте. Примечательно, что, если в донесениях российского генконсула сообщалось о проблеме греко-арабских отношений внутри Иерусалимского патриархата, то в книге «Сирия и Палестина» (о которой речь пойдет ниже) этнический грек Василий предпочитает не затрагивать эту тему.

Согласно правилам дипломатической переписки, когда управляющий императорской миссией в Константинополе считал нужным подкрепить свои оценки мнением подчиненных ему консулов, он прилагал их донесения к своим депешам, которые по прибытии в Петербург оперативно переписывались в канцелярии МИД и представлялись «на усмотрение» министра для последующего высочайшего доклада императору. В этом случае копии с донесений и депеш после ознакомления с ними «Высшего начальства» поступали сначала в «Секретный архив», а затем (после присвоения номера и названия) – в фонд 161 «СПб. Главный Архив» (СПб. ГА), описи №№ 233, 46, 781, 181/1, 181/2. Копии с депеш от вице-канцлера графа Нессельроде⁴ в адрес управляющих миссией, в том числе в Константинополе, помещались в секретный фонд «Канцелярия МИД», оп. 470.

Практически в одно и то же время в архиве МИД были заведены отдельные дела об Иерусалимском и Антиохий-

ском патриархатах. В первом случае – в 1836 г. под названием «О Греко-армянском конфликте по вопросу о Святых Местах. Обращение Патриарха Иерусалимского Афанасия к Николаю [императору всероссийскому]» (ф. Посольство в Константинополе, оп. 517/1, 1836, д. 3541). Во втором – от 1837 г. «Положение Антиохийской Церкви» (ф. 161 «Политотдел Глав. Архив», оп. 233, 1837, д. 2–3) с грифом «Дело, подлежащее хранению на вечныя времена». С этого времени Азиатский департамент МИД стал отдельно вести документацию, связанную с Антиохийским и Иерусалимским патриархатами. После окончания Крымской войны архивы МИД подверглись более тщательной классификации. Наряду с упомянутой описью 517/2 фонда «Посольство в Константинополе» большой объем материалов поступал в фонд № 151 «Политархив», оп. 482.

Среди архивных документов, активно использованных в настоящем исследовании, следует, прежде всего, упомянуть тексты инструкций (общих и секретных), данных МИД и управляющими цареградской миссией консулам (с 1891 г. – генконсулам) в Иерусалиме. В них содержались задачи, сформулированные перед российской дипломатией императорским правительством. В фонде № 151 хранятся депеши, телеграммы, послания, донесения, отчеты о беседах русских послов с султанами, великими визирями и прочими сановниками Порты, патриархами, митрополитами и другими иерархами Восточно-православной церкви, аналитические справ-

ки и записки о ситуации в Антиохийском и Иерусалимском патриархатах, а также сведения о суммах полученной ими материальной помощи.

В АВПРИ хранятся также ценнейшие материалы, связанные с формулированием внешнеполитического курса России в отношении Османской империи. Существовавшая в МИД система грифования значительной части материалов делала многие документы труднодоступными даже для министерского руководства. Доступ к этим некогда засекреченным архивным материалам и их анализ позволяет понять в том числе, насколько приоритетными и в то же время деликатными являлись для России церковные дела при выработке и продвижении внешнеполитического курса, в частности, при решении стратегического для нее Восточного вопроса. Кроме того, дипломатическая корреспонденция включает в себя детальную информацию о перипетиях во взаимоотношениях российской дипломатии с греческим и арабским духовенством ближневосточных патриархатов.

В архивах собрана секретная переписка российских государственных институтов по вопросу о положении православных общин в Сирии и Палестине. Содержащаяся в дипломатических донесениях информация способствует раскрытию неизвестных страниц истории исследуемых церквей. Знакомство с ней дает исследователю уникальную возможность не только погрузиться в атмосферу того времени, но и понять мотивы, побуждавшие православное духовенство

и его арабо-христианскую паству искать покровительства и защиты у российских консульских агентов в Сирии и Палестине.

В монографии были использованы хранящиеся в АВПРИ османские источники, а именно: копии и переводы различных документов Порты – султанских указов (*фирманов*), «охранных грамот» (*берамов*), лицензий на строительство (*нишанов*) и др. Знакомство с ними, в частности, позволяет проследить, как формировалась и трансформировалась позиция Стамбула в отношении такой острой проблемы, как вопрос о Святых местах Палестины.

Среди архивных материалов выделяются переводы грекоязычных источников, связанных с жизнью исследуемых патриархов. К ним относятся официальные послания (в переводе с греческого на русский) восточных первоиерархов, в частности патриарха Иерусалимского Поликарпа императорскому посланнику в Константинополе барону Г.А. Строгонову⁵ в 1817 г., а также ряд грамот патриархов Иерусалимского Афанасия и Антиохийского Мефодия в 1837 г. (одно из них было написано совместно с патриархом Александрийским) на имя императора Николая I и Святейшего Правительствующего синода (1, л. И; 2, л. 15—16об; 3, л. 22; 4, л. 31—31об; 5, л. 41; 137, л. 4—7об; 140, л. 11—12; 141, л. 13—18об; 184, л. 686—690). В них греческие первоиерархи, помимо настоятельных просьб оказать им политическую, материальную и моральную поддержку, описывают удруча-

ющее положение своих церквей в условиях обострения межцерковных противоречий в Святой земле и усиления инославной пропаганды в Сирии и Палестине при попустительстве, а порой и прямом вмешательстве османских властей. В посланиях патриарха Мефодия дается подробная справка об истории противоборства Антиохийской православной церкви с греко-католической общиной, вышедшей из-под юрисдикции Антиохийского патриарха.

Грамоты восточных патриархов с записками о положении их диоцезов не только проливают свет на важные аспекты внутрицерковной жизни православного миллета, но и служат важным источником по внешней политике его четырех патриархатов в сношениях с Российской империей и ее государственными институтами – МИД и Святейшим синодом.

Еще одним важным архивным документом является «уложение» (устав, «конституция») Иерусалимской церкви 1875 г. (430, л. 237—241об). Знакомство с этим источником позволяет определить основные отличия устройства и управления «Палестинской» церкви от «Сирийского» патриархата, на который Порты продолжала распространять положения устава Константинопольской церкви вплоть до окончания османского владычества в Сирии и Ливане.

При написании настоящей работы автор привлек из фонда Политического архива АВПРИ малоизвестные донесения российского генерального консула в Бейруте Константина Дмитриевича Петковича (1870–1896 гг.; † 1897 г.)⁶. Дей-

ствительный статский советник К.Д. Петкович в рапортах послу в Константинополе И.А. Зиновьеву подробно сообщал о состоянии Антиохийского патриархата и развитии отношений между арабской паствой и греческим духовенством. С донесениями Петковича знакомились министр иностранных дел, обер-прокурор, а император Александр III оставлял на них собственноручные пометы о просмотре (318, л. 15). Значительную ценность представляет принадлежащая перу Петковича подборка архивных документов по делу о «Выборах Антиохийского патриарха в 1891 г.».

Имя Георгия (Юрия) Сергеевича Фонвизина мало кому было известно вне стен Министерства иностранных дел Российской империи. Скупые сведения об этом человеке можно почерпнуть лишь в АВПРИ, из которых явствует, что с 1908 г. Г.С. Фонвизин служил агентом вице-консульства в Яффе в чине коллежского асессора. Он явился очевидцем эскалации противоборства между православными арабами и греческим духовенством Иерусалимской православной церкви после младотурецкой революции 1908 г. и поддерживал тесные контакты с лидерами православной общины в Палестине, в частности с Халилем ас-Сакакини⁷. Фонвизин был ведущим экспертом по восточному христианству в МИД и в начале Первой мировой войны Фонвизин написал две объемные секретные информационно-аналитические записки «О Святой Земле» (Петроград, 18 марта 1915) и «О Вселенской Патриархии» (Петроград, 6 октября 1916) (374,

л. 2—15об; 375, л. 1—37). В них автор дает анализ политической и этноконфессиональной ситуации в Святой земле накануне войны. Фонвизин, в развитие «Греческого проекта» Екатерины II, предлагает свое видение разрешения Восточного вопроса для России после прогнозируемого Антантой поражения Османской империи, а также пытается определить дальнейшую судьбу Константинопольского патриархата после того, как «град Константинов» будет занят русскими войсками. Хотя предложенные Г.С. Фонвизиным проекты так и остались не востребованными, тем не менее они дают четкое представление о том, насколько далеко простирались внешнеполитические замыслы Петрограда на босфородарданелльском направлении.

Серьезным подспорьем при написании настоящего исследования стали опубликованные сочинения зарубежных и отечественных авторов XIX века, посетивших Арабский Восток. Среди них – немец У Зеетцен (1802–1809 гг.), швейцарец Дж. Буркхардт (1810–1812 гг.), британец Дж. Бэкингам и другие. Изданная в Париже в 1835 г. книга французского путешественника Альфонса де Ламартана «Путешествие на Восток», хоть и была широко известна в российских МИДовских и литературных кругах, однако не пользовалась доверием, в особенности у тех читателей, которые побывали на христианском Востоке. Гораздо популярнее был двухтомник другого французского автора – Ф.-К. Шасбефа (псевдоним Вольней) – под заглавием «Путешествие в Сирию и Египет,

состоявшееся в 1783, 1784 и 1785 годах» (Париж, 1787). Сочинение выдержало ряд переизданий во Франции, а в конце XVIII века было издано в Москве. Следует также назвать работу французского историка и публициста Абдолонима Убичини (1818–1884), который издал книгу в двух частях под заглавием «Письма о Турции» (Париж, 1847, 1853–1854). Данный труд стал результатом его пребывания в Османской империи во 2-й половине 1840-х гг. в разгар развития реформ Танзимата. Сочинение было замечено в Европе и было издано в 1856 г. в Лондоне в английском переводе. Оно представляет собой полезный источник для исследования Османской империи середины XIX столетия.

Активизация ближневосточной политики Российской империи после заключения с Портой Адрианопольского мирного трактата 1829 г. требовала наличия у нее объективных сведений об Арабском Востоке (Леванте). Ранее сотрудники российского МИД и Синода активно использовали работы, справочники, путеводители и дневники западноевропейских путешественников-ориенталистов в качестве основного справочного материала. Свою лепту в развитие отечественного палестиноведения, в частности изучения Иерусалимской церкви, внес будущий министр юстиции, действительный статский советник Д.В. Дашков⁸, командированный из Константинополя в Иерусалим со специальной миссией (1820–1821 гг.) вместе с художником М.Н. Воробьевым. Подготовленный им в 1820 г. отчет для императорской мис-

сии в Константинополе и инструкции для первого вице-консула в Яффе активно использовались российскими консульскими агентами в Сирии и Палестине в 30—40-е гг. XIX столетия. Записка статс-секретаря Д.В. Дашкова «Обозрение главнейших сношений России с Турциею и начал, на коих должны быть установлены на будущее время» от 1828 г., положенная в основу формирования ближневосточной политики Российской империи после русско-турецкой войны 1828—1829 гг., оказала существенную помощь в уяснении процесса формирования целей и задач внешней политики Петербурга в отношении Стамбула.

Важными источниками информации при написании книги послужили труды и других отечественных авторов – современников описываемых событий. Не имевшие востоковедческого образования российские «пионеры» православного Востока благодаря своим трудам заложили основы отечественного востоковедения, столь необходимого Российской империи для успешного решения Восточного вопроса. К числу известных палестиноведов следует отнести Андрея Николаевича Муравьева (1806–1874). Сдав экзамен в Московском университете на получение чина, А.Н. Муравьев был определен в Коллегию иностранных дел и приписан к дипломатической канцелярии главнокомандующего Второй армии до окончания русско-турецкой войны 1828–1829 гг. После своего паломничества в Палестину он написал книгу «Путешествие ко Святым местам в 1830 году» (СПб., 1832),

которая выдержала десять изданий и была переведена на ряд европейских языков (609, ч. 1, с. 266). По отзывам современников, из всех книг Муравьева именно это его произведение считалось наиболее интересным и захватывающим. Известно, что с рукописью «Путешествия» знакомились такие искушенные в русской литературе и богословии люди, как В.А. Жуковский и митрополит московский святитель Филарет (Дроздов), которые внесли в текст значительную стилистическую и смысловую правку. Помогал автору и востоковед О.И. Сенковский⁹ в том, что касалось истории, традиций и обычаев православного Востока (там же, ч. 1, с. 266). Представляют интерес и «Письма с Востока в 1849—50 годах» А.Н. Муравьева, опубликованные им в Петербурге в 1851 г. В сочинении, написанном в форме «писем издалека» или путевого дневника, автор повествует о своем паломническом путешествии по христианскому Востоку в 1849–1850 гг.

Не менее известным путешественником в Святую землю стал будущий сенатор и министр просвещения Авраам Сергеевич Норов (1795–1869). В 1834–1836 гг. Норов совершил свое первое путешествие в Малую Азию, Палестину и Иерусалим, в 1834–1835 гг. – в Египет и Нубию, в 1860 г. он вновь посетил Палестину. Литературный талант, эрудиция и научная обстоятельность определили успех написанного им в 1835 г. сочинения под названием «Путешествие по Святой земле в 1835 году» в двух частях, выдержавшее три издания (СПб., 1838, 1844, 1854). В 2006 г. издательство «Индрик»

выпустило в свет в одном томе одноименную книгу А.С. Норова. В этой работе автор, опираясь на сведения греческого духовенства Иерусалимской церкви, дал детальное описание Святых мест Палестины. Примечательно, что при разрешении споров вокруг Святых мест с армянами и католиками-францисканцами греческое духовенство пыталось сослаться на фрагменты из «Путешествия» А.С. Норова как на подтверждение своего преимущественного права на ту или иную спорную святыню. Курьез заключался в том, что значительную долю информации по истории святоместного вопроса русский автор черпал в ходе своего путешествия от самих же святогробцев.

В ряду российских ориенталистов, которых академик И.Ю. Крачковский относил к представителям «неакадемического востоковедения», видное место принадлежит упомянутому ранее Константину Михайловичу Базили (1809–1884) (637, с. 5). Он родился в Константинополе в зажиточной семье албанских греков, представители которой активно участвовали в антиосманском национально-освободительном движении. После греческого восстания 1821 г. семья Базили была тайно вывезена при содействии русского посланника при Порте барона Строгонова из Константинополя в Малороссию. В 1822 г. К.М. Базили в числе семи греков-беженцев был принят пансионером графа Г.А. Кушелева-Безбородко в Нежинскую гимназию высших наук и тамошний лицей, откуда в 1827 г. он перешел в Ришельевский

лицей в Одессе. Уже с гимназической скамьи Базили проявлял повышенный интерес к истории Древнего мира и православного Востока. В 1834 г. Н.В. Гоголь, однокашник Базили по Нежинской гимназии, ввел своего друга в петербургское литературное общество. Имя этого молодого «русского грека» стало известно широкому кругу читателей благодаря выходу в свет на протяжении трех лет (в 1834, 1835 и 1836 гг.) по одному сочинению. О.И. Сенковский высоко отозвался о первой книге К.М. Базили «Архипелаг и Греция в 1830 и 1831 годах», признав ее лучшим литературным произведением 1834 года (там же, с. 9). Последующие работы Базили – «Очерки Константинополя» (1835 г.) и «Босфор и новые очерки Константинополя» (1836 г.) были встречены благожелательно Николаем I, который в 1837 г. пожаловал К.М. Базили бриллиантовый перстень. Это обстоятельство сыграло впоследствии решающую роль в судьбе сочинителя, когда в 1838 г. его кандидатура была предложена императору вице-канцлером К.В. Нессельроде на освободившуюся должность российского консула в Сирии¹⁰.

Три ранние работы К.М. Базили свидетельствовали о большой эрудиции автора и глубоком знании реалий Востока. Тем не менее по своему жанру их скорее можно было причислить к произведениям беллетристики, нежели научной литературы. Пятнадцать лет службы в должности консула, затем генерального консула в Бейруте позволили Базили создать труд, обогативший российскую ориенталистику цен-

ными сведениями о положении дел в Антиохийском и Иерусалимском патриархатах Великой Сирии. Его «Опыт духовной статистики Сирии и Палестины», переименованный затем в «Статистические заметки о племенах Сирийских и о духовном их управлении», содержал подробные сведения об этноконфессиональном составе населения Великой Сирии и характеристики основных религиозных общин. «Духовная статистика» также получила высокую оценку Николая I и К.В. Нессельроде. Она была включена автором в качестве приложения к опубликованному после ухода в отставку с дипломатической службы в начале 60-х гг. XIX века сочинению «Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях». Книга выдержала в XIX – начале XX века три издания (Одесса, 1862; СПб., 1875; Одесса, 1918 – в переводе на немецкий язык).

В 1962 г. отечественный историк И.М. Смилянская подготовила к переизданию сочинение К.М. Базили «Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях», которое, правда, было издано без приложений. В 2007 г. сочинение К.М. Базили увидело свет в своей первоизданной дореволюционной версии.

Внимание к работам К.М. Базили не ослабело и в конце XX столетия. Его знаменитое сочинение было переведено в 1988 г. в Бейруте с русского на арабский язык Юсри Джабером. В 2001 г. ливанский историк Карам Ризк опубликовал в парижском журнале «Общество и власть на Ближнем

и Среднем Востоке» донесение консула Базили (672, т.1, с. 173–189). В документе дается анализ драматического периода друзско-маронитской войны в Горном Ливане в 1841 г. Переданный Базили своему австрийскому коллеге (как это было принято тогда для поддержания доверительных контактов) консульский рапорт был переправлен в австрийский МИД, в архивах которого его и обнаружил ливанский профессор.

В изданных в 2005 и 2007 гг. 103-м и 105-м выпусках Православного Палестинского Сборника Императорского Православного Палестинского Общества (ИППО) опубликована личная переписка А.Н. Муравьева с К.М. Базили (1839–1852 гг.), святогробским архиепископом Иерофеем Фаворским (1833–1848 гг.), а также переписка Иерусалимского патриарха Афанасия с Всероссийским синодом и российским посланником в Константинополе. Эти документы проливают свет на характер и развитие финансовых и политических связей Петербурга с Иерусалимским патриархатом в первой половине XIX века.

Важным источником по истории Антиохийского и Иерусалимского патриархатов стал дневник начальника Русской духовной миссии (РДМ) в Иерусалиме (1847–1854 гг.) архимандрита (позднее – епископа) Порфирия (Успенского) (1804–1885)¹¹. Этот труд под названием «Книга бытия моего» был издан в Петербурге в восьми томах в конце XIX века уже после смерти владыки (СПб., 1894–1900). В нем отец

Порфирий описал удручающее состояние православия в Сирии и Палестине в середине 1840-х – начале 1850-х гг. В отличие от А.Н. Муравьева и К.М. Базили, Порфирий (Успенский) подметил напряженность в отношениях между местными православными арабами и пришлыми греками, пополнявшими ряды монашеского ордена Святогробского братства и синода Иерусалимской церкви. До него никто из исследователей не уделял столь пристального внимания этой деликатной теме и не подвергал столь резкой критике греческое духовенство за его пренебрежительное отношение к своей арабской пастве.

Критика отца Порфирия в его дневнике в адрес греческого духовенства так убедительна и жестка, что даже в Новейшее время святогробцы считают его вместе с еще одним начальником РДМ Антонином (Капустиным) (1865—† 1894 гг.) чуть ли не большим злом для себя, чем та угроза, которая исходила от римско-католического и протестантского духовенства в отношении православия в Палестине.

Еще один коллега Базили по консульской службе и практическому «неакадемическому востоковедению», Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891), внес заметный вклад в развитие отечественной ориенталистики. Врач по образованию, К.Н. Леонтьев поступил в 1863 г. канцелярским чиновником в Азиатский департамент, а затем продолжил служить секретарем и драгоманом в консульстве на о-ве Кандия (современный Крит). Потом он был назначен драгома-

ном и секретарем консульства в Адрианополе, генконсульства в Белграде, вновь в Адрианополе, а затем в Тульче и, наконец, – консулом в Янине. Рапорты консульского агента Леонтьева, его отчеты и донесения свидетельствуют о широком спектре интересовавших его вопросов. В сообщениях Леонтьева подробно описывалась Османская империя в эпоху Танзимата, сообщалось о настроениях мусульманского и христианского населения, о его социально-экономическом положении (603, с. 32–33, 218–228). Он придавал особое значение характеру взаимоотношений местной османской администрации с христианским населением и их трансформации в зависимости от изменения политической конъюнктуры в отношениях Порты с Россией и другими европейскими державами. Большое внимание Леонтьев уделял церковно-религиозным вопросам, методам окатоличивания православного населения миссионерами западных держав. Вместе со своим начальником, послом Игнатьевым, Леонтьев внес значительный вклад в усиление русского присутствия на Афоне. Его донесения с нетерпением ожидали и с интересом читали в императорском посольстве на Босфоре и Азиатском департаменте МИД на Дворцовой площади. Видимо, не случайно вышедшая в 2003 г. книга «Леонтьев К.Н. Дипломатические донесения, письма, записки, отчеты (1865–1872 гг.)» была сразу же замечена в Турции, переведена и издана на турецком языке. В 1872 г. Леонтьев оставил дипломатическую службу и вышел в отставку (там же, с.

58). Чудесное исцеление умиравшего от холеры Константина Леонтьева, затем его длительное годовое паломничество на Афон в значительной степени повлияли на последующее его решение принять монашеский постриг под именем Климента.

При написании настоящего исследования автор использовал хронику известного историка-летописца Иерусалимского патриархата первой половины XIX века, настоятеля лавры Св. Саввы Освященного Неофита Кипрского. Она была опубликована в Православном Палестинском Сборнике двумя частями под названиями «Рассказ Неофита Кипрского о находящихся в Иерусалиме христианских вероисповеданиях и о ссорах их между собой по поводу мест поклонения» и «Двадцатилетие или продолжение всего случившегося в Православной Иерусалимской церкви с 1821 до настоящего 1841 года (598, с. 2—119, 121—170). Хроники Неофита Кипрского освещают период от возникновения «Матери всех Церквей» до начала 1840-х гг. При этом главное внимание греческий летописец уделяет проблеме Святых мест Палестины и борьбе греков, армян и францисканцев за обладание ими, а также отношению османских властей к этому вопросу и к православной общине в целом. Данное сочинение, опубликованное в 1901 г., с документальной точностью передает дух непростой межконфессиональной обстановки, сложившейся в Палестине в первой половине XIX века¹².

При написании книги были задействованы арабские ис-

точники. К их числу относится сборник «Базовые документы по новой истории Ливана 1517–1920 гг.» (Бейрут, 1974). Помимо материалов, связанных с военно-политической ситуацией, политикой османских властей, местных сиропливанских элит и европейских держав, в сборнике содержатся документы, касающиеся истории местных христианских общин православного и униатского толка. Эти документы играют важную роль в понимании событий, имевших место в ливанских районах Большой Сирии в рассматриваемый период.

Значительный интерес представляли для нас труды арабских авторов XIX – начала XX столетия. В ряде случаев их оценки местных реалий органично дополняют сведения иностранных консулов, дипломатов, путешественников, включая российских. К этим авторам можно отнести Салима Михаила Шаххаду, написавшего под псевдонимом «шейх Абд аль-Ахад аш-Шафи» брошюру «Экскурс в историю греческого Святогробского братства». Она была издана в 1893 г. в Бейруте, а затем там же переиздана в 1909 г. Изложенная в «Экскурсе» критика в адрес греческого духовенства Иерусалимской церкви была настолько хлесткой, что брошюра сразу же была запрещена святогробской цензурой к чтению и тиражированию среди арабской паствы. Традиционно в своих работах арабские авторы-христиане (православного, униатского и даже протестантского толка) выступали с антигреческих позиций из-за обострившихся в Великой Сирии

во второй половине XIX века распрей между православной арабской паствой и греческим духовенством.

В 1905 г. сирийский автор Наджиб Азури издал в Париже сочинение под названием «Пробуждение арабской нации в Азиатской Турции». Наджиб Азури принадлежал ко второму поколению просветителей эпохи «арабского возрождения» (*ан-нахда аль-арабийя*). Выступая в своей работе с антиосманских позиций от имени «бывшего помощника Иерусалимского губернатора», Азури, католик по вероисповеданию, не скрывал своего негативного отношения к рум миллети арабских провинций и к России как покровительнице восточного православия.

К арабским националистам-публицистам начала XX века также относился известный общественно-политический деятель Палестины Халиль ас-Сакакини (1878–1953)¹³, который активно выступал за «арабизацию» и реформирование Иерусалимской православной церкви. В 1913 г. он издал в Иерусалиме брошюру «Возрождение православия в Палестине». Это сочинение стало логическим продолжением развития идей «арабского ренессанса» в Великой Сирии. Помимо критики святогробских ксенократов автор «ан-Нахды» решительно призвал православных христиан к изгнанию греческих «чужаков», замене всего греческого епископата на арабский и избранию патриарха из числа местных арабов, как это сделали их сирийские единоверцы из Антиохийского патриархата в 1899 г. Брошюра была запрещена Иерусалим-

ским синодом, а ее автор был отлучен от церкви и предан анафеме. В целом вышеназванным арабским авторам при освещении темы арабогреческих взаимоотношений на христианском Востоке был присущ гиперкритический подход к греческому духовенству в ущерб объективности и непредвзятости.

Западным авторам тоже не всегда хватает объективности при исследовании восточного христианства, к которому некоторые из них относятся предубежденно. Следуя примеру своих единоверцев из числа дипломатов и консулов, эти исследователи зачастую исходят из тезиса о больших исторических правах католиков на христианские святыни Палестины по сравнению с местными православными.

В 1850 г. в Париже вышла брошюра Эжена Боре «Вопрос о Святых Местах». Ее автор, ревностный католик-иезуит, посетил Палестину в 1848 г. в составе правительственной французской комиссии для расследования дела о Серебряной звезде, пропавшей из православного алтаря пещеры Вифлеемского храма. В своем труде француз обвинил греческое духовенство в краже звезды, в узурпации прав францисканцев на Святые места, а также подверг критике Россию за покровительство грекам. Боре выдвинул тезис, что Восточно-православная церковь «как отделившаяся от Рима» будто бы утратила права на Святые места еще со времен Константинопольского патриарха Фотия I Великого (858–867, 877–886 гг.) (774, с. 885). В ответном полемическом сочи-

нении выпускник Киевской духовной академии Константинопольский патриарх Константин I (1830–1834 гг., † 1859) опроверг утверждение Э. Боре. К отповеди француза-католика присоединился также А.Н. Муравьев, написав в 1851 г. свой «Ответ г-ну Э. Боре на вопрос о Святых местах», получивший высокую оценку в Фанаре¹⁴. Тем не менее последовавшая бурная реакция французской общественности дала предлог правительству Франции официально поставить перед Портой вопрос о передаче францисканским монахам преимущественных прав на Святые места Палестины. Полвека спустя другой французский исследователь – отставной дипломат Альфонс дАлонзо (служившего атташе генерального консульства Франции в Иерусалиме) – в своей книге «Россия в Палестине» фактически воспроизвел тезис Э. Боре по святоместному вопросу. От Алонзо утверждение Боре, уже в виде «общепризнанного исторического факта», переключалось в работы «История Церкви в Святой Земле» немецкого исследователя Фридриха Хайера (Вифлеем, 1995) и «Российское присутствие в Сирии и Палестине» британского ученого Дерекка Хопвуда (Оксфорд, 1969).

Ценным западным источником послужил двухтомник под названием «Переписка касательно прав и привилегий Латинской и Греческой Церквей в Турции», в котором проливается свет на ближневосточную политику западноевропейской дипломатии в сношениях с Портой и российским правительством (Лондон, 1854). В «Переписке» опублико-

вана большая подборка документов французских и британских консульских агентов (записки, депеши, отчеты и мемуары), переводы фирманов Порты по вопросам, касающимся Иерусалимской церкви и римско-католического духовенства в Иерусалиме накануне Крымской войны. Причиной издания двухтомника в 1854 г. стало стремление Лондона априори обвинить Петербург в агрессивных замыслах против Порты и оправдать намерение Великобритании выступить в «защиту» Османской империи от «угроз русских». С этой целью по указанию королевы Виктории «нужные» для этого материалы были спешно отобраны, опубликованы и представлены на рассмотрение британского парламента с тем, чтобы заручиться его поддержкой для объявления Лондоном и Парижем войны Петербургу, а также создать европейско-османский союз «креста и полумесяца» против России.

Не менее полезными представляются мемуары британского консула в Иерусалиме Джеймса Финна (1845–1863 гг., 1806–1872) «Беспокойные времена, или записи консульских хроник из Иерусалима с 1853 по 1856 г.», отредактированные, составленные и изданные в двух томах его вдовой Элизабет Анн Финн после смерти мужа (Лондон, 1878). В этом сочинении рассказывается о том, что происходило в Святой земле после начала Крымской войны, именно в те годы, когда после разрыва дипломатических отношений между Россией и Портой русское консульское и духовное присутствие в Сирии и Палестине было прервано.

Важным источником по истории Антиохийского и Иерусалимского патриархатов выступают сведения, опубликованные в российской периодике второй половины XIX – начала XX века, поскольку общественность Российской империи живо интересовалось судьбой восточного православия и, в частности, проблемами единоверных церквей в Великой Сирии. Религиозные издания – «Церковные ведомости», «Православное обозрение» – регулярно освещали церковные события на Ближнем Востоке, межконфессиональные отношения и проблемы местных православных общин. Интерес к восточному православию проявляли и светские органы печати – «Journal de St.-Petersbourg», «Санкт-Петербургские ведомости», «Московские ведомости». Однако главным периодическим изданием по теме восточного православия выступает журнал «Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества» (СИППО), который издавался с 1886 по 1916 г.

Определенную помощь в нашей работе оказали материалы, размещенные на Интернет-сайтах, в частности Константинопольского,

Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского и Московского патриархатов. Доступность справочной информации по тематике настоящего исследования серьезно облегчала работу. Вместе с тем следует иметь в виду, что списки патриархов на указанных сайтах не всегда совпадают по годам патриаршества с печатными изданиями XIX–XX ве-

ков. Вывешенные же на официальных сайтах исторические справки греческих патриархатов носят субъективный характер, в особенности в части, которая касается темы покровительства России ближневосточному Восточному православию.

При написании книги привлекалась зарубежная историография, в которой уделяется внимание православию в Великой Сирии. Среди греческих авторов, писавших об истории Иерусалимского патриархата в исследуемый период, следует выделить профессора Афинского университета и влиятельного члена Святогробского братства до 1909 г., архиепископа Афинского и всея Эллады Хризостома I (Пападопулоса). В 1910 г. он издал в Афинах фундаментальный труд «История Иерусалимской Церкви». Его «История», как и у святогробского летописца Неофита Кипрского и русского писателя А.Н. Муравьева, базируется в основном на переложении 12-томного сочинения Иерусалимского патриарха Досифея¹⁵ «История иерусалимских патриархов», написанного им в 1680 г. Для книги Хризостома характерна попытка умалить или проигнорировать роль арабского патриаршества и архиереев-арабов на фоне возвеличивания значения греческих архипастырей в истории Иерусалимского патриархата. Не случайно, он делает особый акцент в своей работе на периоде «реви-зантизации» и «реэллинизации» Иерусалимской церкви, начавшемся сразу после ухода на покой в 1534 г. последнего Иерусалимского патриарха-араба Атал-

лы (Дорофея II) (1506–1534 гг.) и избрания на патриарший престол грека Германа Пелопоннесского (1534–1579). Вместо определения «православный» («рум») Хризостом употреблял слова «греческий» («эллинский»), что вводит читателя в заблуждение относительно того, что именно подразумевал под этим термином автор – этническую или же религиозную принадлежность. Более того, православных арабов он называл «национальными элементами» или «арабизированными греками», против чего решительно выступали местные арабы-христиане. Архиепископ Хризостом делал особый акцент на противоборстве греческого духовенства с армянами и францисканцами за сохранение преимущественных привилегий и прав на управление Святыми местами Палестины, а также подчеркивал огромную роль патриарха Германа в деле возрождения монашеского ордена Святогробского братства с исключительной целью защиты христианских святынь. При этом Хризостом предпочел не развивать тему покровительства России православию, умолчав о ее роли в отстаивании и сохранении статус-кво Святых мест в исследуемый период. Кстати, этот «сбой» в исторической памяти проявляется у греческого духовенства и поныне. Нижний хронологический период книги архиепископа Хризостома ограничен концом XIX столетия, когда на престол Иерусалимской церкви возшел патриарх Дамиан.

Этот недостаток попытался устранить студент Афинского университета, а ныне священник в Ливадии (Украина) Дмит-

рий Гоцкалюк. Он сделал аннотированный перевод сочинения Хризостома с новогреческого на русский язык, сопроводив его краткой исторической справкой по истории «Матери всех церквей», начиная с патриаршества Дамиана (М., 2003).

Более объективными, на наш взгляд, представляются работы ряда арабских авторов, которые использовали не только греческие и арабские, но и иные источники по истории Иерусалимского и Антиохийского патриархатов. В то же время и они не отличались политкорректностью касательно греко-арабских отношений в сиропалестинских диоцезах рум миллети. Для раскрытия проблематики книги значительный интерес представляют труды арабских историографов, которые подвергают критике грекоцентричный взгляд на ближневосточное православие (свойственный большинству греческих авторов). Среди них важно упомянуть «Краткую историю Иерусалимской православной церкви» (Иерусалим, 1925) братьев Шахады и Николы Хури. При ее написании авторы опирались на «Историю Иерусалимских патриархов» патриарха Досифея и «Историю Иерусалимской Церкви» архиепископа Хризостома, султанские фирманы, русские и британские документы. При освещении проблемы грекоарабского противостояния братья Хури безоговорочно стояли на позициях арабо-православных националистов, из-за чего их сочинение подвергалось критике греческим духовенством Иерусалимской церкви. Их труд был переиздан

в 1992 г. в Аммане председателем арабоправославного благотворительного общества «ан-Нахда» Рауфом Саадом Абу Джабером, который дополнил книгу Шахады и Николы Хури справкой по истории развития арабского православия в Палестине и Иордании (с 1924 по 1992 г.). Издание вышло на двух языках – арабском и английском (Амман, 1992 и 2002).

Другой работой, обращающей на себя внимание солидной проработкой исторического материала, является монументальная трехтомная монография известного сирийского историка Асада Рустума «Церковь Божьего Града Великой Антиохии» (Бейрут, 1958; 1988). В ней автор описывает двухтысячелетнюю историю Антиохийской церкви. Временные рамки первого и второго тома охватывают историю Антиохии с 34 по 634 г. и с 634 по 1453 г. соответственно. В третьем томе воспроизводится история Антиохийского патриархата с 1453 по 1928 г. В книге акцентируется внимание на взаимоотношениях Османов с антиохийскими православными христианами и связях антиохийской православной общины с остальными инославными вероисповеданиями. Асад Рустум не обходит своим вниманием проблему развития связей Сирийской церкви с Портой, Россией, Грецией, Константинопольским и Иерусалимским патриархатами¹⁶.

Нами была использована также книга «История Аккарской православной епархии», написанная ливанским исследователем и православным священником отцом Наифом Ибрахимом Истфаном (Джуния, Ливан, 1994). Исследова-

тельской работе приходского священника во многом способствовало его назначение начальником канцелярии Аккарской митрополии Антиохийского престола, что открыло ему доступ к епархиальным архивам. В своей книге отец Наиф, помимо самой истории Аккарской епархии, дает описание отношения местной православной паствы к греческому и арабскому духовенству, взаимоотношений арабской христианской общины с местными мусульманами и униатами. Ливанский исследователь восполняет существенный недостаток информации об обычаях и нравах в приходских общинах, отношении паствы к своему священнику и митрополиту. Подчеркнем, что работы арабских историографов активно использовались нами при разработке событийной стороны исследования.

Западная историография долгое время сохраняла традиции, унаследованные от исследователей Нового времени, которые, будучи в своем большинстве католиками, нередко рассматривали восточных христиан как «схизматиков», с которыми их церкви находились в остром конфликте. Нельзя не согласиться с оценкой британского историка арабского происхождения Азиза Атийи, который подчеркивает неспособность многих западных исследователей преодолеть внутреннее предубеждение против православных христиан Востока, внешним выражением которого было стремление (зачастую даже, видимо, неосознанное) принизить значение восточно-христианских церквей, доказать ошибочность их

вероучения на Востоке (803, с. 241). Зато роль западного христианства, особенно римско-католического духовенства, в «отстаивании» христианских святынь от «неверных сарацин» в ходе крестовых походов часто преподносилась как решающая и в целом позитивная.

Особая неприязнь к греко-православному присутствию в Святой земле прослеживается в книгах Паскаля Бальди «Вопрос о Святых местах, в целом и в частности» (Рим, 1919) и Альберта Рока «Статус-кво в Святых местах» (Иерусалим, 1989). В этих сочинениях они открыто подвергли сомнению легитимность преимущественных прав и привилегий Иерусалимской православной церкви в Палестине и искренне сокрушались по поводу того, что францисканцам так и не удалось «восстановить историческую справедливость» и вернуть себе преимущественные права на все христианские святыни в Святой земле. Так, в ноябре 1918 г. Паскаль Бальди писал: «После семи столетий бесплодных попыток и тщетных надежд Иерусалим, внезапно, неожиданно и промыслительно, оказался спасен; пришло время, чтобы права христиан более не отдавались на усмотрение слабой, поколебимой и продажной турецкой воли; ибо теперь они будут поставлены под *покровительство* цивилизованных наций, которые, участвуя в величайшей в истории войне, торжественно поклялись, что их победа будет вознаграждена во всем мире исправлением древней несправедливости и восстановлением попраных прав. Ведь именно на Святой земле вопию-

щая несправедливость должна быть исправлена, а священные права – восстановлены» (807, с. 3, 4, 181). В отличие от работ этих двух авторов-католиков, сочинение немецкого исследователя Фридриха Хайера «История Церкви в Святой Земле» (Вифлеем, 1995) представляется не столь предвзятым.

Современные западные ученые с большим интересом относятся к той информации, которая содержится в арабских источниках. Теперь они придают особое значение духовным аспектам жизни многоконфессионального восточного общества, нередко приводя его в качестве примера мирного сосуществования разных культур и цивилизаций. Примером объективного подхода к проблеме взаимодействия различных религий стала монография британской исследовательницы Карен Армстронг «История Иерусалима: один город, три вероисповедания» (Глазго, 1996). В своем труде автор (несмотря на свое католическое вероисповедание и принадлежность в прошлом к женскому монашескому ордену¹⁷) отошла от стереотипов, характерных для западных исследователей в отношении иудеев, восточных христиан и мусульман.

При подготовке данного исследования автор неоднократно обращался к сочинению израильского историка Одеда Пери «Христианство в исламскую эпоху в Иерусалиме: Вопрос о Святых местах в раннеосманский период» (Бриль, 2001). Эта монография содержит много важных наблюдений.

ний, касающихся взаимоотношений христианских общин с османскими властями и мусульманскими институтами в Иерусалиме. При подготовке монографии израильский ученый провел серьезную исследовательскую работу в архивах Иерусалимского шариатского суда, в Архиве канцелярии премьер-министра (*Başbakanlık Arşivi*) в Стамбуле. Овед Пери отмечал, что на его запрос о возможности поработать с материалами османской эпохи в патриарших архивах Святогробского, Армянского и Францисканского монастырей, только Иерусалимский патриарх Диодор и обер-секретарь Священного синода митрополит Тимофей предоставили ему доступ в святогробские архивы. Этот факт, который Овед Пери предпочел не комментировать, свидетельствует, на наш взгляд, об опасениях армянского и римско-католического духовенства, что при сравнении имеющихся у трех церквей в Иерусалиме архивных документов права и преимущества Иерусалимского православного патриархата окажутся древнее, а значит, будут выглядеть убедительнее и достовернее.

Сам же Овед Пери в принципе не делал различий между христианскими общинами в османском Иерусалиме в том, что касается их прав на обладание христианскими святынями. Подобный нейтральный подход, по его мнению, способствовал сохранению объективности и непредвзятости ко всем сторонам, вовлеченным в межконфессиональный спор. В результате израильский ученый практически уравнил ар-

мян и католиков в правах и преимуществах с греками при рассмотрении святоместного вопроса.

Большую пользу в понимании проблем, стоявших перед османскими властями в арабских провинциях, оказало сочинение израильского историка Давида Кушнера «Быть губернатором Иерусалима» (Стамбул, 2005). В ней дается описание Иерусалима и Иерусалимского санджака при губернаторе Али Экрем-бее 1906–1908 гг. накануне младотурецкой революции. В прилагаемых к исследованию османских документах содержится не только официальная позиция иерусалимского паши по святоместному вопросу, но и реакция Стамбула на попытки европейских держав (Франции, России, Великобритании, Австрии) покровительствовать местным религиозным общинам.

Интересное описание Иерусалима XIX – начала XX столетия в этноконфессиональном и политическом отношении можно найти у другого израильского исследователя Иешуа Беи-Арие в его двухтомной монографии «Иерусалим в XIX веке» (Иерусалим, 1986). Примечательно, что в ней израильтянин делает многочисленные ссылки на работы российских авторов XIX века – Норова и Базили. Большая часть труда Бен-Арне посвящена жизни иудейской общины (сефардам и ашкенази) в Иерусалиме.

Для более глубокого понимания исследуемого периода османского правления в Великой Сирии важно представлять исторический путь восточного христианства с начала араб-

ских завоеваний, характер и динамику развития исламо-христианских связей доосманского периода. Этой теме была посвящена книга британского ученого Азиза Атии «История восточного христианства», в которой дается характеристика религиозной догматики, культуры и исторических судеб коптов, эфиопов (абиссинцев), маронитов, ассирийцев (несториан) и других представителей нехалкидонских церквей (Индиана, 1968). При этом в работе Азиза Атии отсутствует история Восточно-православных церквей. Ее краткое изложение можно найти в сочинении другого английского исследователя Тимоти Уэйра «Православная церковь» (Лондон, 1963), бывшего протестанта англиканского обряда, который в зрелом возрасте принял православие и монашеский постриг под именем Калистоса, став профессором Оксфордского университета.

Важным источником фактического материала послужили книги и статьи турецких, западноевропейских, американских, израильских и арабских авторов. В течение трех последних десятилетий зарубежная ориенталистика активно накапливала, систематизировала и обрабатывала сведения о социально-экономической, политической и культурной жизни христиан Великой Сирии. Растет число публикаций, посвященных изучению места христианских общин в общественно-политической Османской империи, в них рассматриваются конкретные сюжеты, отражающие роль христианской религии в многоконфессиональном османском обще-

стве. Указанными проблемами занимались Халиль Иналджик, Кемаль Карпат, Эдхем Элден, Суреяя Фаруки, Джастин Маккарти, Филипп Фарг, Брюс Мастерз, Ричард Клогг, Андреа Пачини, Димитри Китсикис, Иешуа Бей-Арие, Мухаммад Муслих и другие.

Заметную роль в изучении восточного православия в Османской империи и, в частности, состояния сиро-палестинских диоцезов рум миллети, играла и продолжает играть отечественная историография. Среди использованных работ следует особо отметить сочинение русского ученого-византиниста А.П. Лебедева (1845–1908). Его капитальная научная монография «История Греко-восточной церкви под властью турок: от падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени», по мнению некоторых исследователей, не имеет аналогов в русской церковно-исторической науке (Кн. 1–2. СПб., 1896, 1906). В частности, в рецензии, напечатанной в известном научном журнале «Византийский временник» в конце XIX века, отмечалось: «Книга профессора Лебедева заслуживает внимания по одному тому, что представляет первый в научной литературе серьезный опыт подобного изучения судьбы Православной Греческой церкви после завоевания Византии турками» (735, кн. I, с. 4). В своем труде, помимо Константинопольской церкви, А.П. Лебедев уделяет внимание остальным трем патриархатам Византийской церкви (Александрийскому, Антиохийскому и Иерусалимскому), затрагивая различные стороны жизни

православного Востока со времен падения Константинополя до начала XX века. Автор осветил также темы взаимоотношений Греко-восточной церкви с Портой, внутренней жизни православного миллета, а также общения Восточно-православной церкви с Западной (католико-протестантской) Европой. Следует согласиться с замечанием А.К. Панченко относительно чрезмерного внимания русского византиниста к Константинопольской церкви по сравнению с остальными патриархатами. Видимо, А.П. Лебедев сделал это преднамеренно, поскольку при Османах Вселенский патриарх получил от султанской власти значительный объем властных прерогатив, превративших его из «первого среди равных» патриархов в этнарха («отца всей православной нации»), наделенного Османами высоким званием *рум миллет бати*. Не случайно русский ученый не раз подчеркивает изменившуюся при Османах иерархию некогда «равных» между собой патриархов, когда стамбульский рум миллет баша как глава православной «нации» воспринимал Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского патриархов чуть ли не как членов своего синода в Фанаре (там же, кн. 1, с. 316, 322–323, 326). С другой стороны, А.П. Лебедев предлагает несколько упрощенный и даже субъективный взгляд на отношение османских властей к рум миллети, в основе которого лежала вражда к Римско-католической церкви и ее представителям. Если для отношений Порты с Восточно-православными патриархатами и католиками в XV–XVIII веках

это было оправдано, то с 1830-х и последующих годов до начала XX века отношения между Стамбулом и православным миллетом принимают несколько иной, более напряженный характер.

Отечественное востоковедение XIX – начала XX века (дореволюционного и советского времени) внесло заметный вклад в изучение Сирии, Ливана и Палестины. Здесь важно упомянуть работы таких маститых ученых, как В.В. Бартольд («Карл Великий и Харун ар-Рашид», «Турция, ислам и христианство», «К вопросу о франко-мусульманских отношениях»), А.Е. Крымский («История новой арабской литературы XIX – начала XX века») и И.Ю. Крачковский («Очерки по истории русской арабистики»), из которых черпались полезные сведения по ряду затрагиваемых в настоящей работе тем исторического, религиозного и культурного свойства.

С конца 1950-х – начала 1960-х гг. отечественное востоковедение вернулось к серьезному исследованию проблем истории Арабского Востока в Новое время. В последние десятилетия появились новые работы российских ученых по истории сиро-палестинского субрегиона Османской империи в XVIII–XIX столетиях. Ведущие российские специалисты обратились к широким обобщениям основных тенденций исторического развития региона. Свидетельством подобной смены «ориентиров» стал выход в свет крупных комплексных монографий, освещающих значительные периоды

истории Османской империи в Новое время. Среди важных работ, в которых анализируются ключевые проблемы арабо-османского общества, выделяются труды М.С. Мейера, Ф.М. Ацамбы, И.М. Смилянской и С. А. Кириллиной.

Обращаясь к тематике восточного православия, следует назвать серию статей К.А. Панченко и его монографию «Османская империя и судьбы православия на Арабском Востоке (XVI – начало XIX в.)» (М., 1998), книги Т.Ю. Кобищанова «Христианские общины в арабоосманском мире (XVII–XIX вв.)» (М., 2003) и Д.Р. Жантиева – «Традиция и модернизация на Арабском Востоке: реформы в сирийских провинциях Османской империи в конце XVIII – начале XX века» (М., 1998). Все эти работы отличаются высокой культурой научного исследования, детальным анализом изучаемого предмета, точностью оценок и выводов. Они затрагивают важные аспекты османской истории, помогая лучше понять бытие христианских общин Нового времени.

Примечания

¹ При разрыве дипломатических отношений после начала очередной русско-турецкой войны архив миссии либо уничтожался, либо со штатом посольства переправлялся в Петербург.

² Первый российский генеральный консул в Сирии и Па-

лестине (с 1839 г. – консул, с 1843 по 1853 г. – генеральный консул). О Базили см. далее.

³ Под «Дворцовой площадью» здесь и далее подразумеваются царская резиденция в Зимнем дворце и МИД, располагавшиеся на Дворцовой площади.

⁴ Карл Васильевич Нессельроде (1780–1862) управлял МИД с 1816 г. в должности вице-канцлера (статс-секретаря) в чине действительного тайного советника. В 1845 г. ему был пожалован высший чин по «табелю о рангах» – гос. канцлера иностранных дел (он был единственным чиновником I класса в империи даже после отставки с поста управляющего МИД в 1856 г. до смерти).

⁵ В АВПРИ эта фамилия пишется в двух вариантах – Строгонов (чаще) и Строганов.

⁶ Его имя стало известным в дипломатических и научных кругах России благодаря изданной им еще при жизни работе «Ливан и ливанцы. Очерки нынешнего состояния автономного ливанского генерал-губернаторства в географическом, этнографическом, экономическом, политическом и религиозном отношениях» (СПб., 1885).

⁷ Подробнее о Халиле ас-Сакакини см. ниже.

⁸ Дмитрий Васильевич Дашков служил с 20-х гг. XIX в. советником в Константинопольской миссии, откуда в 1820 г. был послан в командировку в Иерусалим и составил по ее итогам записку о ситуации в Палестине и Святом Граде. В

апреле 1821 г. Дашков был вынужден бежать из Иерусалима в связи с вспыхнувшими в городе антигреческими волнениями. В августе того же года он с дипмиссией покинул Константинополь из-за разрыва дипотношений с Портой. С 1822 по 1825 г. Д.В. Дашков управлял делами константинопольской миссии, находясь в Петербурге. См. приложение № 24.

⁹ Осип Иванович Сенковский – российский дипломат польского происхождения. Будучи редактором журнала «Библиотека для чтения», он опубликовал в этом периодическом издании в 1834 г. свои «Воспоминания о Сирии».

¹⁰ Базили – публицист, ориенталист и консул – положил начало славной дипломатической династии: его сын, Александр Константинович, был директором Первого (бывшего Азиатского) департамента (1897–1900 гг.), а затем старшим советником МИД (618, с. 207). Внук Константина Михайловича Николай Александрович пошел еще дальше деда и отца в своей дипломатической карьере. Став вице-директором канцелярии министра Сазонова, Н.А. Базили вошел в узкий круг доверенных министру лиц. С началом Первой мировой войны при Ставке Верховного Главнокомандующего была образована Дипломатическая канцелярия, вице-директором которой Сазонов назначил своего конфидента Н.А. Базили (747, т.1, с. 559–560).

¹¹ Отец Порфирий (Успенский) являлся профессором богословия, церковного права и церковной истории Ришельев-

ского лица в Одессе. Перед командированием в Иерусалим он служил настоятелем посольской церкви в Вене.

¹² В 1938 г. эта работа была издана в Великобритании на английском языке в переводе С. Н. Спиридона (814, с. 63).

¹³ Халиль ас-Сакакини окончил начальную православную школу, а затем православную семинарию при монастыре Святого Креста Иерусалимского патриархата. В 1909 г. он основал в Иерусалиме школу ад-Дустурийя.

¹⁴ «Ответ» Муравьева опубликован в 103-м выпуске Православного Палестинского Сборника в 2005 г.

¹⁵ Досифей (1641–1707), с 1669 г. – патриарх Иерусалимский.

¹⁶ В своем сочинении сирийский церковный историк использует материалы русских и западных источников. В конце каждой части трехтомника приводится список патриархов Антиохийского престола.

¹⁷ Карен Армстронг в течение семи лет (до 1969 г.) служила монахиней в одном из орденов Римско-католической церкви.

Глава II

Христианские общины в этноконфессиональной системе сиро-палестинских провинций Османской империи

В середине XV века существование Восточной Римской (Византийской) империи оказалось под угрозой. Для ее жителей «Новый Рим» – Константинополь – воспринимался как символ несокрушимости императорской власти. Подданные византийского императора (василевса) – «ромеи»¹ – не хотели верить в то, что их столица с величайшей христианской святыней – собором Св. Софии² – может достаться наступающим с востока туркам-османам. В 1453 г. последний византийский автократор (греч. «самодержец») Константин XII Палеолог Драгаш (1448—† 29 мая 1453 гг.)³, отклонивший предложение султана Мехмеда II Фетиха (Завоевателя) (1451–1481 гг.) сдать осажденную столицу, погиб вместе с защитниками Константинополя. К концу XV века почти все христианские владения бывшей Византийской империи были завоеваны турками-османами⁴. На обломках некогда могущественной христианской дер-

жавы возникло мусульманское военно-теократическое государство с особым общественно-политическим устройством, учитывавшим его многоконфессиональный и многоэтнический состав (719, с. 29).

К историческому византийскому названию «столицы императоров» исламские власти прибавили еще одно – *Истанбул*, которое в арабских источниках нередко писалось как *Исламбул*. Столица новой османской державы именовалась также *Аситане-и Саадет* или *Дар-и Саадет*⁵. Европейские правительства в многовековой официальной переписке с Портой продолжали именовать этот город Константинополем. Как и при византийских императорах, османская столица в русской традиции неизменно называлась «Новым Римом», «градом Константиновым» и «Царьградом».

До завоевания Константинополя Османы⁶ признавали религиозное верховенство аббасидского халифа как духовного вождя ислама, который находился при дворе мамлюкских султанов и под их покровительством. В то время Османы довольствовались ролью «фронтальных беев» (*уч бейлери*), защищавших общие границы владений мусульман. Мамлюкские султаны в переписке именовали османских беев (как лидеров военных группировок) *эмирами* («князьями»), причем титулы «эмира» и «бея» нередко использовались в качестве синонимов. Сами «фронтальные беи» провозглашали себя «борцами за веру» (*гази*) (719, с. 29). Мурад I (1357–1389 гг.) стал первым правителем, именовавшим себя «султаном

Высочайшего Османского государства».

После взятия Константинополя Мехмед Завоеватель прибавил к султанской титулатуре императорский титул *падишаха*?, что свидетельствовало о претензиях османских султанов на правопреемство византийских императоров (591, с. 8; 719, с. 30). Падишах Мехмед Фетих стремился объединить в своем лице мусульманскую, тюркскую и римскую традиции «вселенского» суверенитета и сохранить Константинополь в качестве центра новой мощной империи. Недаром греческие панегиристы – современники Мехмеда II – величали его «императором ромеев» (там же, с. 30)⁸.

Сын Селима I Явуза⁹ Селим II (1566–1574 гг.) принял титул *халифа*¹⁰, утвердив себя таким образом в качестве духовного лидера исламской «нации» (араб, *аль-умма аль-исламиййа*). Правитель выступал уже в качестве *имама*¹¹ и падишаха, совмещая в одном лице два вида власти – духовную и государственную (осм. *дину даула*) (851, с. 129). Верховная власть в исламе османских правителей была признана и в христианском мире (719, с. 39–40). Османская держава (осм. *девлет-и 'Османийе* или *девлет-и 'алийе*)¹² стала представлять собой теократическое исламское государство во главе с султаном-падишахом, подчинившим своей власти огромные территории византийских василевсов-автократоров (860, с. 66).

При создании новой государственной системы османские

власти воспользовались опытом предшествующих мусульманских правителей во многих сферах общественно-политической и религиозной жизни, в том числе в отношении статуса «покровительствуемых» не-мусульман (араб, *ахль аз-зимма*; *зимми*, или *зиммиев*), лишь несколько видоизменив предписания об их статусе. В соответствии с условиями особого договора о покровительстве (*зимма*), впервые опробованного при захвате мусульманами аравийского оазиса Хайбар (628 г.), христианские и иудейские общины должны были подчиняться новым исламским властям в обмен на их покровительство (563, т. 2).

Зимми признали над собой власть османского султана и его правительства в лице Высокой Порты¹³, перейдя в разряд податного и верноподданного населения Османской империи – *райа* (мн. ч. араб. *ра'а́я*; осм. *ре'а́я*). С другой стороны, отвоевывая у христианской ойкумены одну территорию за другой и переводя их из категории *дар аль-харб* («территория войны») в *дар аль-ислам* («территория мира»), Османы стремились соблюдать права ахль аз-зимма, закрепленные за ними по *шариату* (исламскому праву). Более того, де-факто и де-юре Порта должна была обеспечивать защиту своих немусульманских райа от внешнего врага и гарантировать неприкосновенность их личного имущества, а также свободу отправления религиозных культов. В отличие от мусульман, зимми были ущемлены: «покровительствуемым» запрещалось носить оружие и ездить верхом на лошадях (а

только на ослах и мулах), а также им предписывалось носить одежду, отличавшуюся от той, которую носили мусульмане. При встрече с мусульманами они должны были спешиваться и уступать дорогу. По шариату, зимми-христиане не могли строить новые церкви и монастыри, однако при этом им разрешалось ремонтировать существовавшие культовые здания, построенные до османского завоевания. «Покровительствуемые» были также обязаны открывать церкви и монастыри для посетителей-мусульман, которые имели право использовать их в качестве пристанища (880, с. 53). Сохраненная Османами система сегрегации по этноконфессиональному признаку не нарушала предписаний шариата. Исламский закон предусматривал право на существование для «неверных», сдавших на милость владыке-мусульманину в обмен на политическую лояльность и уплату подушной подати – *джизьи* – и поземельного налога – *хараджа* (872, с. 32)¹⁴.

Вместе с тем эти положения нельзя было понимать буквально, поскольку, как отмечает британский исследователь Брюс Мастерс, для зимми ближневосточного региона смена мамлюкских султанов на османских принесла некоторое облегчение (875, с. 42). В отличие от мамлюкских правителей османские наместники султана проявляли заинтересованность главным образом в регулярном и бесперебойном поступлении налогов в султанскую казну, предпочитая до поры не вмешиваться во внутренние дела христианских и иудейских общин. При переписи населения турки-османы подраз-

деляли султанских подданных-райа по конфессиональному признаку на три группы: мусульмане (*мусьяимун*), христиане (*масихиййон*, или *насара*) и иудеи (*яхуд*). Для всех категорий османских подданных фиксировались следующие данные: рождение, смерть, иммиграция и эмиграция, род занятий и образование (858, с. 318). Все османское общество делилось на два основных «класса» – *’аскари* («военно-служивый люд») и *ра’ая/ре’ая* (податное население). Если к властной категории относились воины-мусульмане, духовенство и государственные чиновники, освобожденные от уплаты налогов в султанскую казну, то вторая категория, в которую входили мещане (араб, *ан-нас* или *унас*; также *аль-ахль* и *ахали*) и крестьяне-феллахи (араб, *аль-фаллахун*), охватывала все податное население Османской империи, включая христианских райа и остальных зимми (886, с. 49).

После включения Великой Сирии (Сирии и Палестины) в состав Османского государства для облегчения контроля за резко увеличившимся османским населением Мехмед II Фетих серией своих фирманов¹⁵ 1454–1461 гг. подразделил все народонаселение империи на *миллеты*^{X(*),} которые, по выражению Т.Ю. Кобищанова, «стягивали различные этнические и религиозные группы в единый “корсет” османской государственности» (727, с. 47).

Следует иметь в виду, что в XIX веке для наименования религиозной общины в Османской империи использовался как термин на староосманском языке *миллет* (араб, *мил-*

ла, мн. ч. *мйяая*), так и его арабский синоним – *тарифа* (мн. ч. *тава'иф'*). Слово «таифа» применялось практически ко всем социально-экономическим группам османских подданных: организациям ремесленников, торговцев, кланам, жителям определенного квартала и даже к «франкам»-иностранцам (араб, *та'ифат аль-ифрандж*) (875, с. 61).

Наиболее многочисленной группой в корпусе османского социума являлся исламский миллет¹⁷, пользовавшийся господствующим положением (осм. *миллет-и исламийе хахимё*) по сравнению с немусульманскими общинами зимми – христиан¹⁸ и иудеев. Самой малочисленной немусульманской османской конфессией была иудейская община (осм. *таифет-и яхуди*), получившая от султана официальный статус миллета (осм. *миллет-и яхуди*) лишь в начале XIX века¹⁹.

Американский востоковед Филипп Хитти назвал систему миллетов «мусульманским решением проблем религиозных меньшинств», подчиненных не только духовной, но и светской власти патриархов и верховных раввинов, избравшихся каждой общиной и утверждавшихся Портой (846, с. 362). М.А. Родионов рассматривает миллет «как некий универсальный институт, сочетавший в себе социальные и этнические, гражданские и религиозные функции» (759, с. 17). Обособление традиционным исламом инорелигиозных групп в своего рода «социо-конфессиональные гетто» привело к тому, что различные христианские общины, представ-

лявшие собой относительно самостоятельные этносы, сохраняли религиозную и культурную индивидуальность. В то же время христианский миллет находился в зависимом положении от господствующего мусульманского миллета на социальной лестнице османского общества (810, с. 109–110).

Восточно-православный миллет (осм. *миллет-и рум*, или *рум миллети*) был создан по султанскому фирману Мехмеда II Фетиха через год после падения Константинополя в 1454 г. Канонические территории православного миллета стали самыми обширными по географическому размаху, охватывая Балканы, Анатолию, Архипелаг, Большую Сирию и Египет. В состав миллет-и рум входили этнические греки, молдаване, валахи, болгары, сербы и арабы, составлявшие общий религиозный миллет диофизитов²⁰, к которому Османы до 1837 г. относили и униатов (греко-католиков). Сиро-палестинские общины как части общего православного миллета возглавлялись своими поместными патриархами и находились в юрисдикции Вселенского (Константинопольского) патриарха, именуемого греками *этнархом* («отцом православной нации»).

Ко второй христианской «нации» относился армянский миллет (Армянской апостольской церкви), во главе которого, по примеру рум миллети, в 1461 г. встал Константинопольский патриарх с османским титулом *эрмени миллет баши*. Под его юрисдикцию султан Мехмед II определил все нехалкидонские общины: сиро-яковитов, марони-

тов, халдеев, коптов и абиссинцев. Таким образом, греко-православные и армяноапостольские христианские конфессии в Османской империи стали обладать неким «старшинством» по сравнению с остальными зимми. Эти два патриархата в Стамбуле, несмотря на наличие в империи других, более древних патриархатов православных и армян, получили преимущественный, «начальствующий» над ними статус исключительно благодаря географическому местонахождению в столице, где находился султанский дворец – *Сарай* (857, с. 616)²¹.

Если христиане и иудеи, наряду с мусульманами, являлись подданными султана, то статус «иноземцев» в Османской империи отличался от статуса зимми. По шариату, если иностранный подданный-немусульманин вступал в конфликтные отношения с османским подданным-мусульманином, то имущество иноземца подлежало конфискации «в качестве законного трофея» (880, с. 57). Христианин-иностранец, пожелавший посетить дар аль-ислам, должен был обзавестись временной охранной грамотой – *аманом* (там же, с. 57). Обладатель амана (осм. *мюстемин*; араб. *муста'мин*) имел правовой статус немусульманина-иностранца, которому гарантировалась защита на «территории ислама» и право экстерриториальности (851, с. 204). Муста'мин был освобожден от большинства возложенных на зимми ограничений и обязанностей, в том числе уплаты налогов и податей. Однако срок амана, как правило, не превышал одного года.

Мюстемин-христианин, превысивший разрешенный срок пребывания в дар аль-исламе, должен был покинуть его пределы или отказаться от своего иностранного подданства и стать османским подданным, пополнившим ряды зимми (880, с. 57). Несмотря на то что католические и протестантские священнослужители имели правовой статус мюстеминов в Османской империи, тем не менее с 40-х гг. XIX века их права ревниво защищались европейскими правительствами. Вот почему степень «защищенности» муста'минов в исследуемый период оказывалась даже выше, чем у «покровительствуемых» христианских райа.

В 1454 году, затем в 1521-м Венецианская Республика первой из европейских государств получила от Мехмеда II и Сулеймана I Законодателя (*аль-Кануний*)²² (1520–1566 гг.) *ахед-наме* (высочайший фирман с привилегиями – *имтия-зат*) из 30 глав, подтверждавших права для своих граждан в Османском государстве. Ахед-наме, известный на Западе как «капитуляция», являлся не двусторонним, а односторонним актом, даруемым падишахом другой стороне (833, с. 294)²³. В 1536 г. Франция также добилась первых для себя привилегий от Порты, а в 1580 г. этого удалось добиться Великобритании (там же, с. 294–295; 846, с. 668)²⁴.

Вскоре Французское королевство стало наиболее «привилегированным» христианским государством в Османской империи, пытавшимся выступить перед султаном в качестве

«католического»²⁵, или «вселенского», покровителя христианства на Востоке (880, с. 61; 163, л. 1—30). На переговорах с Портой Париж просил включить в фирманы отдельные пункты о статусе францисканских монахов и христианских паломников из Европы, посещавших Святую землю. Как отмечает Филипп Хитти, капитуляции, предоставленные Сулейманом «франкскому падишаху» (королю французов. — М.Я.) Франциску I (1515–1547 гг.), заложили основу французской торговли в Леванте и привели впоследствии к доминированию Франции в этом регионе (846, с. 672). С начала XVIII века к режиму капитуляций подключилась и Россия.

В рамках капитуляционного режима европейские консулы, несмотря на недовольство Порты, использовали практику предоставления консульской протекции зимми, которые, со своей стороны, оказывали своим покровителям помощь в торговых и политических контактах с местным населением и османскими властями в качестве *драгоманов* (осм. *терджрмац*, араб, *турджрман*), или переводчиков. По ходатайству иностранных послов, драгоманов получали от Порты особые документы, *бераты*²⁶, наделявшие их статусом *бератлы* (фр. *protege*)²⁷. Бератлы обладали правом экстерриториальности, то есть неподсудности османским шариатским судам, и освобождались от джизьи (подушного налога), а также нерегулярных податей, вводимых центральным казначейством в Стамбуле или местными пашами в отноше-

нии зимми (875, с. 74; 714, с. 147; 735, кн. I, с. 88–97)²⁸. Эти положения были официально закреплены в договорах с Францией в 1673 г. и Великобританией – в 1675 г. Хотя формально бератлы оставались подданными султана, тем не менее они уплачивали сниженные пошлины и налоги, как и их европейские патроны. Согласно османским традициям, мусульмане уплачивали три процента стоимости перевозимых ими товаров, в то время как простые зимми вносили в казну пять процентов. Купцы из европейских государств (Великобритании, Франции и др.), заключивших с Портой торговые «капитуляционные» соглашения, а также их драгоманы облагались налогами такого же размера, какой взимался в казну с османских подданных мусульманского вероисповедания (875, с. 74).

В начале XIX века Османская империя продолжала переживать кризис, спровоцированный, помимо прочего, сербским (1804 г.) и греческим (1821 г.) восстаниями. В их основе лежало социальное недовольство балканских христиан, вставших на борьбу за свои национальные и политические права. Со всей очевидностью проявилась необходимость изменения старой османской четырехмиллетной системы этноконфессионального устройства. В органах османской администрации Большой Сирии православных и иудеев теснили униатские (греко-католики, марониты), сиро-яковитские и коптские служащие, общины которых еще не были выделены Османами в самостоятельные миллеты. Именно на эти

христианские общины стали делать ставку активно проникавшие в регион миссионеры западноевропейских держав, а также местная знать, недовольная политикой османских властей на местах. Возникла ситуация, когда в христианских миллетах церковная иерархия не могла, а Порта уже не хотела удерживать привычную систему организации христианских общин. Путь к параду суверенитетов миллетов был открыт, когда в 1828 г. Порта признала христианскую общину армянокатоликов самостоятельным миллетом, «отпавшим» от Армяноапостольского миллета (*эрмени миллети*). В 1837 г. османское правительство официально закрепило выход из лона Антиохийского православного патриархата греко-католической общины «мелькитов» (произошедший де-факто еще в 1724 г.) и перевело эту униатскую общину в юрисдикцию Армянокатолического патриархата. В 1847 г. Османы произвели главу греко-католической общины в патриарший сан, а возглавляемую им общину – в самостоятельный миллет. В 1850 г. был создан армянопротестантский миллет. В конце XIX века количество немусульманских миллетов достигло 9, а к 1914 г. – уже 17 (855, с. 165).

В период кардинальных реформ Османской империи, получивших название Танзимат (1839–1876 гг.)²⁹, султаны Абдул Меджид (1839–1861 гг.) и Абдул Азиз (1861–1876 гг.) пытались укрепить власть центрального правительства, ослабить влияние миллетов на их членов и заложить секулярные тенденции в обществе с помощью развития концеп-

ции «османизма» или «османизации» (*османлылык*) (там же, с. 162). Ее смысл заключался в том, чтобы каждый османский подданный (*османлы*) мог жить и чувствовать себя в безопасности на территории всей империи, не подвергаясь дискриминации по религиозному и языковому признаку (910, с. 9). Декларировалось справедливое взимание налогов и податей, ликвидация откупной системы их сбора (*ильтизам*), улучшение системы судопроизводства, наведение порядка в системе набора рекрутов. Гюльханейский хатт-и шериф 1839 г. хоть и провозглашал соблюдение равных прав и привилегий всех османских подданных (мусульман и зимми) перед законом, тем не менее его положения на начальном этапе реформ носили в основном декларативный характер. Зимми по-прежнему не допускались к воинской службе, за что они платили специальный налог (*бедел- и аскарый*). И все же дух и буква султанского эдикта вызвали недовольство в рядах *улама*³⁰⁾ и османских сановников-эфенди. Многие из них продолжали поддерживать идею исламской империи, ее самодержец также выступал халифом всех мусульман, положение которых, на их взгляд, должно было оставаться преимущественным относительно иноверцев-османлы, а статус их исламского миллета – доминирующим (миллет-и хакиме) над остальными вероисповеданиями (872, с. 39). По сути Османы приближались к формулированию нового для империи понятия «национальности», не в смысле принадлежности к миллету-«нации» как вероисповеда-

нию, а в смысле принадлежности к национальному государству. Хатт-и шериф 1839 г. называет османских подданных *таба'ий салтанат-и сенийе*, то есть «подданные Его Султанского Величества» (855, с. 163)³¹. С 40-х гг. XIX века Стамбул активно пытался «примирить» концепцию «османского подданства» при сохранении системы миллетов с европейской идеей «подданства» или «гражданства». Упоминанное только раз в высочайшем указе 1839 г. словосочетание «подданные Его Султанского Величества» было в различных формах трижды повторено в султанском фирмане (*хатт-и хумайюн*) 1856 г., когда под давлением европейских держав султан принял концепцию государственной принадлежности и равноправия всех османских подданных. Одна из основных провозглашенных целей высочайшего указа заключалась в укреплении «сердечных уз патриотизма» (осм. *ревабит-и кальбий-и ватандасы*), предполагала консолидацию всех подданных султана вне зависимости от их этноконфессионального состава (859, с. 28). В целях дальнейшей интеграции немусульман в османское сообщество был принят ряд законодательных актов, предоставивших зимми право выступать в качестве индивидуумов. В качестве официальных представителей миллетов могли выступать лишь главы миллетов или их заместители. И хотя, как пишет турецкий историк Кемаль Карпат, де-факто уже к 1850 г. Османы относились к членам миллетов (*эфрад-и миллети*) как к османским подданным (*османлы*), официально Закон о на-

циональности был принят лишь в 1869 г. В его первой статье говорилось, что «каждый индивидуум, рожденный от отца-османлы и матери-османлы или только от отца-османлы, является османским подданным» (855, с. 163). Статья 8 Конституции 1876 г. уже гласила, что «все лица – подданные Османского государства (*давлет-и 'османийе*), невзирая на их религию (*дин*) и толки (*мезхеб*), именуются, без исключения, османлы» (894, с. 15). Таким образом, реформы Танзимата постепенно создали условия для внедрения новой концепции уравнивания в правах всех султанских подданных путем осуществления курса на «османизацию» (османлылык) общества, которая была призвана поставить заслон развитию сепаратистских настроений в его пестром этноконфессиональном составе (859, с. 28).

Раньше всё в Османской империи (люди, земля, товары, духовные и культовые заведения) рассматривалось в качестве собственности султана. Для управления подданными падишах делегировал свои властные полномочия наместникам-пашам, а те – своим гражданским представителям (осм. *мутесаллим*, или *мутеселлим*; араб. *мутасаллим*³²), а также главам религиозных общин-миллетов (*миллет бати*). Тем самым османские власти создавали некую иллюзию невмешательства во внутренние дела зимми, предоставляя миллет баши самому выступать перед рядовыми членами своего миллета как бы в роли султанского наместника-паши. Выдвинутая в султанском фирмане 1839 г. концепция «османи-

зации» имела своей целью установить новый механизм взаимоотношений между индивидуумом Османской империи и самим государством. Таким образом, само понятие «османское подданство» объективно было направлено на устранение этноконфессиональных границ и подрыв автономии различных миллетов в этническом, языковом и религиозном отношениях, а также на получение индивидуумом от государства необходимых гарантий защиты от возможных попыток правительства и миллета (к которому тот принадлежал) ущемлять его права как подданного Османской империи (855, с. 163).

В 1856 г. султан Абдул Меджид издал хатт-и хумайюн, положивший начало второму этапу реформ Танзимата (1856–1876 гг.). В этом реформаторском эдикте (осм. *ислахât фермани*) падишах вновь подтвердил за миллетами все высочайше дарованные им права и привилегии. Тем не менее Абдул Меджид дал четко понять, что оставляет за собой право пересмотра «привилегий, дарованных султаном Мехмедом II и его преемниками патриархам и епископам христианских общин» (648, с. 96—104; 855, с. 164). Путь к реформированию системы миллетов вновь был открыт.

Несмотря на то что хатт-и хумайюн 1856 г. предоставлял османским миллетам право реформироваться, самостоятельно они этого сделать не пожелали. В результате Порты, подталкиваемая западными державами, сама инициировала и уже контролировала «перестройку» («танзимат») си-

стемы миллетов. В период с 1860 по 1866 г. три «исторических» миллета зимми были вынуждены провести самореорганизацию. Рум миллет баши справедливо опасался того, что навязываемые Османами реформы в дальнейшем лишат его права представлять перед Портой интересы всего православного миллета Османской империи. В результате серии реформ 1860–1862 гг. был выработан, принят и утвержден султаном свод законов (*'низам-наме*)³³ Константинопольского патриархата (называемый нередко модным словом «конституция»), который урезал прерогативы и властные полномочия рум миллет баши. Армянский миллет, серьезно обеспокоенный угрозой раскола в своих рядах и переходом части паствы в католицизм и протестантизм, также пошел в 1863 г. на реформирование (859, с. 28). В результате церковного «танзимата» к патриаршим выборам рум миллет баши и эрмени миллет баши в Стамбуле стали допускаться светские лица (купцы и ремесленники), вошедшие в состав синодов Константинопольского (Вселенского) и Армянского патриархатов. Эти синоды превратились в руководящие церковные органы, тогда как обязанности патриархов были сведены в основном к религиозным вопросам. В 1864–1865 гг. по примеру двух «старших» миллетов иудеи тоже стали вводить новую «конституцию» в своем миллете, чтобы таким образом успокоить Порту и продемонстрировать ей свою лояльность. Однако «перестройка» в иудейском миллете, в отличие от православного и армянского миллетов, носила в

основном «косметический» характер (там же, с. 28; 857, с. 743).

По мнению британского ученого Родерика Дэвинсона, в результате реформ танзимата Османам удалось пробудить чувства национального самосознания в рядах этноконфессиональных меньшинств. Аналогичная задача стояла перед Портой при подготовке конституции 1876 г., действовавшей в стране всего лишь два года после принятия ее парламентом, который был распущен в 1878 г. султаном Абдул Хамидом II (1876–1909 гг.), приостановившим также действие конституции (829, с. 135).

Вводимая Османами реформа религиозных общин поставила все миллеты под контроль и регулирование правительства. В соответствии с Законом об образовании (1869 г.) Порты пыталась распространить свой контроль над школами миллетов. Эти действия вызывали жалобы патриархов и даже их отставки в знак протеста. К концу XIX века стало очевидно, что, несмотря на видимое расширение прав и свобод, дарованных немусульманским миллетам, источником и гарантом этих прав все чаще стали выступать падишах и его правительство (*девлет*, или *хукумет*) (860, с. 66–67), а не глава религиозной общины (миллет баши).

Система административного управления в Османской империи базировалась на военно-политической и религиозно-судебной (шариатской) власти. Военно-политическую администрацию (*бейлык* или *сейфийе*) возглавлял великий ви-

зирь (*садразам*)³⁴ и председательствовал на заседаниях султанского, или имперского, совета (*диван-и хумайюн*)³⁵, являвшего высшим правительственным органом (722, т. 3, с. 79). Во главе исламской духовной иерархии (‘ильмийе) стоял *шайх аль-ислам*³⁶, положение которого в османской иерархии практически не уступало статусу садразама (910, с. 35; 851, с. 129). Вместе с тем помимо руководства *сейфийе*, великий визирь курировал и ‘ильмийе (там же, с. 129; 924, т. 1, с. 252). Османская бюрократия (*каламийе*) также являлась важным инструментом функционирования власти правителя в политической сфере. К религиозной и государственной системе власти (*дин-у даула*) относились также два верховных судьи – *кадиаскера* (осм. *кази ‘аскер*; араб, *кади ‘аскар*). Судьи возглавляли две самостоятельные шариатские структуры³⁷ Анатолии и Румелии и входили в *диван-и хумайюн* (931, т. 3, с. 12–13). Статус кадиаскера Румелии считался несколько выше и престижнее статуса верховного судьи Анатолии (810, с. 129). На уровне провинции судебную власть осуществлял *кади*³⁸ *аль-кудат* («верховный судья») или шейх аль-ислам, в округе и крупных городах – *кади аль-лива* («окружной судья»). На низовом уровне – *кудат аль-касаба* и *кудат ан-навахи* («судьи малых городов и сельских окраин») (722, т. 3, с. 79). Кади аль-кудат обладали также древним почетным титулом «мулла»³⁹ и составляли де-юре высшее звено исламской титулованной знати –

мевлевийет (араб, *маулавиййат*). Шейх аль-ислам представлял султану списки назначений на судейские посты в крупные провинциальные и окружные города, которые входили в их юрисдикцию, также называемую по-османски *мевлевийет* (675, с. 185). Под категорию мевлевийет также попадали *муфтии*⁴⁰ и улама, традиционно опиравшиеся на поддержку местной знати (*хасса*) и османских властей.

В конце 20-х – начале 30-х гг. XIX века в условиях ослабления влияния центрального правительства в османских провинциях значительный объем властных функций в Иерусалимском округе взяли на себя кланы городской знати – аль-Хусейни, аль-Халиди, Абу Лутфы, аль-Алами, ан-Нашашиби. Они поделили между собой все основные административные посты в Иерусалиме (осм. *кудс-и шериф*; араб, *аль-кудс аш-шариф*), став чуть ли не единственным связующим звеном между османскими властями в Дамаске (осм. *шам-и шериф*; араб, *аш-шам аш-шариф*) и Стамбуле и местным арабским населением. Абулутфиты продолжали поставлять муфтиев, в то время как хусейниты удерживали за своим кланом председательское кресло в шариатском суде, а халидиты в течение нескольких поколений занимали почетные должности заместителей судей шариатских судов (араб, *махатм шар'ийа* или *махаким аш-шар'ийа*). Так, например, признанный в Стамбуле авторитет и знаток исламской юриспруденции (*фикх*) Муса аль-Халиди (1767–1832) занимал должность верховного судьи Анатолии (осм. *анато-*

ли кази аскери), которая являлась одним из высших государственных постов в империи (800, с. 342–343).

На обширной территории Великой Сирии, управляемой османскими властями, располагались два древних православных патриархата – Антиохийский и Иерусалимский, канонические территории которых выходили далеко за пределы сиро-палестинских провинций Османской империи. Кафедры их патриархатов находились в Дамаске и в Иерусалиме соответственно. Значительную часть дохода в османскую казну дамаский вали и его иерусалимский мутасаллим получали с немусульманских общин, а именно с монашествовавшего духовенства (греков, армян и францисканцев), а также с христианских паломников, вносявших особую дифференцированную плату (осм. *гаффар* или *ресм-и*; араб. *кафффар*)⁴¹ за посещение христианских Святых мест, например храма Воскресения (араб, *канисат аль-Кияма*), места Крещения Иисуса Христа на Иордане (осм. *ресм-и аш-шари'а*)⁴² или других мест поклонений. Кафффар составлял обычно 10–15 пиастров⁴³. По сведениям А.С. Норова, кафффар за разовый вход в Воскресенский собор в Иерусалиме составлял 10 курушей (2 руб. 50 коп.) (616, с. 72). Ярлык для поездки на Иордан на Пасху в общем караване поклонников для русского богомольца составлял 1 руб. серебром «за наем эскорты или конвоя и за право пользоваться от Патриархии палатками во время иорданской поездки» (592, с. 51).

Первым, кто ввел каффар для паломников-христиан при входе в Иерусалимский храм Воскресения Христова, был султан Салах ад-Дин (1171–1193) (561, с. 128). В 1187 г., после отвоевания у крестоносцев столицы бывшего «Латинского (Иерусалимского) королевства» христиан, он взял курс на изменение демографической ситуации в аль-Кудсе, священном не только для мусульман, но и для иудеев. В результате объявленной султаном политики исламизации Иерусалима (*джихад байт аль-Макдис*) в город хлынули со всей Палестины и даже Северной Африки не только мусульмане, но и иудеи, которым Салах ад-Дин своим фирманом разрешил постоянно проживать внутри городских стен (800, с. 295–299). В османский период истории Иерусалима география взимания каффаров с пилигримов значительно расширилась: богомольцы уже платили на местах при высадке пассажиров с корабля в яффском порту; при движении их через Рамлю, Лидду, ущелье Иудейских холмов; каждый раз, когда они шли молиться в Воскресенский храм или отправлялись с караваном на Иордан (561, с. 128). При сыне Селима I (1512–1520 гг.) султанине Сулеймане Законодателе османские власти стали делать различие между султанскими подданными (реая) и иностранцами (мюстеминами), между дружественными и враждебными ему странами и народами. Так, грузины вообще освобождались от уплаты каффара; копты, абиссинцы и арабы платили по 3 куруша; греки (как прибывшие издалека) – 7 курушей, а «франки» (латиняне) – 14 пи-

астров (610, с. 119; 665, с. 132). По сведениям К.М. Базили, максимальная сумма каффара могла достигать 500 пиастров (30 руб. сер.) (561, с. 142). Однако паши не ограничивались этим, налагая на христианских паломников без согласования с Портой дополнительные подати (осм. *'авариз*, араб. *'аварид*), в том числе с применением силы (800, с. 333; 811, с. 117; 561, с. 97). По свидетельству европейских путешественников, выплаты христианского населения Иерусалима и Вифлеема в казну паши достигали 80 тыс. пиастров в год. Однако в целом османское налогообложение ложилось не столь уж тяжким бременем на плечи восточных христиан (по сравнению с мусульманами), как было принято считать в Европе (811, с. 117; 835, с. 53; 662, т. 1, с. 216–217).

Между дамасским и аккским пашами, во владения которых входили различные районы Великой Сирии, не прекращалась конкуренция за контроль над «спорным» Иерусалимским санджаком, превратившимся для них в первой трети XIX века в «яблоко раздора»⁴⁴. В казну только валиев Дамаска и Акки монастыри Иерусалимского патриархата вносили ежегодно 60 тыс. курушей (616, с. 72). К.М. Базили приводит более внушительную сумму взноса Иерусалимским патриархатом дамасскому паше – 1 тыс. мешков⁴⁵, или 500 тыс. пиастров в год, что соответствовало 100–120 тыс. руб. серебром (561, с. 127, 142). Данная сумма, на наш взгляд, представляется завышенной, поскольку основывалась не на османских источниках, а на устных заявлениях греческого

духовенства, в немалой степени заинтересованного в том, чтобы представить Петербургу османские власти в роли алчных сборщиков дани с бедствующей Иерусалимской церкви. Переходя из рук дамасских пашей в руки сайдских наместников, Иерусалимский округ управлялся их мутасаллимами, которые собирали с Иерусалимского патриархата до 200 кошельков (20 тыс. руб. серебром). Таковую же сумму Сионская церковь выплачивала ежегодно и судье иерусалимского шариатского суда, и его аппарату (там же, с. 142).

Первым, кто обратил внимание на отношение османских провинциальных властей к христианским святыням как к прибыльному предприятию, стал российский генеральный консул в Сирии К.М. Базили. Он образно сравнил Святые места Палестины с «золотым рудником» для османских пашей и «всей пирамиды турецкой администрации от иерусалимского судьи до великого везира» (560, с. 98; 561, с. 127; 750, с. 12). Так, с одного лишь Иерусалимского патриархата вали Дамаска «взимал тысячу мешков (около 120 тыс. рублей серебром) в год за право владения Святыми местами» (561, с. 127). Важнейшим источником доходов султанской администрации и шариатских судей стали средства, затрачиваемые спорящими сторонами в ходе нескончаемых судебных разбирательств между греческим, армянским и католическим духовенством по поводу прав на Святые места в Иерусалиме и Вифлееме. Пошлины, вносимые в шариатский суд, не полностью шли в государственную казну (*байт аль-*

маль), а частично оседали в карманах судьи и его подчиненных (559, ч. 2, с. 227; 448, л. 25–32).

Механизм получения прибыли с христианских святынь в пользу исламских институтов и благотворительных заведений предметно исследовал израильский ученый Одед Пери (880, с. 188–200). Автор показал, что доходы, которые получали османские и местные городские власти Иерусалима от паломничества к христианским святыням в Иерусалимском округе, составляли значительную долю от общих доходов города. Так, в середине XVII века только одна треть доходов Иерусалимского санджака шла в султанскую казну, остальные две трети оставались в городе и распределялись среди улама и служащих мусульманских религиозных и благотворительных заведений. В то время И % от всех доходов составлял каффар, взимавшийся за вход в храм Гроба Господня (*ресм-и кумаме*) (там же, с. 188–200).

Ресм-и Кумаме, узаконенный султанским законодательством (*канун-наме*), помогал иерусалимским мутасаллимам решать многоплановые задачи: пополнять городской бюджет за счет поступавших от паломников-христиан сумм, направляя их не только в столичную султанскую казну через вали Дамаска (шам-и шериф), но и финансируя с их помощью традиционные исламские институты в Иерусалиме (Кудс-и Шериф) (там же, с. 192). Следует иметь в виду, что действовавшие в Османской империи христианские общины не получали дотаций от центрального правительства, а

существовали внутренние ресурсы. Таким образом, можно без преувеличения заключить, что исламские благотворительные учреждения аль-Кудса существовали в определенной степени за счет средств, поступавших от христианского Иерусалима и посещавших его и его окрестности христианских паломников (там же, с. 192).

Вся Османская империя подразделялась на провинции, или *эйалеты* («генеральные правительства»), представлявшие собой крупные военно-административные единицы, также именуемые неофициально *пашальками* (араб, *баши-выййа*), поскольку они управлялись османскими сановниками с титулом трехбунчужного⁴⁶ паши (675, с. 41). Ранг паши не входил в таблицу официального османского титулования, поскольку он имел скорее почетный, нежели официальный статус. Он присваивался султаном генералам⁴⁷, высшим чиновникам-эфенди, губернаторам и чем-то напоминал дворянский титул рыцаря в Западной Европе, жалуемый сюзереном своему вассалу за безупречную, главным образом воинскую, службу. Паша имели три степени отличия: высший – трехбунчужный; средний – двухбунчужный и начальный – однобунчужный (664, с. 188). Во главе эйалета падишах назначал по представлению имперского дивана титулованную придворную особу в ранге министра (визиря). Европейцы чаще именовали трёхтуевого султанского заместителя (*вали*) просто «пашой» или «генерал-губернатором». Вали также присваивалось высокое звание *мушира* («советника падиша-

ха»), которое одновременно соответствовало воинскому чину «фельдмаршала» (561, с. 323, 579; 675, с. 35). Таким образом, традиционный паша-мушир как наместник падишаха и обладатель высшего трёхтуевого знака султанского отличия в провинции до начала 40-х гг. объединял в себе высшую светскую и военную власть (867, с. 119).

Сами эйалеты состояли из нескольких округов, которые имели два равнозначных наименования: *санджак*, или *лива*⁴⁸ («штандарт», или «знамя»). При первых султанах «санджаком»-«лива» называли «малые правительства», возглавляемые одно бунчужными военачальниками в звании *санджак-беев*, или *мир лива*⁴⁹. Первоначально ими становились сыновья султана, которые получали от отца штандарты, которые водружались на штаб-квартирах в качестве символа военной и гражданской власти после преобразования завоеванных территорий из категории «дар аль-харб» и в «дар аль-ислам». Эти военачальники подчинялись двум генерал-губернаторам Румелии (европейских владений султана) и Анатолии (Малой Азии), имея уже более высокий чин *беглер-бея* (*бейяер-бея*), или *мир мирана*⁵⁰, которым полагались дополнительные знаки воинской доблести в виде двух или трех туй (675, с. 40). При Мураде III (1574–1595 гг.) империя была поделена на более крупные территориальные единицы – эйалеты («генерал-губернаторства»), которые объединили в своих границах несколько санджаков-ли-

ва. Генерал-губернаторами эйалетов стали назначаться действующие визири, титулованные тремя туями, а во главе санджаков ставились военачальники в более высоком чине мир мирана и титулом двухбунчужного паши (там же, с. 41).

Лива-санджак состоял из мелких административно-судебных округов – *каз*⁵¹ («кантонов»), которые делились на села или деревни (*ка́рья*, мн. ч. *кура*). Существовала еще одна минимальная судебноподатная единица, занявшая промежуточное положение между казой и карьей – это *нахия* («волость»)⁵². В сельских районах она формировалась из группы близлежащих деревень под предводительством старейшины самого мощного и влиятельного семейного клана в «волости» (араб, *шайх ан-нахия*), обладавшего еще и особым титулом «шейха шейхов» (араб, *шайх аль-маша'их*). В каждой карье внутри нахии шейх-предводитель назначал себе заместителя, «сельского старшину» (*шайх аль-карья*), который был полностью подотчетен «волостному старшине». Шейх нахии стремился к усилению влияния и позиций своей «правлящей семьи» не только среди аль-машаих своей волости, или «сторонки», но и в пределах всего санджака.

Если в конце XVIII века в империи было 26 эйалетов, 163 санджака, 1 тыс. 800 каз, то в 1834 г., когда Махмуд II провел реформирование административно-территориального деления провинций, в его государстве уже насчитывалось 28 эйалетов, 31 санджак и 54 независимых *войводалыка*, или во-

еводства (675, с. 41)⁵³.

Канонические территории Антиохийского и Иерусалимского патриархатов находились в основном в азиатских владениях Османской империи, прежде всего в Большой Сирии (Билад аш-Шам), большая часть которой охватывала четыре эялета: Алеппский (*Халепбский*), Сирийский (*аш-Шам*), Триполийский (*Тарабьяус аш-Шам*) и Сайдский (*Лккский*) (931, т. 3, с. 12). Антиохийский патриархат, выходящий далеко за границы Великой Сирии, включал в свои исконные земли также Аданский эялет в азиатской Киликии (Анатолия), часть Багдадского эялета (Междуречье) и Хиджаза (Аравия)⁵⁴. Однако число православных христиан, проживавших там бок о бок с мусульманами-османцами, составлявшими подавляющее большинство населения, было незначительным.

Провинции Большой Сирии делились на округа, наиболее крупными из которых были «Горный Иерусалимский» (*Джабаль аль-Кудс*), Рамлийский (*ар-Рамла*), Лиддский (*Лидда*), «Горный Наблусский» (*Джабаль ан-Наблус*), Хевронский (*аль-Халиль ар-Рахман*), Керакский (*Карак*) в Заиорданье; в Сайдском – санджаки Бейрута (*Байрут*), Горного Ливана (*Джабаль Любнан* или *Джабла*), Акки (Акка), Яффы (*Яффа*), Газы (*аль-Газза*), Пальмиры (*Тадмур*), а на севере – санджаки-лива Триполи (*Тараблус аш-Шам*), Хомса и ас-Сальмийи (931, т. 3, с. 12).

В сиро-палестинских эялетах в состав правящей верхуш-

ки, помимо османских пашей, входили представители провинциальных нотаблей, составлявших правящий класс городской и сельской знати – аянов (осм. *аянлык*)⁵⁵ (714, с. 7). Состав аянства был многообразен: в него входили как мусульмане, так и знатные христиане. К аянам-мусульманам относились потомки пророка Мухаммада (*шерифы*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.