ИСТОРИЧЕСКІЙ ВѢСТНИКЪ

ХРИСТИАНСТВО НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ

ТОМ ДВАДЦАТЫЙ
ИЮНЬ 2017

ISSN 2306-4978

ИСТОРИЧЕСКІЙ ВѢСТНИКЪ

ХРИСТИАНСТВО НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ

ТОМ ДВАДЦАТЫЙ

Под общей редакцией К.А. Панченко

МОСКВА, 2017

ИСТОРИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

Редакция

А.Э. Титков
главный редактор, кандидат исторических наук

Ф.Г. Тараторкин
зам. главного редактора, кандидат исторических наук

И.Я. Керемецкий
зам. главного редактора, художественный редактор, член-корреспондент Международной академии культуры и искусства

Т. Лефко
редактор английской версии

Е.А. Радзиевская
ученый секретарь

Редакционный совет

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

А.А. Горский
доктор исторических наук, профессор Исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН

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

Д.Р. Жантиев
кандидат исторических наук, доцент Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова

С.М. Исхаков
доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института российской истории РАН, заместитель председателя Научного совета РАН по истории социальных реформ, движений и революций

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

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

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

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

Ф. Мартинес Мартинес
профессор истории права, Мадридский университет Комплутенсе

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

Е.И. Пивовар
председатель редакционного совета, доктор исторических наук, президент РГГУ, профессор, член-корреспондент РАН

А.Л. Смышляев
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, ведущий научный сотрудник Института мировой культуры МГУ имени М.В. Ломоносова

А.Э. Титков
кандидат исторических наук, проректор РГГУ

Я.М. Хамеен-Анттила
профессор арабских и исламских исследований, Эдинбургский университет

THE HISTORICAL REPORTER

Editorial Administrative Committee

Alexey E. Titkov
Editor-in-Chief, Candidate of Historical Sciences (Ph.D.)

Filipp G. Taratorkin
Deputy Editor-in-Chief, Candidate of Historical Sciences (Ph.D.)

Igor Ya. Keremetskiy
Deputy Editor-in-Chief, Art Editor, Corresponding Fellow of International Academy of Art and Culture

Todd Lefko
Editor of the English Version

Elizaveta A. Radzievskaya
Academic Secretary

Editorial Board

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

Anton A. Gorskiy
Doctor of Historical Sciences (Dr. habil.), Professor at Moscow State University, Historical Faculty, Distinguished Researcher of Russian Academy of Sciences, Institute of Russian History

Sergey V. Deviatov
Doctor of Historical Sciences (Dr. habil.), Adviser to the Director of Federal Protective Service of Russia, Head of Russian History in XX–XXI cc. Department at Moscow State University, Historical Faculty

Dmitriy R. Zhantiev
Candidate of Historical Sciences (Ph.D.), Associate Professor at Moscow State University, Institute of Asian and African Studies

Salavat M. Iskhakov
Doctor of Historical Sciences (Dr. habil.), Distinguished Researcher of Russian Academy of Sciences Institute of Russian History. Vice-Chairman of the Scientific Council of Russian Academy of Sciences on the History of Social Reforms, Movements and Revolutions

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

Igor V. Kurukin
Doctor of Historical Sciences (Dr. habil.), Professor at Russian State University for the Humanities Institute for History and Archives, Medieval and Modern History Department

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

Alexander V. Marey
Candidate of Sciences in Theory and History of Law and the State (L.D.), Distinguished Researcher of Higher School of Economics, Center of Fundamental Sociology

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

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

Efim I. Pivovar
Chairman of the Editorial Board, Doctor of Historical Sciences (Dr. habil.), President of Russian State University for the Humanities, Professor, Corresponding Fellow of Russian Academy of Sciences

Alexander L. Smishliaev
Candidate of Historical Sciences (Ph.D.), Senior Researcher at Russian Academy of Science, Word History Institute, Distinguished Researcher of Moscow State University, Institute of World Culture

Alexey E. Titkov
Candidate of Historical Sciences (Ph.D.), Vice-Rector of Russian State University for the Humanities

Jaakko Markus Hämeen-Anttila
Professor at University of Edinburgh, Arabic and Islamic Studies

ОТ РЕДАКЦИИ

Данный выпуск журнала «Исторический вестник» посвящен сообществу культур афро-азиатского региона, обозначаемому собирательным именем Христианский Восток. Этот экзотический мир почти забыт современным обществом. Однако в прошлом египетские копты, арамеи-сирийцы и их арабизированные потомки, а также народы Южного Кавказа и Северо-Восточной Африки вписали яркие страницы в историю восточнохристианской цивилизации, продемонстрировали исключительную жизнестойкость под властью иноверных правителей и в инородном окружении. Нынешние военно-политические потрясения в арабских странах поставили под вопрос само выживание этноконфессиональных меньшинств региона. Долг исторической науки — сохранить память об этом мире, может быть, навсегда уходящем в прошлое.

Что такое Христианский Восток? Если отбросить чисто механические определения, исходящие из географических или лингвистических параметров, то это — народы-наследники христианских культур, возникших в первые века новой эры на восточной периферии греко-римской цивилизации, потомки арамеев и древних египтян, обретшие новую идентичность на основе отвержения ценностей Pax Romana. Этой эпохе кристаллизации молодых этносов и религиозных традиций посвящена статья П.В. Кузенкова «Рождение Христианского Востока».

Духовная гравитация сирийского христианства в эпоху поздней античности вобрала в свою орбиту варварскую периферию Благодатного Полумесяца, арабов Сирийской пустыни. Арабские протогосударства — вассалы Византии и Сасанидского Ирана — создали свои христианские субкультуры, воинственные и гедонистические, ничуть не похожие на наши представления о том, каким должно выглядеть христианское общество. Работа Д.Е. Мишина рассказывает о крещении Нуамана (ум. 602 г.), царя арабского племени Лахмидов, иранских союзников, владевших степями к западу от Евфрата.

Одной из самых драматических эпох в истории Христианского Востока стали Крестовые походы и монгольское нашествие, перекроившие этно-культурную карту Передней Азии. Исследования С.П. Брюна и Т.К. Кораева показывают взаимоотношения восточных христиан с крестоносцами и Чингизидами, столь непохожими завоевателями, с разных сторон пришедшими на земли сиро-месопотамского региона.

Самые темные века ближневосточного христианства рассматриваются в статьях А.Л. Рыбакова и К.А. Панченко. Позднесредневековая история афро-азиатских христианских народов известна крайне фрагментарно. Публикуемые материалы проливают свет на взаимоотношения Антиохийской церкви и народов Южного Кавказа

в XV в. и эпическую фигуру александрийского патриарха Иоакима Пани, 116-летнего старца, уже при жизни почитавшегося как исповедник и чудотворец.

Османские завоевания XVI в., воссоздавшие контуры Византийской империи периода ее расцвета, вернули ближневосточных христиан в единое политическое пространство с православными народами Балкан. Резко активизировались связи культур византийского круга как внутри империи, так и вовне. Контакты левантийских христиан с единоверцами из стран Восточной Европы вписали яркие страницы в историю православной цивилизации XVI–XVIII вв. В.Г. Ченцова рассматривает взаимодействие афонского Зографского монастыря с Иерусалимской церковью, Валахией, Украиной, Русским государством в первой трети XVII в. С.А. Кириллина вводит в научный оборот полузабытое литературное наследие писателя-паломника второй половины XVIII в. иеромонаха Леонтия Зеленского («Младшего Григоровича»), десятки лет прожившего в странах Леванта.

XIX столетие стало переломным временем в истории как мусульманского, так и христианского Востока. Массированное экономическое, политическое и идейное вторжение в османский мир европейской цивилизации несло арабам-христианам новые преимущества, но и порождало неслыханные ранее проблемы и угрозы. Статья Т.Ю. Кобищанова анализирует эти процессы в глобальной перспективе, а материал Е.М. Копоть рассматривает локальный конфликт, в котором отразились противоречия эпохи: соперничество в конце XIX в. православных и мелькитов-католиков за обладание древнейшей церковью Сирии, вовлекшее в противостояние дипломатию Великих держав и ставшее символической битвой за «право собственности» на историческое прошлое Антиохийской церкви.

В финальном разделе выпуска впервые публикуется русский перевод главы из трактата о взаимоотношениях мусульман и христиан выдающегося несторианского церковного писателя XI в. Илии Нисивинского, выполненный Н.Н. Селезневым, а также библиографический обзор К.А. Панченко, посвященный новейшим исследованиям жизни и творчества антиохийского патриарха Макария III аз-За'има (ум. 1672) и его сына архидиакона Павла Алеппского (1627–1669), двух крупнейших деятелей православной арабской культуры Нового времени.

А.Э. Титков
главный редактор журнала
«Исторический вестник»

EDITORIAL

This issue of the Historical Reporter is dedicated to the community of cultures in the Asian and African region commonly known as the Christians of the Middle East. This exotic world has nearly completely sunk into the oblivion. But in the past the Copts of Egypt, the Syrian Arameans and their Arabized descendants as well as peoples of the South Caucuses and North-Eastern Africa extensively contributed to the history of the East Christian civilization showing extraordinary vitality under non-Christian rulers and in a non-Christian environment. The present ongoing military and political unrest in the Arab countries questions the very survival of the ethnic and confessional minorities of the region. In these conditions, the historical science has to commit to memory what is left of this world on the brink of total extinction.

What is the Christianity in the Middle East? Purely formal definitions based on geographical or linguistic parameters put aside, those are peoples descended from the Christian cultures that had appeared in the first centuries AD on the eastern periphery of the Greco-Roman world, succesors of the Arameans and the ancient Egyptians who gained a new identity by rejecting the Pax Romana values. The era of crystallizing of these young ethnicities and religious traditions is in the subject matter of the article «Genesis of the Christianity in the Middle East» by P.V. Kuzenkov.

Spiritual gravitation of the Syriac Christianity in the Late Antiquity absorbed into its orbit a barbaric periphery of the Fertile Crescent — the Arabs of the Syrian desert. Arabian pre-states — vassals of Byzantium and the Sasanian Empire — created their own Christian subcultures that were both militant and hedonistic, very contrary to the conventional image of a Christian society. The article by D.E. Mishin describes the Christening of the Lakhmid king al-Nuʻmān III (died in 602). Lakhmids were an Arab tribe allied with Iran who controlled the steppe to the West of the Euphrates.

The Crusades and the Mongolian invasion were the most dramatic periods in the history of the Christianity in the Middle East. They remapped the whole region both ethnically and culturally. The researches by S.P. Brun and T.K. Koraev analyse the relationship of Christians of the Middle East with the Crusaders and the Chingissids — conquerors very unlike one another who invaded the Syrian-Mesopotamian region from two opposing extremities.

The darkest time of the Middle Eastern Christianity is the subject matter of the articles by A.L. Rybakov and K.A. Panchenko. Late Medieval history of African and Asian peoples is very fragmentarily known. The featured material sheds some light on the relations of the Antioch Church and the peoples of the South Caucuses in the 15th century as well as on

the epic figure of Patriarch Joachim Pany of Alexandria, the elder venerated as a confessor and miracle worker long before he died at the age of 116.

The Ottoman conquests of the 16th century that restored the outlines of the Byzantium at the time of its uppermost flourish reunited the Middle Eastern Christians and the Orthodox Christian peoples of the Balkans within a single political space. This activated the cultural connections of the peoples belonging to the Byzantine culture both inside the empire and outside of it. Contacts of the Christians of Levant with their fellow believers from the countries of Eastern Europe resulted in important contributions to the history of the Orthodox civilization of the 16–18th centuries. V.G. Chentsova analyses the cooperation of the Zograf monastery on Mount Athos with the churches of Jerusalem, Wallacia, Ukraine and Russia in the first decades of the 17th century. S.A. Kirillina introduces the half forgotten literary heritage of Hieromonk Leonty Zelensky (Grigorovich the Junior), the pilgrim writer of the second half of the 18th century who lived in Levant for decades.

The 19th century was a crucial moment in the history of both Muslims and Christians of the Middle East. Massive economic, political and ideological intrusion into the Ottoman world of the European civilization brought new advantages to the Arab Christians but also gave rise to unpresedented problems and threats. The article by T.Y. Kobischanov analyses these processes in the global perspective, whereas the treatise by E.M. Kopot' examines the local conflict reflecting controversies of the period: competition of the Orthodox Christians and the Melkite Catholics for control of Syria's oldest church, involving diplomacy of the «Great Powers» that became a symbolic battle for 'ownership' of the historical past of the Church pf Antioch.

The final section of the journal features the first ever Russian translation of a chapter from the treatise on the relationship of Muslims and Christians by an outstanding ecclesiastical writer of the 11th century Elijah of Nisibis accomplished by N.N. Seleznev. It is followed by a bibliographic review by K.A. Panchenko dedicated to the latest research of the life and works of Patriarch Macarius III al-Za'im (d. 1672) and of his son archdeacon Paul of Aleppo (1672–1669), the two major figures of the early Modern Orthodox culture.

Alexey E. Titkov
Editor-in-Chief

Comments to the authors may be submitted to the Editor — historical.reporter@gmail.com

СОДЕРЖАНИЕ

Панченко К.А. Вместо предисловия 10

Кузенков П.В. Рождение Христианского Востока как трансформация эллинистической культуры 14

Мишин Д.Е. Крещение лахмидского царя ан-Нумана III (579–601) 32

Брюн С.П. Церкви Востока пред крестоносным правителем Заморской земли: князь Боэмунд IV Одноглазый и христиане Леванта..... 58

Кораев Т.К. Политическая идентичность сиро-христианского социума под властью Хулагуидских ильханов (XIII–XIV вв.): некоторые наблюдения 82

Рыбаков А.Л. Особенности канонического строя Грузинской православной церкви и фактор Антиохии в церковных делах средневековой Грузии.....106

Панченко К.А. Испить смертное зелье: Александрийский патриарх Иоаким (1448–1567) между эпосом и историей.....136

Ченцова В.Г. Монахи из Зографа в Киеве и Москве в 20–30-е гг. XVII в. ...164

Кириллина С.А. Хождение иеромонаха Леонтия в Египет и Палестину в 1763–1766 гг.: ислам и его носители в «Истории жизни младшего Григоровича» 190

Кобищанов Т.Ю. После столетий одиночества: изменение социальной психологии сирийских христиан в новое время 218

Копоть Е.М. Битва за прошлое: храм Святого Георгия в Израа в эпицентре церковно-политической борьбы конца XIX в.....256

РЕЦЕНЗИИ

Панченко К.А. Макариада. Обзор новейших публикаций, посвященных эпохе патриарха Макария III аз-За‘има и Павла Алеппского 282

ИСТОЧНИКИ

Селезнев Н.Н. Основы христианско-мусульманских отношений по свидетельству «Книги собеседований» Илии Нисивинского и везира Абу-л-Касима ал-Магриби (перевод и комментарий).....294

CONTENTS

CHRISTIANITY IN THE MIDDLE EAST

Editor: Konstantin A. Panchenko

Konstantin A. Panchenko. Foreword 10

Pavel V. Kuzenkov. Genesis of the Christianity in the Middle East as transformation of the Hellenistic culture 14

Dmitriy E. Mishin. Baptising of the Lakhmid king al-Nu'mān III 32

Sergey P. Brun. The Churches of East before the Crusader Lord of Outremer: Prince Bohemond IV and the Christians of the Levant 58

Timur K. Korayev. Some observations on the political identity of Syriac communities under the Ilkhans (XIII—XIV centuries) 82

Anton L. Rybakov. Peculiarities of the canonic system in the Georgian Orthodox church and the Antioch factor in spiritual affairs of the Medieval Georgia 106

Konstantin A. Panchenko. A cup of poison to drain: Patriarch Joachim of Alexandria (1448–1567) between Myth and History 136

Vera G. Tchentsova. Zographou monks in Kyiv and Moscow in the years 1620–1630 164

Svetlana A. Kirillina. Pilgrimage of Priest-Monk Leonty to Egypt and Palestine in 1763–1766: Islam and Its Followers in the «Life History of Grigorovich the Junior» 190

Taras Y. Kobischanov. After centuries of solitude. Changes in the social psychology of Christian communities of Syria in the early Modern time 218

Evgeny M. Kopot'. Battle for the past. The Ezra church as an epicenter of ecclesiastical and political struggle in the late 19th century 256

REVIEW

Konstantin A. Panchenko. The Macariade: reviews of the latest researches about the epoch of Patriarch of Antioch Macarios III al-Za'im and Paul of Aleppo 282

SOURCES

Nikolay N. Seleznev. Outlines of Christian-Moslem relations based on «The Book of Sessions» by Elijah of Nisibis and Vizier Abu'l-Qasim al-Husayn ibn Ali al-Maghribi (translation and commentaries) 294

К.А. Панченко

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Что такое Христианский Восток?

На первый взгляд это кабинетная абстракция, условное понятие, объединяющее полтора десятка самодостаточных и зачастую непохожих друг на друга культур. Сирийцы, копты и их потомки, принявшие арабский язык и письменность; эфиопы, нубийцы, народы Южного Кавказа, доисламской Аравии, согдийцы, тюрки-несториане Великой степи и тюркоязычные христиане Анатолии, дравиды Малабарского берега — все они включаются в состав этой условной субцивилизации, сложившейся на восточной периферии византийского мира. В то же время большинство этих столь разных этносов и культур подчинялись единому ритму развития и демонстрировали удивительное сходство исторической судьбы.

Большинство их зародилось на волне отрицания эллинистической культуры, греко-римской цивилизации, доминировавшей в эпоху поздней Античности от Атлантики до Инда. В первые века христианской эры пришли в движение тектонические плиты культурно-исторических миров, стали складываться новые религиозные традиции, народы, литературы. Еще более полувека назад А. Тойнби сравнил современную Западную цивилизацию с однополярным миром Pax Romana эпохи Августа и, проводя исторические параллели, предсказал грядущий духовный вызов с Востока, подобный

тому, с которым столкнулся римский мир в первые века империи. То, что некоторые авторы называли «арамейский ренессанс», «коптский ренессанс» — возрождение ближневосточных народов, высвобождавшихся из-под влияния эллинистической культуры, — чем-то похоже на нынешнее пробуждение незападных идентичностей и идеологий, столь ярко описанное С. Хантингтоном.

Впрочем, корректно ли обозначать духовные процессы поздней Античности термином «ренессанс»? Он предполагает возрождение чего-то, существовавшего ранее. А копты и сирийцы начали свой путь с нуля. Хотя эти народы и были наследниками древних цивилизаций, у них оказалась полностью стерта историческая память. Их идентичность определяется новыми религиозными системами, рождавшимися в бурлящем идейном мире тех лет. Генезис коптской и сирийской христианских культур — лишь частный случай процессов, охвативших всю Переднюю Азию II–VII вв. Точно так же, с чистого листа, складываются армянская и грузинская средневековая государственность и культура, утратившие память о дохристианском прошлом. Возникает Сасанидский Иран — новый цивилизационный проект, отвергающий ценности эллинизма и апеллирующий к древней арийской традиции (вопрос в том, насколько аутентичной: известная нам Авеста записана при Сасанидах). Рождается раввинистический иудаизм с его Талмудом, полностью переформатировавший иудейскую социокультурную систему. Формируются митраизм и манихейство, неудавшиеся мировые религии. Рождение арабо-мусульманской цивилизации тоже полностью укладывается в эту схему: история с нуля, новая идентичность, новая письменность, новая религия и скудные обрывки памяти о прошлом, презрительно названном джахилийя, «невежество».

Кристаллизация культур Христианского Востока завершилась в эпоху Вселенских соборов. Духовные лидеры ближневосточных народов определили свое видение Бога и мира, создали автономные церковные институты, размежевались с инакомыслящими. Религиозные общины превратились в этносы — копты, мелькиты (православные), сиро-яковиты, несториане, марониты и др. Что стояло за этой идейной борьбой? Наука давно ушла от прямолинейно-расовых объяснений церковных расколов V–VI вв. как противостояния семитского Востока и арийского Запада. Но мы по-прежнему далеки от понимания истинных причин «холодной гражданской войны», много веков сотрясавшей византийский и поствизантийский Ближний Восток.

Мусульманское завоевание на первых порах ничего не изменило в жизни ближневосточного христианства. Омейядский халифат был зеркальным отражением Восточно-Римской империи. Традиционный бытовой уклад египтян и сирийцев не был нарушен ни в духовно-культурном, ни в социальном плане. Храмы по-прежнему строились и украшались мозаиками, неотличимыми от византийских аналогов. Такие классики византийской куль-

туры, как Иоанн Дамаскин, Анастасий Синаит, Косма Маюмский, Иоанн Лествичник, Андрей Критский, всю свою жизнь или большую ее часть провели в арабском халифате. Бурный расцвет пережили негреческие литературы ближневосточных христиан. Лишь через полтора века, в первое столетие Аббасидов, что-то надламывается, Христианский Восток входит в полосу кризиса. Исчезают святые, писатели, ученые. Утрачивается знание греческого языка, рвутся связи с византийской культурой. Пустеют монастыри, разрушаются храмы, растет исламизация, сжимается ареал расселения христиан. У разных народов эти «Темные века» наступали в разное время — армяне оказались в тяжелом кризисе сразу после арабского нашествия, а у мелькитов и коптов эти явления стали очевидны только в начале IX в.

Ближневосточные христиане выходят из своих «Темных веков» совсем другим обществом. В их быту всё больше распространяется арабский язык. Даже православные начинают ощущать себя частью не столько византийского, сколько арабского культурного круга. Возникает арабоязычная христианская литература — сначала у мелькитов, спокойно относившихся к многообразию языков богослужения, чуть позже — у нехалкидонских общин, до последнего пытавшихся сохранить свои сакральные литургические языки, коптский и сирийский. В IX в. начинают писать по-арабски несторианские интеллектуалы в Багдаде и монахи палестинских скрипториев. Веком позже появляется арабоязычная письменность у христиан Египта. К XIII в. становится очевидным умирание коптской и сирийской литератур, несмотря на судорожные усилия последних великих писателей Христианского Востока, как Бар Эвройо, сохранить от забвения древнюю культурную традицию.

В то же время арабоязычная культура мелькитов оказалась вполне жизнестойкой даже в условиях «византийской реконкисты» X в. и возвращения северной Сирии в состав империи. Именно византийская Антиохия становится главным центром арабо-православной культуры XI в. Восточнохристианские общины продолжали успешно развиваться и под владычеством крестоносцев, несмотря на стремление латинян подавить существование православной иерархии в своих государствах. Однако войны мусульман с «франками», сопровождавшиеся массовыми жертвами и разрушениями, привели к чисто физическому уничтожению значительной части сиро-палестинских христиан. В позднее Средневековье Христианский Восток погружается в новый, еще более глубокий кризис.

Исторический вызов со стороны монголов и крестоносцев, поставивший исламскую цивилизацию на грань уничтожения, стимулировал всплеск религиозного энтузиазма в мусульманской среде, своего рода «моральную революцию». Жертвами ее стали в том числе и ближневосточные христиане, которых воспринимали как «пятую колонну» внешнего врага. «Столетие гонений» в государстве мамлюков (1260–1360-е гг.) привело к исламизации христианской элиты и значительной части простонародья, утрате Церковью

своих земельных владений, основного источника дохода. Аналогичные гонения обрушились на христиан Ирана и Месопотамии в конце XIII в., после перехода в ислам монгольской династии Хулагуидов. Пандемия «Черной смерти», геноцид Тимура, экспансия кочевой стихии привели к исчезновению христианских общин в Центральной Азии, на большей части Месопотамии и Анатолии. Давление египетских мамлюков с севера и негроидных племен с юга погасило последние очаги христианства в Нубии. Церкви сиро-египетского региона пребывали в упадке и анабиозе — прекратились иконописание, литературная активность, агонизировала монашеская традиция.

На этом фоне выглядит удивительным явственный подъем ближневосточного христианства в османскую эпоху. Относительно стабильный и веротерпимый режим, экономический расцвет XVI в., преодоление духовной изоляции мелькитов от православных народов Балкан и Восточной Европы стимулировали новое интеллектуальное оживление, так называемый «Мелькитский ренессанс» конца XVI–XVII в. У маронитов таким культурным «допингом» стали растущие контакты с Римом. Активность католических миссионеров в Леванте XVII–XVIII вв. на фоне начинающегося упадка Османской империи и возвышения Западной цивилизации подтолкнула значительную часть ближневосточных христиан к принятию унии в попытке отождествить себя с новым мировым гегемоном.

В XIX в. сиро-ливанские христиане первыми на Арабском Востоке освоили такие достижения европейской культуры, как книгопечатание, пресса, университеты, а также идеи Просвещения, прогресса, секуляризма и национализма, в значительной степени размывавшие прежнюю идентичность. Христианские общины оказались самой динамичной частью населения региона, выполняя по отношению к арабо-мусульманским соседям такую же культуртрегерскую роль, какую за тысячу лет до того взяли на себя несторианские книжники в аббасидском Багдаде, познакомившие арабов с научным и философским наследием Античности.

В XX в. ближневосточные христиане утратили прежние позиции. Их доля в населении региона быстро сокращается на фоне массовой эмиграции и мусульманского демографического взрыва. Попытки отождествить себя с мусульманским большинством в лоне секулярных идеологий панарабизма, баасизма, пансирианизма терпят неудачу на наших глазах. На смену светским национализмам в арабском мире приходит религиозный фундаментализм, «реванш Бога», по выражению С. Хантингтона. Уцелеет ли Христианский Восток в буре «Арабской весны»? В любом случае, долг исторической науки — сохранить наследие этого когда-то цветущего, а сегодня полузабытого и почти исчезнувшего мира.

П.В. Кузенков

РОЖДЕНИЕ ХРИСТИАНСКОГО ВОСТОКА КАК ТРАНСФОРМАЦИЯ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

На хронологическом рубеже, который по сей день задает начало летосчисления для значительной части человечества, в обширном регионе, объединявшем очаги древних цивилизаций от Средиземноморья до Индии, начали набирать силу мощнейшие культурные процессы, которые привели к возникновению главных современных мировых религий. И христианство, и ислам уходят своими корнями к откровениям Авраама и Моисея, дарованным древнему Израилю. Но именно в указанную эпоху сказания Пятикнижия, остававшиеся в течение столетий уникальным и весьма мало распространенным письменным выражением божественной премудрости, обретают неожиданно новую силу в Благовестии Помазанника и айятах Посланника.

Триумфальное шествие христианства и ислама разворачивается на той самой почве, где несколько веков до этого процветала великая цивилизация эллинизма. Греческая классическая культура, родившаяся в «осевое время», после завоеваний Александра Великого развернулась на добрую половину цивилизованного мира и на несколько веков стала сердцевиной мощнейшего культурного поля, неумолимо втягивавшего в себя даже самые древние цивилизации Египта и Месопотамии, не говоря уже о более мелких региональных культурах. Доминирование эллинизма не

было нарушено и в эпоху Pax Romana: римская культура создавалась как калька с греческой. И вот в какой-то момент (заметен этот процесс стал веке во втором, но начался, несомненно, ранее) на пространстве наследников державы Александра — Римской империи на Западе и парфянско-сасанидского Ирана на Востоке — начались тектонические сдвиги, положившие конец многовековой культурной монополии эллинизма и давшие рождение целому соцветию разнообразных религиозных традиций, одной из которых явился Христианский Восток. Сразу заметим, что христианство западное, развившееся на краю ойкумены в период «темных веков», имеет иной генезис и представляет собой совершенно самобытный феномен.

Как осмыслить тот глобальный процесс, который мы условно осмелимся назвать «деэллинизацией» культурного пространства ойкумены? Какие факторы привели его в движение и обусловили развитие? Наконец, почему именно христианство — и, отчасти, ислам — одержали победу над, казалось бы, непобедимой и не знавшей реальной конкуренции греческой (или, если угодно, греко-римской) античной культурой?

Ответы на эти вопросы требуют серьезнейших усилий со стороны самых разных специалистов — филологов и философов, историков и религиоведов. Но трудность в том, что сложившаяся в европейской науке классификация исторических специализаций далеко не способствует даже постановке подобного рода задач. Для античников и медиевистов, востоковедов и византинистов интересующий нас период II–VI вв. представляется некоторой периферией, эпохой малопонятной и зачастую покрытой источниковедческим мраком. Пожалуй, только византинисты — не считая, разумеется, немногочисленных специалистов по Христианскому Востоку — способны по достоинству оценить то фундаментальное, основополагающее значение, которое имеет поздняя Античность для судеб всего современного человечества. Именно потому мы попытались предложить свое понимание тех процессов, в ходе которых рождались христианская культура и цивилизация как на территории Римской империи, так и в соседних с ней областях Востока.

Задача эта не из простых. Ее сколь-нибудь удовлетворительное разрешение невозможно в кратком и очень поверхностном эссе, в которым мы сознательно будем избегать погружения в необозримую толщу историософских и историографических напластований, накопившихся за пятисотлетнюю историю европейской науки. Полноценный научный текст потребовал бы учета не только уже ставших классическими историософских концепций, но и новых, неизвестных ранее источников, которые продолжают

вводиться в научный оборот, существенным образом меняя наши представления о рассматриваемой эпохе. Оставляя эту задачу специалистам, мы постараемся высказать лишь самые общие соображения, на которые мы были вдохновлены работами наших коллег[1]. Надеемся, что дефицит фундированности будет хотя бы отчасти скомпенсирован концептуальностью.

Прежде чем предложить свое видение феномена «деэллинизации», попытаемся осмыслить сам феномен эллинизма. Помимо общеизвестной политической составляющей, связанной с военным противостоянием греческого мира и Персии и походами Александра Македонского, сердцевиной эллинистической цивилизации следует признать греческий язык. Причем не столько разговорное койнэ как средство транснациональной коммуникации, сколько книжный греческий, общепризнанный эталонный язык литературы. Примечательно, что сам этот столь привычный нам термин — litteratura — представляет собой латинизм эпохи ранней империи; в древнегреческом классической эпохи аналога этому слову нет[2], а между тем без него немыслима эллинистическая цивилизация (как, заметим, и постренессансная европейская). Это значит, что греческая литература как феномен рождается в эпоху эллинизма — и, на наш взгляд, составляет его ядро. Литература — не просто книги; это — определенная совокупность письменных текстов, обязательных для ознакомления в процессе образования. Поэтому литература неотделима от школы — еще одной фундаментальной новации эллинской культуры. Возникающая в эпоху высокой Античности как клуб для приятного времяпрепровождения досужих (σχολή — досуг) любителей философских бесед, ко временам империи школа превращается в универсальный инструмент массового воспитания (образования) в самых разных сферах, от астрономии до военного дела[3]. В отличие от древневосточных училищ письма, воспроизводивших храмовую и дворцовую обслугу, школы эпохи эллинизма были отнюдь не ограничены утилитарными нуждами. Напротив, со времен Платона одним из ключевых моментов всей системы образования была установка не на практику, а на теорию, не на образец, а на идеал.

---

1 Многие высказанные ниже идеи и концепты появились в ходе бесед и дискуссий с коллегами, среди которых хотелось бы особо выделить К.А. Панченко, М.В. Грацианского, Р.М. Шукурова, И.Н. Попова.

2 Лишь у Филона мы встречаем γραμματεία в смысле книжности; в античное время это слово обозначает просто должность писца.

3 Любопытно, что именно в военном значении это слово вошло в византийскую реальность: «схолами» именовались расквартированные при императорском дворце элитные полки.

Итак, литература и изучающая ее школа — вот два главных компонента позднеантичной цивилизации. Благодаря им к началу нашей эры все Средиземноморье покрылось разного рода текстами — надписями, записями, записками, свитками, кодексами, выполненными на камне, металле, папирусе, пергамене. Грамотность стала массовым явлением, а библиотеки — признаком престижа. Увы, до нас дошли лишь ничтожные крупицы этой колоссальной письменной культуры — и остается только изумляться, какими текстами могли быть заполнены 900 тысяч (!) томов при александрийском Мусейоне[4].

Эллинистическую цивилизацию можно без всяких преувеличений назвать цивилизацией книг. Но что это были за книги? В отличие от библиотеки Ашшурбанипала, забитой узко-специальными текстами, греческие культурные центры хранили литературу в нашем смысле слова — труды, читать которые было не просто полезно, но интересно и приятно. Это были сочинения историков, философов, поэтов, драматургов. Но в центре внимания был, конечно, Гомер. Именно «Илиада» и «Одиссея», эти загадочные древнейшие памятники европейского эпоса, были предметом бесконечных толкований, комментариев и подражаний. Поэмы заучивали наизусть в школах, ученые схолии к ним во много раз превосходили по объему сам их текст. Гомеровский эпос можно без преувеличения назвать эпицентром всей греческой культуры.

Главный вызов, перед которым оказалась эпоха поздней Античности, заключался в нарастании противоречия между необычайно разросшейся сферой эллинистической культуры и ослаблением заложенного в нее идейного ядра — греческой религиозно-исторической традиции. Между тем именно в античной философии была выявлена и предельно ясно сформулирована оппозиция «практика — теория», лежащая в основе успеха любой интеллектуально осмысленной человеческой деятельности. Эллинистическая культура, достигшая впечатляющих «практических» результатов — очевидных даже сегодня хотя бы при взгляде на руины античных городов, — начала испытывать серьезные сложности в области своего умозрительного фундамента. Сначала философам, а затем и все более широким слоям общества становилось очевидным, что ни гомеровский эпос, ни ми-

---

[4] В настоящее время в библиотеках всего мира хранится около 130 млн книг (по названиям). Учитывая, что население мира сейчас превышает 7 млрд, а в античной эйкумене проживало едва ли более 30 млн человек, находим, что «литературная насыщенность» в Римской империи в I в. н.э. была вдвое выше, чем в целом по планете в начале XXI в. (1 книга на 33 чел. тогда и на 55 чел. сейчас). При всей своей условности подобные подсчеты позволяют лучше понять феномен позднеантичной цивилизации.

Серапис. *Античный бюст*

фологические сказания, ни другие древние тексты не способны выполнять главную задачу культурного ядра — ясно и убедительно разъяснять начала мироздания и принципы социального поведения.

Энергичные попытки философских школ рубежа эр создать новое теоретическое ядро античной культуры не увенчались успехом. В силу очевидной ограниченности научно-философского дискурса и его принципиальной интеллектуальной уязвимости построенные философами мировоззренческие системы вступили в знаменитую «конкуренцию школ», сопровождавшуюся болезненными реакциями эклектизма и агностицизма.

Новый импульс системе придало проникновение в культурный дискурс эллинизма элементов восточных религиозных традиций, породивший целую волну в высшей степени примечательных и все еще малоизученных синкретических религий. Эти поразительные религиозные конструкты эпохи эллинизма — наиболее известными примерами которых можно считать Сераписа и Митру, — рождавшиеся в процессе укоренения эллинизма на восточной почве, в римскую эпоху оказались необычайно востребованы во всей эллинистической среде. И есть все основания увязывать феномен популярности синкретизма в Римской империи с тем глубоким религиозным кризисом, который переживала в целом античная культура.

Однако синкретические культы, будучи продуктом религиозного эклектизма, сами по себе не обладали позднеантичной аксиоматической целостностью. Не обладая авторитетом древних религиозных традиций, они в то

Митра. *Античный барельеф*

же время опирались именно на классический религиозный инструментарий, в центре которого находился эзотерический культ. Элитарные и интеллектуально рыхлые, они не обладали потенциалом универсального теоретического фундамента, в котором столь остро нуждался эллинистический мир.

Между тем в эпоху эллинизма уже существовал пример успешного решения задачи стабилизации культурной традиции. Столь успешного, что, несмотря на локальность, он привлекал к себе все более пристальное внимание. Это был пример иудеев. Их религиозная система, обладавшая ядром в виде сакрального текста, окрепла в условиях политической турбулентности 1-го тысячелетия до н.э. и оказалась поразительно устойчива к токсичному влиянию эллинизма. Более того, иудаизм с успехом освоил и приспособил для собственных целей самые прогрессивные технологии эллинистической культуры — прежде всего, универсальный литературный язык и институт школы. Феномен Септуагинты — греческого перевода Священного Писания, созданного иудеями для иудеев по заказу эллинистического царя — заслуживает самого пристального внимания как провозвестник того генерального пути, по которому пойдет — и придет к своему концу — мир эллинизма. Путь этот можно вкратце обозначить так *оформление канона*.

Как известно, словом «канон» (что характерно, египетского происхождения) греки называли инструмент, необходимый для выверки строительных вертикалей. Уклонение от канона приводило колоннады к падению, а здания — к разрушению. Не удивительно, что в попытке стабилизации становившейся все более и более неустойчивой поздне- и постэллинисти-

ческой культуры на всем пространстве от Атлантики до Памира ощущалась острая потребность в некоем ментальном «каноне», незыблемом и ясном инструменте, который мог бы лечь в основу высоко развитой за время эллинизма цивилизации. Ни философские школы, ни синкретические религии не подходили под это требование — первые были слишком зыбки, вторые — слишком туманны. Идеальным решением оказался СВЯЩЕННЫЙ ТЕКСТ.

Достаточно хотя бы в самых общих чертах проследить историю становления постэллинистических цивилизаций Европы и Передней Азии, чтобы убедиться: все они опирались на культурную модель, совмещавшую образовательные технологии эллинизма с религиозным ядром нового типа в виде сакрального текста. Как правило, этот текст преподносился и осмыслялся как запечатление на письме и своего рода книжная «реинкарнация» древней устной религиозной традиции. Всегда трудно понять, в какой степени такого рода притязания соответствовали реальному положению дел. Но, сколь бы ни был значительным в данных текстах элемент «исконной старины», в своих новых книжных формах он оказывался на порядок более действенным в качестве мировоззренческого фундамента. И чем шире известны, чем доступнее были эти тексты, тем успешнее реализовывался заложенный в них религиозный потенциал.

Далеко не все священные писания новой эпохи оказались столь же знамениты, как Библия и Коран. Но и Авеста, и манихейский канон, и гностические трактаты, и даже труды неоплатоников были призваны выполнять эту роль[5]. При этом необычайно важное значение приобрела также порожденная Античностью культура научного изучения, толкования священных текстов, большинство из которых обладали поистине бездонным герменевтическим потенциалом.

Так античный мир отбросил свое обветшавшее мифологическое ядро и обзавелся обновленным религиозным фундаментом в виде канонических священных текстов. Выражая суть данного явления с помощью бинарных оппозиций, можно определить это как обретение нового теоретического фундамента (точнее, фундаментов) для весьма изощренной, но утратившей мировоззренческое равновесие и целостность «прагматичной» цивилизации.

---

[5] Прокл, создатель книжной формы неоплатонизма, по уверению Порфирия Газского, отвергал древнегреческую религию как «завихрения словес» (λόγων καταιγίδας) и обращался в поисках опоры к сакральным текстам Юлиана Теурга. Этот в подлинном смысле слова «творец богов», живший на рубеже I–II вв., считается создателем так называемых Халдейских оракулов — стихотворных текстов мистического содержания, претендующих на то, чтобы быть хранилищами древнего сакрального знания.

Здесь не место говорить о внутренних, имманентных причинах феноменального успеха текстов, восходящих к авраамическому религиозному древу, но нельзя не отметить, что и Новый Завет, и Коран, вокруг которых оформились средневековые цивилизации Западной Евразии и Северной Африки, в значительной степени использовали тот потенциал инвариантного «культурного ядра», который нес в себе Ветхий Завет. Впрочем, столь же очевидны и парадигматические различия между религиями Моисея, Христа и Мухаммада. Заложенные в эти учения фундаментальные бинарные оппозиции в очень приближенной форме могут быть сформулированы следующим образом: «изучение (*талмуд*) — исполнение (*маасе*)», «вера (*пистис*) — дела (*эрга*)», «эталон поведения (*шариат*) — покорность (*ислям*)».

История Христианского Востока показывает удивительную динамичность и многоплановость процесса укоренения нового — новозаветного — религиозного ядра в эллинизированной среде римского и иранского Востока. К первому веку нашей эры древние региональные культуры (египетская, месопотамская, финикийская, персидская, урартская) практически полностью исчезли с культурного горизонта. Греческие буквы вытеснили все иные формы письменности — за исключением арамейского письма, в свое время доминировавшего в Месопотамии и все еще оказывавшего некоторое сопротивление.

Первые вызовы тотальному господству греческого языка, греческой культуры и литературы на всем пространстве ойкумены были брошены политическими наследниками Александра Великого — римлянами и иранцами. Римляне, ставшие еще во времена Республики хозяевами Средиземноморья, болезненно переживали свою зависимость от культурного наследия греков и бросили немалые силы на его замещение. Но, отвергая греков, римляне старательно подражали им[6]. «Энеида» Вергилия, созданная как антитеза «Илиады», симптоматично возводила римлян к троянцам — хотя и врагам эллинов-данайцев, но чтущим тех же самых олимпийских богов[7]. Тем самым римская культура стала не преодолением эллинистической, а лишь ее региональным латиноязычным вариантом. С теми же самыми структурными проблемами.

---

[6] Михаэль фон Альбрехт квалифицирует римскую литературу как «выведенную» и «ученическую», возникшую как антитеза и подражание греческой.

[7] Из 11 упоминаемых в «Илиаде» богов Олимпа пятеро (включая Зевса и бога войны Ареса) выступают на стороне троянцев и только четверо помогают «своим» ахейцам. Кем бы ни были обитатели Трои-Илиона — тевкры (лувийцами? лидийцами? пра-этрусками?), они включались в орбиту древнегреческого мира.

Иранский вызов эллинизму в парфянскую эпоху выразился в полулегендарной «культурной реакции» Вологеза I (51–71), которому приписываются попытка вытеснения греческого письма пехлевийским (на основе арамейского, с большим количеством «арамеограмм»), деэллинизация топонимики и первая кодификация Авесты. О весьма скромных результатах этой политики можно судить хотя бы по тому, что последующие парфянские цари на своих монетах неизменно титуловались «филэллинами»: любовь к «греческому» не только не исчезла, но сохранялась как атрибут политической легитимности.

И только при Сасанидах проект создания канонического религиозного текста увенчался успехом: в ходе поддерживавшейся государством программы «возрождения» зороастризма в III–VI вв. была осуществлена кодификация Авесты специально разработанным для этой цели так называемым авестийским письмом (на основе пехлеви). Любопытно, однако, что наряду с этим на пространстве иранского мира распространяются и тексты альтернативных религиозных традиций — христианской и манихейской. По иронии судьбы, именно «Пехлевийская псалтирь» — переведенная с христианского сирийского текста в VI в. — считается древнейшим сохранившимся до нас текстом на среднеиранском языке («персидском пехлеви»), в то время как древнейшая рукопись Авесты датируется XIII в. Персидская «цивилизация книги» была яркой и самобытной, но почти без сопротивления сдалась исламу, став в то же время его важнейшей почвой.

Удивительный пример поливариантности общего вектора развития культурной среды «постэллинизма» являет собой восточная окраина иранского мира — Согд (территория современных Узбекистана и Таджикистана). Здесь во II–V вв. развивается самобытная культура, в которой представлены сразу четыре традиции «книжной» религиозности — зороастрийская, христианская, манихейская, а также буддийская[8]. Характерно, что согдийская письменность сыграла фундаментальную роль в развитии книжной культуры всей Центральной Азии: именно из нее развилось староуйгурское, старомонгольское и маньчжурское письмо.

---

[8] Нельзя не отметить, что история развития буддизма также поразительным образом вписывается в предложенную схему «книжной религии». Письменная фиксация буддийского канона — Трипитаки — появилась не ранее I в. до н.э., а канон Махаяны был записан на IV соборе при Канишке около 100 г. н.э. Расцвет буддизма при Гуптах в IV–VI вв. ознаменован появлением так называемых университетов — учебных центров по изучению священных текстов, типологически и хронологически близких религиозным школам Христианского Востока. Впрочем, тему буддизма мы сознательно оставляем за скобками.

Церемониальный крест из Герата (Афганистан) с надписью на пехлеви

Манихейство — эта во многих отношениях остающаяся загадочной религия, в свое время едва не ставшая государственной в сасанидском Иране — обзавелось не только своими священными текстами, но и собственным алфавитом, родственным пехлевийскому и согдийскому. Культурно-религиозный потенциал манихейства оказался необычайно велик: не только не пользуясь поддержкой со стороны государств[9], но и подвергаясь гонениям, эта «мировая ересь» (определение Е.Б. Смагиной) распространилась от Геркулесовых столбов до Китая, где один из манихейских текстов даже проник в даосский канон. Впрочем, манихейство исчезло — сперва на христианском Западе, затем в Иране, а потом и в Центральной Азии; последние манихейские общины в Китае дожили до XVII в. — но это были точечные реликты. Более жизнеспособными оказались — даже в условиях исламского господства — христианские культуры Востока.

Христианство стремительно распространилось по всей ойкумене в II—VI вв. в рамках того же самого процесса «обретения культурного ядра». По мере космополитизации и гомогенизации эллинистического мира теряла силу оппозиция «эллины — варвары», оформлявшая притязания эллинизма на культурную монополию. С другой стороны, христианское учение о принципиальном равноправии всех народов, объединенных во Христе,

[9] Исключение составляет Уйгурский каганат, где манихейство в 762—840 гг. считалось официальной религией.

Ефрем Сирин. *Мозаика середины XI в.*

создавало идеальную почву для равноправия языков и зарождения/возрождения новых культур.

Сирийский язык, сложившийся в I–IV вв. на основе арамейского диалекта Эдессы, начал обретать литературные формы еще в конце I в. (если в качестве древнейшего текста рассматривать письмо стоика Мары бар Серапиона из Самосаты), но подлинного расцвета достиг именно в процессе распространения христианства. Уже Татиан (II в.) являет собой пример обостренной интеллектуальной реакции сирийского христианина на эллинистическое наследие — и хотя свои труды ему еще приходится писать по-гречески, он создает уникальный свод четырех Евангелий, «Диатессарон», ставший чисто сирийской версией христианского священного текста. К IV в., благодаря нисибинцу Ефрему, сирийский язык вступает в права полноценной христианской литературы. Когда в 370 г. Ефрем Сирин приходит в Кесарию Каппадокийскую повидать Василия Великого, он, согласно Житию, получает от ангела знание греческой речи, а знаменитый проповедник в свою очередь обретает дар говорить по-сирийски[10].

[10] Примечательно, что и сам Ефрем Сирин, и его биографы особо подчеркивают опасность «заразы эллинских мнений», под которыми они понимают весь комплект «сердцевины» эллинизма — начиная с языческого многобожия и кончая философскими учениями. Феодорит Кирский, сам эллинизированный сириец, писал о святом Ефреме: «Пользуясь языком сирийцев, он распространял лучи духовной благодати, ибо хотя и не вкусил эллинской науки, однако же изобличил многоразличные заблуждения эллинов».

Септуагинта. *Колонка унциального текста из Ватиканского кодекса. Середина IV в.*

Сочинения Ефрема еще при его жизни стали переводиться на греческий язык — случай едва ли не беспримерный со времен Септуагинты. Так к концу IV в. сирийский и греческий уравниваются в правах в качестве языков христианской традиции.

Особый феномен представляют собой сирийские богословские школы — Эдесская и Нисибинская, примыкающие к греческим — Александрийской и Антиохийской. Специально посвященный причинам их основания трактат Бархадбешаббы (нач. VII в.) осмысляет эллинизм через призму новой, христианской культурной матрицы: эллинизм представлен здесь в виде совокупности школ «сынов заблуждения» — от Пифагора до Демокрита (и примкнувшего к ним мага Зороастра), — которым противостоит «исконная школа Бога-Отца», обновленная с пришествием Христа.

Говоря о сирийских школах Месопотамии, нельзя не заметить, что почти одновременно в том же регионе расцветают научно-образовательные институты иудейской традиции — так называемые талмудические академии и школы-йешивы. Мало кому известные города Пумбедита и Сура в Вавилонии стали в III в. знамениты на весь иудейский мир как центры поразительно мощной (тысячи учителей и учащихся!) религиозной интеллек-

туальной среды, плодом творческих усилий которой стал изощренный вавилонский Талмуд. Вопрос о соотношении, взаимодействии и взаимовлиянии раввинистической культурной традиции с современным ей сирийским христианством — один из наиболее интригующих в современной науке.

Говоря о языках, пробудившихся от летаргии и процветших на ниве Христианского Востока в процессе избавления от культурной монополии эллинизма, нельзя не вспомнить о феномене коптской литературы. Древняя египетская письменность в своей демотической фазе окончательно умирает к середине V в. н.э. В это время уже давно и бурно развивается совершенно новая книжная культура Египта. Основанный на греческом алфавите так называемый коптский язык — явление во многом уникальное. Будучи прямым потомком древнеегипетского, он поразительно слабо связан с культурой эпохи фараонов и несет на себе необычайно сильное влияние эллинизма. До 20% коптской лексики — прямые заимствования из греческого. Греческие слова коптские писатели используют очень свободно, без тени комплекса «культурного народа» (столь характерного для самих греков, крайне неохотно заимствующих иноязычные термины). Первые записи, определяемые как «коптские» (по сути, опыты записи египетских слов греческими буквами), появляются уже в I—III вв. н.э.; типичный памятник этой эпохи — Лейденский папирус III в., своего рода энциклопедия практической магии (гадания, гороскопы, косметика, эротические приемы, заклинания, рецепты и т.д.). Но настоящее рождение коптской литературы неразрывно связано с Библией, переводы которой появляются в II—III вв. Коптская книжность становится главной культурной средой знаменитых на весь мир египетских монастырских сообществ.

Расцвет сирийской и коптской книжности оказался недолгим. В VII в. весь римский Восток оказался во власти арабов, с приходом которых не только родственные арабам сирийцы, но и далекие от них копты довольно быстро и свободно вливаются в новую, арабоязычную культурную ойкумену, очень долго сохраняя при этом христианское исповедание. Феномен многовековых арабоязычных христианских культур Египта и Сирии прекрасно подтверждает постулированный выше тезис о синтетической природе феномена постэллинистической «книжной культуры»: ее религиозное ядро может вполне безболезненно сочетаться с самыми разными формами культурной оболочки.

Если сирийская и коптская христианские культуры в той или иной степени восходят своими корнями к более древним могучим письменным традициям — арамейской и египетской, — то целая плеяда книжных языков Христианского Востока в буквальном смысле слова рождается в эту эпоху

Лист Коптской рукописи из Наг-Хаммади, IV в.

из бесписьменного небытия. Армянская, грузинская и албанская (агванская) письменность являют собой поразительный пример того, как стремительно искусственно созданный алфавит может пробудить литературную активность считавшихся периферийными племен, сделав их в полном смысле слова культурными народами, сама историческая судьба которых отныне во многом связана с их письменной традицией. Особенно поразительна судьба армянской литературы, за какие-то три века успевшей пережить «золотой век», создать колоссальную библиотеку переводных текстов и породить особую литературную традицию, получившую известность как «грекофильская школа» — название столь же неточное (букв. *юнабан* — значит «грекословный»), сколь и ироничное: ведь именно в эту эпоху, в VI в., между армянами и греками разверзается догматическая пропасть.

Загадочный алфавит Кавказской Албании, долгое время считавшийся едва ли не историческим мифом, недавно обрел, наконец, осязаемую почву — после находки в одном из грузинских палимпсестов на Синае библей-

ского текста VII–X вв., написанного албанским письмом — на языке, определяемом как предок удинского. Албанская/агванская книжность если и существовала, то недолго: с VIII в. и сама Агвания, и ее церковь попадают в орбиту армянской христианской традиции.

Менее объемная, но не менее древняя грузинская литература, в отличие от армянской, не разрывала окончательно церковных контактов с греческим христианством и тем самым не имела столь веской потребности к культурной автономизации. Вплоть до создания Кириллом и Мефодием славянского алфавита грузины в течение веков были едва ли не единственным народом, принадлежавшим к византийской ортодоксии, но пользовавшимся собственным богослужебным и книжным языком.

Оставляя в стороне несомненно существовавшие, но плохо сохранившиеся и малоизученные книжные культуры африканских христианских народов (эфиопов аксумского периода[11], нубийцев и макурийцев), скажем в завершение несколько слов о той культурной традиции, которая могла бы рассматриваться как прямое продолжение эллинизма.

Судьба стержневого культурного языка поздней Античности — греческого — в христианскую эпоху оказалась парадоксальной. С одной стороны, именно по-гречески были записаны базовые священные книги христианской религии (Евангелия, Апостол, Апокалипсис), богословские трактаты и толкования церковных писателей, жития святых и литургические тексты. Но, с другой стороны, именно греческое античное ядро оказалось тем элементом складывавшейся новой формы культуры, который был несовместим с христианским стержнем. Не случайно в византийскую эпоху слово «эллин» (грек) стало обозначать язычника, а обвинения в «эллинстве» ставили крест на авторитете того или иного автора. В силу этого культурное доминирование греческого в христианском мире оказалось невозможным. Созданная на греческом богатейшая литература дохристианской эпохи, будучи неотъемлемой частью грекоязычной культурной традиции — и оставаясь ею в течение всей тысячелетней истории Византии, — в христианскую эпоху оказалась на периферии культурной парадигмы, подвергаясь непрерывной «идейной дезактивации», а время от времени — и гонениям со стороны особо ярых ревнителей религиозной чистоты.

---

[11] Недавняя передатировка Евангелия Гаримы, ранее датировавшегося периодом после XI в., но оказавшегося куда ближе к традиционной дате (по легенде, книга была переписана святым Исааком Гаримой в 495 г.; радиоуглеродный анализ 2010 г. показал 330...650 гг.), превращает этот прекрасный экземпляр эфиопской книжной культуры в древнейшую в мире христианскую иллюминованную рукопись.

Надо признать, что опасения по поводу дремавшей в недрах византийской культуры античной традиции отнюдь не были напрасны. И несмотря на то, что средневековые греческие интеллектуалы, за редкими исключениями, мастерски владели искусством словесной эквилибристики, соблюдая упоение «внешней философией» с неукоснительной ортодоксией «нашего учения» (как обычно именовалось христианство), фундаментальная двойственность греческой цивилизации не могла не сказаться на целостности мировоззрения византийской элиты. Империя, с VII в. жившая в ситуации перманентного джихада на восточных границах, успешно справлялась с внешними и внутренними вызовами до тех пор, пока глубоко запрятанные вглубь античные симпатии интеллектуалов не вступили в резонанс с протоpенессансными идеями, приходившими с Запада, где увлечение Античностью очень скоро перерастет в форму ее Возрождения.

Через тысячу лет после торжества христианства над эллинизмом христианская Европа, с удивлением и ликованием открывшая в себе семена античной традиции, начинает трансформироваться в Европу гуманистическую.

REFERENCES

1. Istorija drevnego mira / I. Djakonov, V. Neronova, I. Sventsitskaja (ed.). Moscow, 1989. 3 ed. BookIII. Upadokdrevnihobshtchestv.
2. *Kovelman A.B.* Ellinism I evrejskaja kultura. Moscow; Jerusalem, 2007.
3. *Lévêque P.* Ellinistitcheskijmir. Moscow, 1989.
4. *Pigulevskaja N.* Kultura sirijtsev v srednije veka. Moscow, 1979.
5. *Smagina E.* Manihejstvo. Moscow, 2011.
6. *Chosrojev A.* Iz istorii rannego hristianstva v Egipte. Moscow, 1997.
7. *Bradley M.* Iran and Christianity. London, 2008.
8. *Chamoux F.* Hellenistic Civilization. Cambridge, 2002.

Ключевые слова:

Христианский Восток; эллинизм; мировые религии; сирийцы; копты; зороастризм; манихейство; христианская литература.

Pavel V. Kuzenkov

GENESIS OF THE CHRISTIANITY IN THE MIDDLE EAST AS TRANSFORMATION OF THE HELLENISTIC CULTURE

The feature article offers a new evaluation of the well-known phenomenon of cultural renaissance of the peoples of the Middle East and Egypt — of the Syrians, the Copts, the Armenians, the Georgians, etc., in the first centuries AD. This period is commonly associated with the spreading of Christianity around the territory of the Roman Empire and the Parthian, later on Sassanid Iran. In the author s opinion there are reasons to regard the genesis of the Christianity in the Middle East as a single yet multifaceted process of transformation of the Late Antiquity culture in its totality of the Eucumene, from the Atlantic Ocean to the Pamir mountains. The essence of this process could roughly be defined as overcoming the Hellenistic culture crisis called forth by the ever deepening disparity between the transcendental intellectual environment it had given rise to, on the one hand, and its ideological nucleus rooted in the archaic Greek mythology, on the other. The only feasible recourse out of this crisis was the appearance of a new cultural nucleus, conventionally described as the canonized sacred text (The Holy Scriptures). This nucleus, together with the Hellenistic cultural and technological achievements (general literacy, school education, science, literature, symbolic culture, etc.) gave rise to 'religious civilizations' with Christianity as the principal example. Thus, the author describes the historical transition from the Late Hellenistic and Post Hellenistic cultures of the Ancient Rome and the Ancient Middle East that resulted in the new nationally-tinged in form but supra-national in content cultures of the Christianity in the Middle East.

Кузенков Павел Владимирович

кандидат исторических наук, доцент исторического факультета
МГУ имени М.В. Ломоносова

Д.Е. Мишин

КРЕЩЕНИЕ ЛАХМИДСКОГО ЦАРЯ АН-НУМАНА III (579–601)

В истории мы не раз сталкиваемся со случаями, когда принятие правителем новой веры становится важнейшим, может быть, даже поворотным пунктом в развитии общества. Политическая власть находится теперь в руках приверженца другого вероучения, который насаждает его или, во всяком случае, не препятствует его распространению. В обществе меняются мировоззрение и ценности, что, в свою очередь, оказывает влияние на его политическое и социальное развитие.

Каждый такой случай имеет между тем свои характерные черты, обусловленные особенностями исторического развития данного общества или государства. Лахмидское государство, о котором речь пойдет далее, существовало в весьма специфических условиях. Цари из персидской династии Сасанидов, укрепившись в первой половине III в. в Месопотамии, распространили свою власть и на ряд арабских племен, живших за Евфратом. Сасанидская модель управления, в рамках которой местные элиты, добровольно подчинившиеся власти царя, сохраняли власть и интегрировались в государственную иерархию, со временем стала применяться и к арабам. Первые сасанидские цари Ардашир I (225–240) и Шапур I (240–271), сделав своим оплотом Хиру — большое поселение,

Строительство дворца Хаварнак (Хваррнаг) в Хире, столице Лахмидов.
Миниатюра из персидской рукописи XV в.

расположенное поблизости от современной Куфы, — назначали туда наместников — *марзбан*-ов. Впоследствии управление постепенно перешло к арабской знати — роду Бану Наср, принадлежавшему к кахтанитскому (южноарабскому) племени Лахм. Из этого рода вышла династия правителей, которую по сложившейся традиции именуют Лахмидской — в том числе и для того, чтобы не путать ее представителей с Насридами, властвовавшими над Гранадой в XIII–XV вв. Положение Лахмидов было двойственным. По отношению к подчиненным им арабам они были царями, что было санкционировано Сасанидами. В сасанидском официозе лахмидский правитель носил титул «царя арабов» (*tāzīgān-šāh*). Но для Сасанидов Лахмиды были наместниками. Правитель Хиры получал назначение от сасанидского царя — насколько можно судить, по итогам собеседования с ним. Выбор сасанидского царя не всегда падал на сына прежнего правителя, да и Лахмида вообще; известны случаи, когда управлять Хирой назначались люди, не принадлежавшие к Бану Наср. В этом отношении говорить о династии можно только условно; общее правило состояло в том, что новым правителем становился тот член рода, которого избирал сасанидский царь. От Сасанидов же были и знаки власти лахмидских царей — почетный головной убор и трон. В Хире, которая с III в. была резиденцией Лахмидов, или неподалеку от нее, постоянно находился отряд сасанидского войска. В первой половине V в. он был включен в войско лахмидского царя, который стал его командиром.

Ардашир I. *Изображение на серебряной драхме*

Судя по некоторым данным, в административном отношении Хира входила в состав сасанидской провинции (*šahr*), которая в VI–VII гг. именовалась Вех-Кавад; лахмидский царь подчинялся ее правителю — *шахраб*-у.

Как наместники пограничья Лахмиды выполняли ряд стратегических задач. Они должны были держать в подчинении племена соседних областей Аравии и предотвращать их нападения на сасанидские владения в Ираке. Кроме того, Лахмиды помогали Сасанидам вести борьбу с Римом и Византией в приевфратских областях. О противоборстве между Лахмидами и подчиненными Византии арабскими правителями из династии Гассанидов в VI в. известно по многим источникам.

Обладая над Лахмидами политической властью, Сасаниды, однако, даже не пытались обратить их в зороастризм. Лахмиды оставались приверженцами традиционных арабских верований. Они почитали аль-Уззу (это можно видеть и по приведенным ниже фрагментам), хотя трудно сказать, имело ли это какое-либо отношение к аравийскому культу, центром которого было святилище аль-Уззы в ан-Нахла аш-шамиййя. В источниках упоминается также идол, название которого по-арабски пишется s.b.d.; единственным правдоподобным прочтением этой формы на данный момент следует считать *Subd* (волк). Вообще говоря, зороастрийское учение весьма отрицательно относилось к почитанию идолов. Но политический расчет, очевидно, брал верх над доктринальными соображениями. Поклонение аль-Уззе или Субду не делало Лахмидов нелояльными к Сасанидам. С другой стороны, для Сасанидов лучшим наместником Хиры был тот, кто мог удержать в повиновении массу арабских

Шапур I. *Изображение на серебряной драхме*

племен. Было целесообразно, чтобы для арабов правитель Хиры являлся своим, близким в том числе и по вероисповеданию человеком, а не приверженцем чужой религии с такими не всегда понятными элементами, как браки между братьями и сестрами, отцами и дочерьми.

Сами Лахмиды, по-видимому, тоже были терпимы к другим религиям; в их истории мы практически не находим каких-либо гонений на религиозной почве. Это, несомненно, создавало благоприятные условия для возникновения и развития христианских общин. Когда именно они появляются во владениях Лахмидов — сказать трудно. В некоторых источниках мы находим основанные, видимо, на записях хирских христиан рассказы о том, что из жителей Хиры первыми крестились Бану Лихьян, затем члены рода Насра (включая второго царя династии Имру-ль-Кайса I), затем все остальные. Эти сообщения не подтверждаются другими источниками; кроме того, непонятно, каким образом Лахмиды, крестившись в III в., до самого конца VI в. оставались приверженцами традиционных арабских верований. Вероятно, мы имеем здесь дело с тем, как Бану Лихьян — род, к которому принадлежали некоторые известные нам хирские епископы — хотели видеть свое прошлое.

Если не считать этих рассказов, присутствие христиан в Хире прослеживается самое меньшее с последних десятилетий IV в. В церковной истории Мари Ибн Сулаймана (середина XII в.) упоминается подвижник по имени Мар Эбидишо́. Удостоившись епископского сана, он, однако, предпочел жизнь проповедника и отправился странствовать. На каком-то этапе он пришел в окрестности Хиры, где построил церковь. Сообщение

Шапур II. *Изображение на золотом динаре*

об этом помещено в рассказ о времени, когда епископом Ктесифона был Тумарса[1], т.е. о периоде 388–396 гг.

Один подвижник едва ли мог бы воздвигнуть церковь, да и для кого он строил бы ее? Очевидно, в Хире уже имелась христианская община, хотя о том, чем она была тогда, практически ничего не известно. Если исходить из исторического контекста, кажется вполне вероятным, что в Хиру уходили из Ирака христиане, которые спасались от преследований, развязанных при сасанидском царе Шапуре II (309/10–379/10) в середине IV в.

После смерти Шапура II преследования христиан утихли. В 388 г. Шапур III (383/84–388/89) позволил избрать епископа сасанидской столицы Ктесифона, а в 410 г. Ездигерд I (400–420) разрешил провести там собор, на котором был избран предстоятель церкви — католикос. Прекращение преследований, несомненно, способствовало росту численности христианских общин, в том числе и хирской. Уже в 410 г. в Хире был епископ, который подписал постановление упомянутого собора.

Настоящая работа не имеет целью полное воссоздание истории христианских общин Хиры; для этого требуется более масштабное исследование. Но на наиболее существенные аспекты развития этих общин следует тем не менее указать. Присутствие христиан в Хире непрерывно прослеживается самое меньшее с последних десятилетий V в.; хронологический разрыв между этим временем и началом V в. следует, кажется, относить на счет недостатка сведений в источниках.

---

[1] Maris, Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria. Ed. H. Gismondi. Pars altera. Amri et Slibae textus. Romae, 1896. P. 28–29.

Ездигерд I. *Изображение на серебряной драхме*

V в., о котором мы говорим вкратце, был временем формирования основных доктринальных направлений в христианском вероучении. Среди христиан Сасанидской державы возобладало несторианство, принятое как официальное учение на соборе в 485 г. Церковь Хиры, будучи частью церкви Сасанидской державы и признавая главенство ее католикоса, пошла тем же путем. Епископ Хиры Симеон подписал постановление собора 485 г. Позиции несториан в Хире еще более упрочились после открытия там религиозного училища. Судя по тому, что его, согласно имеющимся данным, основал Каюра, ученик католикоса Мар Авы, оно появилось примерно в середине VI в.

В VI в. мы видим в Хире и монофизитов. Их община пополнялась теми, кто уходил из Византии от преследований, развернутых при Юстине I (518–527). Известно, что Юстин I писал лахмидскому царю аль-Мунзиру III, призывая его изгнать «инакомыслящих», которые, уйдя из Византии, обосновались в Хире. Хотя аль-Мунзир так и поступил[2], монофизитская община не была уничтожена. Она пользовалась покровительством части знати и имела свою церковь, которая в монофизитской среде именовалась «церковью истинных верующих». Согласно Михаилу Сирийскому, на тридцать первом году правления Юстиниана I (557–558 гг.) Феодосий, т.е. монофизитский патриарх Александрии, рукоположил епископом Нумановой Хиры Феодора[3]. В тексте источника мы далее читаем, что это произошло по настоянию Херета и императрицы Феодоры. Если

[2] Histoire nestorienne (Chronique de Séert). Ed. A. Scher. Seconde partie, fasc. 1 (Patrologia Orientalis, t. VII). Paris, 1911. P. 143–144.

[3] Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166—1199). T. 2. Paris, 1901. P. 245–246.

Херет — гассанидский правитель аль-Харис Ибн Джабала, что вполне вероятно, нельзя поручиться, что Михаил Сирийский или его источник не ошибается, и речь на деле не идет о ставке гассанидского ҫаря, которую авторы Христианского Востока тоже называли Хирой. Впрочем, именно в это время мы видим в лахмидской Хире монофизитского епископа. Согласно одному из источников, во времена правления лахмидского ҫаря Амра III (554–569) и служения несторианского епископа Мар Ефрема в Хире появились люди, которые в тексте источника именуются еретиками (*harātiqa*). Согласно источнику, Мар Ефрем повел полемику против «еретиков» и отвратил их от прежних воззрений. Их епископ, имя которого не называется, покинул Хиру[4].

Необходимо, впрочем, учитывать, что сообщение о победе Мар Ефрема над монофизитами принадлежит перу несторианского автора. К тому времени в Хире уже было несколько столкновений между несторианами и монофизитами; судя по дошедшим до нас рассказам представителей обоих течений, каждая из сторон утверждала, что победа осталась за ней. Поэтому относиться к сообщению о разгроме монофизитов следует с большой осторожностью — тем более что они сыграли важную роль в последующих событиях.

С течением времени приверженцы христианского вероучения появились и в ҫарском роду Лахмидов. Мусульманские авторы приводят текст надписи, обнаруженной в Средние века в «Монастыре Хинд Старшей». Эта Хинд была женой лахмидского ҫаря аль-Мунзира III (512/513–554) и дочерью знаменитого предводителя киндитов аль-Хариса Ибн Амра. Судя по надписи, она была исполнена в правление сына и преемника аль-Мунзира III — упомянутого выше Амра III. Хинд называет себя рабой Христовой и сообщает, что ҫерковь была построена при епископе Мар Ефреме[5]. Последний, очевидно, тождествен упомянутому выше Мар Ефрему, который боролся против монофизитов. То, что из всех ҫерковных иерархов упомянут лишь он, позволяет считать Хинд несторианкой.

Как видно из приводимых в приложении фрагментов «Сииртской хроники», прежде ан-Нумана III крестились его сестры Хинд (Хинд Младшая) и Мария.

Все эти сведения взяты из несторианских источников, но мы нигде не видим упоминаний о том, что кто-то был вырван из-под влияния «ере-

---

4 Мухтасар аль-ахбар аль-биийя. Багдад: Шарикат ад-диван ли-т-тибаа, 2000. С. 135.

5 Муджам аль-бульдан ли ... Якут. Бейрут: Дар Садир, 1977. Т. 2. С. 542; Муджам ма истаджам мин асма аль-билад уа-ль-мауади. Таалиф ... аль-Бакри. Бейрут: Алам аль-кутуб, 1983. С. 606.

Хосров I Ануширван. *Изображение на монете*

тиков», как в приведенных ниже текстах называются монофизиты. Следовательно, все члены рода Насра, крестившиеся до ан-Нумана III, изначально были несторианами. К сожалению, мы слишком мало знаем о них, чтобы объяснить это. Можно лишь догадываться, что первые из них пришли к принятию веры в результате духовных исканий (в противном случае ничто не мешало следовать за царем в поклонении аль-Уззе) и обращались за наставлением к тем, кого считали представителями основного направления в христианстве; в той ситуации таковыми были несториане.

Мы можем теперь приступить к рассмотрению сведений об ан-Нумане III. Непростая история его правления составляет предмет отдельного исследования, которое автор этих строк надеется опубликовать в ближайшее время. Здесь имеет смысл представить некоторые выводы, имеющие отношение к предмету настоящей работы. Правление аль-Мунзира IV (574–578), который потерпел несколько военных поражений и восстановил против себя почти всю хирскую знать, привело к тому, что сасанидский царь Хосров I Ануширван (531–579) разочаровался в Лахмидах и некоторое время не хотел назначать в Хиру никого из них. Несколько месяцев Хирой управлял назначенный Хосровом вождь племени Таййи по имени Ийас Ибн Кабиса. Хосров даже помышлял о том, чтобы направить в Хиру сасанидского марзбан-а с войском, однако впоследствии один из придворных уговорил его принять лахмидских царевичей — кандидатов на престол. Хосров встретился с ними в начале 579 г., незадолго до смерти, и назначил правителем Хиры самого младшего из них — ан-Нумана.

В 591 г., незадолго до крещения ан-Нумана, в его отношениях с Сасанидами произошел другой заслуживающий внимания эпизод. Сасанидский царь Хормузд IV боролся с восставшим против него полководцем Варахраном (Бахрамом) Чубином, но свергнут знатью. На престол был возведен сын Хормузда — Хосров, но он потерпел поражение от Варахрана Чубина и бежал в Византию. Согласно ходившим в последующие десятилетия рассказам, Хосров во время бегства обращался за помощью к ан-Нуману, но тот не только не поддержал его, но даже не дал коня. В следующем году Хосров вернул себе престол, после чего правил как Хосров II Парвиз. Если бы ан-Нуман в 591 г. действительно повел себя так, как утверждали рассказчики, это привело бы самое меньшее к опале ан-Нумана. Впоследствии, когда в начале VII в. Хосров, разгневавшись на ан-Нумана, сместил его и лишил жизни, именно так объясняли действия сасанидского царя. Однако есть основания считать, что события развивались более благоприятно для ан-Нумана. Согласно некоторым рассказам, он не участвовал в решающей битве Варахрана Чубина и Хосрова и, следовательно, не мог дать последнему коня. Судя по тому, что Хосров, вернувшись к власти, не сместил ан-Нумана и не подверг его репрессиям, последнему удалось снискать доверие сасанидского царя.

Крещение ан-Нумана состоялось вскоре после восстановления власти Хосрова в Сасанидской державе. Дату крещения мы знаем из «Сиртской хроники» — четвертый год правления Хосрова II Парвиза[6], т.е. период с 1 июля 593 г. по 30 июня 594 г. Она подтверждается фрагментами, приведенными в Приложении. В житии Сэбришо́ история крещения ан-Нумана начинается во времена Хормузда (т.е. Хормузда IV, 579–591). Согласно «Сиртской хронике», ан-Нуман терпел испытания, т.е. болел, в течение трех лет[7]. Если из 593/594 г. отступить на три года назад, мы приходим в самый конец правления Хормузда IV.

Восстановить ход событий, связанных с крещением ан-Нумана, непросто в силу очевидных расхождений в источниках, заметных при сравнении приведенных в приложении текстов. Особенно отчетливы различия между житием Сэбришо́ и рассказами на арабском языке, восходящими, насколько можно судить, к хирским записям («Сиртская хроника», история мусульманского автора конца XI — первой половины XII в. аль-Хилли). В житии мы читаем, что Сэбришо́ прибыл во второй раз к

---

6 Histoire nestorienne (Chronique de Séert). Ed. A. Scher. Seconde partie, fasc. 2 (Patrologia Orientalis, t. XIII). Paris: Firmin-Didot et Cie, 1919. P. 469.

7 Ibid. P. 478.

ан-Нуману до его крещения и своими молитвами и участием в диспуте повлиял на выбор царя в пользу несторианства. У аль-Хилли и в «Сииртской хронике» царя и его родственников крестит епископ Хиры Шимун Ибн Джабир, а Сэбришо́ прибывает впоследствии и завершает излечение ан-Нумана. Какая из этих версий более соответствует действительности — сказать трудно. Понятно, что в житии Сэбришо́ на первый план выдвигается он, а в хирских рассказах — епископ Шимун Ибн Джабир.

Другое расхождение стоит в том, что монах Петр, автор жития Сэбришо́, повествует о диспуте с еретиками, о котором у аль-Хилли и в «Сииртской хронике» не упоминается. Отрицать возможность проведения диспута нет оснований. Судя по тому, что Петр приписывает противникам Сэбришо́ готовность клеймить несториан как приверженцев учения о двух природах Иисуса Христа, он имеет в виду монофизитов. Эти последние появляются и в арабоязычных сообщениях; обратим внимание, что у аль-Хилли «еретики» прямо отождествляются с яковитами, т.е. с монофизитами. В прежние годы монофизиты не раз вызывали несториан на диспуты, в том числе и во владениях Лахмидов; вполне вероятно, что так они поступили и на этот раз.

Но если диспут и был, представляется, что он не сыграл решающей роли в том, какой выбор сделал ан-Нуман III. Обратим внимание на сообщения арабоязычных источников о том, что ан-Нуман перед тем, как креститься, позаботился о том, чтобы согласовать этот шаг с сасанидским царем. В житии Сэбришо́ об этом не упоминается, но сомневаться в достоверности данного эпизода на таком основании нет. Сироязычный монах из Месопотамии мог и не знать об этой переписке; кроме того, в его глазах ее несомненно затмевали победа несториан над монофизитами в диспуте и крещение ан-Нумана. Между тем для правителя Хиры, как и для любого наместника, решающее значение имела позиция сасанидского царя. Трудность положения усугублялась деликатностью вопроса: ан-Нуман собирался стать приверженцем вероучения, которое в основе своей расходилось с зороастрийским и не признавало божественного статуса сасанидского монарха. Крещение ан-Нумана не могло не вызвать у Хосрова II Парвиза сомнений в его преданности. Такие сомнения могли возникнуть у Хосрова еще раньше, когда ан-Нуман не последовал за ним в Византию. Именно поэтому, кажется, ан-Нуман III счел за благо предварительно согласовать свой шаг с сасанидским царем.

Хосров II Парвиз, как мы видели, не отказал, но не мог забыть и о своих интересах. Есть все основания полагать, что он сделал выбор именно в пользу несториан. В VI в. несторианская церковь значительно сблизилась

с Сасанидским государством. Немалую роль в этом играла ее доктринальная обособленность от византийской православной церкви. В IV–V вв. Сасаниды нередко считали христианскую религию ромейской, т.е. вражеской. Это было основным мотивом преследований христиан в Сасанидской державе в ту эпоху, да и впоследствии. Но доктринальное размежевание церквей, окончательно оформившееся на упомянутом выше соборе 485 г., а также сотрудничество несторианских католикосов, да и иерархов менее высокого ранга с сасанидскими властями изменили это положение дел. В VI в. сасанидские цари в целом покровительствовали несторианской церкви, хотя отдельные преследования время от времени имели место. Так продолжалось и в правление Хосрова II Парвиза. Показательный случай произошел во время войны против Византии, которую Хосров начал после свержения и убийства Маврикия (602 г.). В 610 г. сасанидские войска заняли Эдессу. Чтобы управлять местными христианскими общинами, Хосров направил туда того из церковных деятелей, кого считал верным себе — несторианина Ахишму. Однако православные и монофизиты не приняли нового главу церкви, и Хосрову пришлось заменить его монофизитом[8]. Данные известия принадлежат монофизитским авторам, которые, несомненно, рассказывают об этих событиях не беспристрастно. Но и по ним видно, что Хосров опирался главным образом на несториан, хотя, возможно, отрицательный опыт побудил его сделать епископом монофизита.

Здесь следует вспомнить, что для Хосрова ан-Нуман был очень важной фигурой — наместником, проводником его политики среди арабов, наконец, вождем, имевшим в подчинении войско, которое могло повернуть против Сасанидов. Невероятно, чтобы Хосров II Парвиз, известный своей осторожностью и подозрительностью и всегда стремившийся уничтожить в зародыше любую возможную опасность, держал на такой должности монофизита, который с большой долей вероятности мог оказаться противником несторианства и зороастризма, а значит — и Сасанидской державы. Такой человек мог если не поднять мятеж, то, по крайней мере, сделаться излишне независимым. Нет, скорее всего Хосров разрешил бы ан-Нуману креститься только по несторианскому обряду.

Из рассказов о крещении ан-Нумана видно, что он решился на этот шаг не из политических, а скорее из духовных соображений. Несомнен-

---

8 Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166—1199). T. 2. Paris, 1901. P. 379; Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum. T. I. Lovanii, 1872. Col. 263–266.

но, он опасался гнева Хосрова и потому испрашивал у него разрешение, но едва ли стремился к политической выгоде: тогда следовало обратиться в зороастризм. Как мы видели, несторианские авторы называют главным побудительным мотивом ан-Нумана стремление избавиться от болезни. Нельзя точно сказать, какую болезнь они имеют в виду — физическую или духовную, т.е. приверженность религиозным воззрениям, которые казались им ошибочными. Обратим внимание, что в текстах источников, приведенных в Приложении III, излечение ан-Нумана изображается как изгнание беса. Но в любом случае очевидно, что ан-Нуман сделал важный для себя духовный выбор. Это хорошо объясняет дальнейшее поведение ан-Нумана, который, судя по рассказам источников, вел себя как верующий человек. Мусульманские авторы приписывают ему постройку Лудджжского монастыря (*dayr al-luǧǧ*), который он сделал лучшим из монастырей Хиры[9]. Однако этот монастырь упоминается в источниках применительно к более раннему времени, в связи с чем правильнее говорить, что ан-Нуман скорее отстроил, нежели построил его.

Против этого вывода можно выдвинуть возражение, основанное на одном из дошедших до нас арабских сказаний об ан-Нумане. Согласно ему, ан-Нуман однажды увидел в «монастыре Хинд» жену Хакама Ибн Амра аль-Лахми, имя которой не называется. Царь захотел, чтобы она оставила мужа и стала его женой. По совету Ади Ибн Зайда ан-Нуман осыпал Хакама милостями и, в частности, развелся с одной из своих десяти жен и отдал ее ему. Хакам, считая своим долгом отблагодарить царя, отдал ему свою жену[10]. Многоженство ан-Нумана трудно совместить с тезисом о том, что он крестился именно из духовных побуждений. Однако из текста аль-Умари не следует, что ан-Нуман уже тогда был христианином. Более вероятно, что на тот момент он был еще приверженцем традиционных арабских верований, а в «монастырь Хинд» явился не как христианин.

После крещения ан-Нумана христианство еще сильнее укоренилось среди Бану Наср. Согласно одному сообщению, ан-Нуман крестил свою мать Сальму[11]. Из приведенных в приложении фрагментов «Сиирской

---

9 Муджам аль-бульдан ли ... Якут. Бейрут: Дар Садир, 1977. Т. 2. С. 530; Муджам ма истаджам мин асма аль-билад уа-ль-мауади. Таалиф ... аль-Бакри. Бейрут: Алам аль-кутуб, 1983. С. 595; Масалик аль-абсар фи мамалик аль-амсар ли ... аль-Умари. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййя, 2010. Ч. 1. С. 363.

10 Масалик аль-абсар фи мамалик аль-амсар ли ... аль-Умари. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййя, 2010. Ч. 1. С. 361.

11 Hamzae Ispahanensis annalium libri X. T. I. Petropoli, 1844. P. 111.

Развалины Хиры

хроники» видно, что через год после ан-Нумана крестились его сыновья аль-Хасан и аль-Мунзир. Средневековые географические источники сохранили для нас следующее описание выездов ан-Нумана и его родственников в Лудджжский монастырь:

«По воскресеньям и праздникам ан-Нуман выезжал туда (в монастырь. — *Д. М.*) с домочадцами, особенно из рода аль-Мунзира[12] [, а также с единоверцами, вместе с которыми он пировал]. Они были облачены в позолоченные парчовые одежды. На головах их были золотые венцы, а на чреслах — пояса с вставленными в них драгоценными камнями. В руках они держали жезлы с крестами на концах. Закончив молитву, они удалялись в его дворец над ан-Наджафом. Ан-Нуман пировал со своими спутниками остаток дня [до вечера], дарил подарки, награждал из благодарности [и жаловал]. Это было великолепным, прекрасным зрелищем»[13].

По словам автора жития Сэбришо́, ан-Нуман III сразу после диспута велел казнить монофизитов, но их предводителям удалось бежать.

---

12 Т.е. с Бану Наср.

13 Масалик аль-абсар фи мамалик аль-амсар ли ... аль-Умари. Бейрут: Дар аль-кутуб аль-ильмиййя, 2010. Ч. 1. С. 363; Муджам ма истаджам мин асма аль-билад уа-ль-мауади. Таалиф ... аль-Бакри. Бейрут: Алам аль-кутуб, 1983. С. 596. В другой передаче данный рассказ относится к христианам Наджрана (Муджам аль-бульдан ли ... Якут. Бейрут: Дар Садир, 1977. Т. 2. С. 539), однако есть все основания полагать, что в исходном сообщении речь шла именно об ан-Нумане III. На это, в частности, указывает упоминание об ан-Наджафе — береге соленого озера рядом с Хирой.

Это соответствует сведениям «Сиирткой хроники», согласно которой ан-Нуман, крестившись, изгнал яковитов из своих владений[14]. Это кажется вполне логичным — ан-Нуман, разумеется, не простил монофизитам их яростные нападки на тех, кто стал его духовными наставниками, а возможно — и на него самого. В то же время у нас нет сведений о том, что ан-Нуман выслал или подверг репрессиям какое-либо племя или род. Вероятно, слова о казнях или высылке относятся к монофизитским проповедникам и монахам, которым, скорее всего, действительно пришлось покинуть Хиру.

В других исторических ситуациях мы не раз видим, что крещение правителя сопровождалось борьбой между христианством и традиционными верованиями. В данном случае этого почти не наблюдается. Лишь из приведенного в приложении рассказа аль-Хилли явствует, что арабская племенная среда отнеслась к уничтожению ан-Нуманом III идолов враждебно. Однако дальше этого дело не пошло. Традиционные верования отступили; показательно в этом отношении, что мусульманские авторы, повествуя о подчинении Хиры исламскому халифату, ничего не рассказывают об уничтожении идолов, что неизменно происходило в других местах. За неимением ясных указаний в источниках мы можем только предполагать, каковы были причины этого. Ан-Нуман III, известный как правитель решительный, а подчас и жестокий, несомненно расправился бы со всеми, кто выступил бы против него, в том числе — и под знаменем восстановления традиционных верований. С другой стороны, неустанные труды несторианских проповедников, которых теперь поддерживал царь, также способствовали тому, что христианство вытесняло традиционные верования. Эти предположения вытекают из исторического контекста — насколько мы можем восстановить его. Возможно, были и иные факторы, однако по доступным нам источникам они не просматриваются.

В самом начале VII в. Хосров II Парвиз сместил ан-Нумана III; последний умер в темнице или был казнен (по другой версии — отравлен) по приказу сасанидского царя. Лахмидов более не назначали в Хиру; правление их династии подошло к концу. В 634 г. Хира попала под власть халифата. Христианской общине Хиры предстояло развиваться в совершенно иной исторической обстановке, изучение которой составляет предмет отдельного исследования.

---

[14] Оба фрагмента приведены в приложении.

ПРИЛОЖЕНИЕ
Рассказы источников о крещении ан-Нумана III

Евагрий Схоластик (вторая половина VI в.):

Тогда[15] и Нааман (т.е. ан-Нуман. — *Д. М.*), филарх враждебных скинитов, проклятый и всенечистый язычник, который собственноручно убивал людей, [принося их в жертву] своим бесам, пришел к святому крещению, расплавил на огне [статую] Афродиты из настоящего золота, раздал [слитки] нищим и привел к Богу все свое окружение[16].

Монах Петр. Житие Сэбришо́ (первая половина VII в.):

Затем до пределов обиталищ всех народов разнеслись известия о его (Сэбришо́. — *Д. М.*) чудесах, и даже те, кто был из варварского народа арабов, дивились. Случилось так, что Нэмана (т.е. ан-Нумана. — *Д. М.*), старшину всех их царей, который происходил от Наваиофа, первенца Измаила, и был язычником, истязал бес. Он (ан-Нуман. — *Д. М.*) поспешил прибегнуть к его (Сэбришо́. — *Д. М.*) врачеванию и послал к Хормузду, царю персов, чтобы тот отправил его (Сэбришо́. — *Д. М.*) к нему, и он (Сэбришо́. — *Д. М.*) излечил его. Царь стал настаивать, чтобы святой отправился к нему (ан-Нуману. — *Д. М.*) — а он пребывал в Хире, своей столице. И вот, блаженный отправился к нему и молитвой своей отогнал от него воинство восставшего [против Бога] (т.е. Сатаны. — *Д. М.*). Он сам (ан-Нуман. — *Д. М.*) и воины его удивились этому настолько, что тотчас же он сам и весь народ его (ан-Нумана. — *Д. М.*) стали переходить в веру его (Сэбришо́. — *Д. М.*), отвергнув собственных божеств, разбили свои идолы и стали принимать от него крещение. Он же приобщил бесчисленные тысячи к поклонению Христу во время этой первой поездки. Царя же он наставил и привел к тому, что тот немедленно стал презирать почитание бесов. Царь обещал ему, что будет креститься. Когда же пришло время, и он (ан-Нуман. — *Д. М.*) подготовился к крещению, он снова послал [к нему] и просился быть крещенным им. И он (Сэбришо́. — *Д. М.*) двинулся в путь. Он (ан-Нуман. — *Д. М.*) был готов креститься, [но] собрались еретики и стали совращать его своим ложным заблуждением, говоря, что ему следует научиться их вере, ибо она — правильна. Из-за

---

15 Речь идет о первых годах правления Хосрова II Парвиза.

16 Evagrii scholastici epiphaniensis et ex praefectis Ecclesiasticae historiae libri sex. Oxonii, 1844. P. 180–181.

этого христолюбивый царь впал в немалые колебания. И он постановил, чтобы обе стороны (несториане и «еретики». — *Д. М.*) представили свои доводы для испытания на прениях перед ним. И на этот раз сделал Бог так, что проявились величие святого и рвение Мар Шимона, епископа Хиры (т.е. Шимуна Ибн Джабира. — *Д. М.*), которые (величие и рвение. — *Д. М.*) суть от правильной веры, в том, что они одни больше всех восточных епископов противоборствовали с еретиками; первый из них был за всех святых, которые молитвами своими возвеличили правильную веру, а Мар Шимон со своим искусством спорщика, прибавлявшимся к его рвению, — за всех тех, кто держался правого дела.

Как подошло время, когда, как они решили, их слова будут сказаны в месте прений, и воины (Сэбришо́ и Мар Шимон. — *Д. М.*) готовились на следующий день идти на спор, к ним явился брат предводителя раскольников, врага, которому доверяло сборище богоубийц[17] — и поэтому они (пришедший и Сэбришо́. — *Д. М.*) разговаривали вдали от них («еретиков-богоубийц». — *Д. М.*) — и известил святого, сказав [ему]: «Молись, батюшка, ибо у вожака шайки есть масло, и он, как идет на противоборство, обычно смазывает им лицо. И если молитвы святых не помогут, все воины мира, от первых до последних, не смогут противостоять ему в словесных прениях. Его имя — Ишозха́[18]; так его называют феопасхиты[19]. Но он был прозван по месту, где жил — все называют его Бэр Мирдайе, ибо он не заслуживает имени Христа, данного ему». Святой же, услышав это, ушел в пустошь, взял с земли камень, положил его вечером себе на уста и так, истязая [себя], пребывал в бдении всю ночь и молился Господу своему за победу истины, истязаемой лжецами, спасение душ, близких к тому, чтобы погрузиться в пропасть неправедной веры, возвышение церкви, невесты Всевышнего — дабы не склонилась она головою перед неправедными, непричастными к славе тех, кто слывет верой своей. И так, бдя, он истязал себя ради истины.

Когда же рассвело, они вошли к царю, и каждый из мыслителей[20] уселся на свое место. Вначале покровитель зла захватил первенство, причем и здесь уподобился своему господину Сатане, так как попытался овладеть тем, что слишком высоко для него. С самого начала он стал лукаво

---

17 Так несторианский автор называет монофизитов.

18 Из контекста следует, что этот Ишозха́ не тождествен своему тезке, который в «Сииртской хронике» фигурирует как сподвижник Сэбришо́.

19 Т.е. монофизиты.

20 Принимается конъектура издателя текста П. Беджана (*P. Bédjan*): не dōmītīqē, как в тексте, а dōgmatīqē.

спрашивать: родной Сын умер или приемный, и как Он страдал — чтобы подловить праведников, как бы они ни ответили, и порицать православных (т.е. несториан. — *Д. М.*) за то, что [они говорят о] двух Сынах — а это они (несториане. — *Д. М.*) отвергали. Переводчик старательно переводил царю речи обеих сторон. Тогда Мар Шимон сказал царю по-арабски: «Послушай, о добрый царь! Они, задавая раз за разом [такие вопросы], чинят несправедливость по отношению к нам, [представляя дело так, будто] мы веруем в двух Сынов. Но мы всеми силами отвергаем это, изгоняя [от себя] каждого, кто так верует, и [отвергаем также] то, что, как он утверждает, они веруют правильно». [И он также сказал:] «Мы следуем первым отцам и так веруем; они же держатся дурного вероучения и чинят несправедливость по отношению к праведникам те, что [разжигают] смуту». Тогда сила молитвы святого Мар Сэбришо́, который ради истины провел всю ночь в бдении, чтобы победить противника, помогла искусному[21], и он дал царю, втайне веровавшему, знание истин правильной веры, того, что те держатся ее праведно, а эти — во зло, [лишь] рядясь в ее одежды. И не потребовалось более ни спорить, ни [проливать] свет. Он (царь. — *Д. М*) тотчас же повелел, чтобы каждый из идущих неверным путем и несущих ложь, кто будет схвачен в его лагере, был предан мечу. И они сразу бежали — ночью, как летучие мыши от солнечного света — от силы истины, которая блистала молитвами Мар Сэбришо́ и светилась рвением Мар Шимона, и укрылись в пещерах своего заблуждения. Искусный же усилиями своих помощников принял венец победы над противником — главой мятежа. И они (Сэбришо́ и его сподвижники. — *Д. М.*) крестили царя, его жен, сыновей и всех, кто принадлежал к дому его. От того, что были крещены царь арабов Нэман и все его воины, во всей церкви была великая радость. Царь Нэман отдал повеление, и они разбили идола, которому он из заблуждения поклонялся; [этот идол] назывался ‘.z.y. Он (царь. — *Д. М.*) воздвиг его Афродите, разгорячившейся — согласно той бессмыслице о ней, которую [говорят] развратники из эллинов — от прелюбодеяний. Все золото и жемчуг [идола] он (царь. — *Д. М.*) потратил на церковь, которую построил. Все эти свершения произошли от силы молитв этого человека. Это — чудо для всех стран и народов. Для [того, чтобы рассказать об] одной тысячной его, этого повествования мало[22].

---

[21] Имеется в виду, очевидно, Мар Шимон, т.е. Шимун Ибн Джабир.

[22] Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d’un prêtre et de deux laïques, nestoriens. Leipzig, 1896. P. 321–328.

Ишоднэх (конец VIII в.):

Он (Ишозха́. — *Д. М.*) — тот, кто изгнал беса из Нэмана (ан-Нумана. — *Д. М.*), царя в Хире; [это сделали] он и католикос Сэбришо́[23].

...

Он (Ишозха́. — *Д. М.*) вместе с блаженным католикосом Мар Сэбришо́ отправился к Нэману, царю арабов, который жил в городе Хире. Он и его ученики[24] излечили царя[25].

Сиртская хроника (XI в.):

Известие об ан-Нумане Ибн аль-Мунзире, царе Хиры

Этот человек держался язычества так, как [Апостол] Павел держался иудейства, а Мар Ава — зороастризма, поклонялся звезде, известной как аз-Зухра (Венера. — *Д. М.*), и совершал жертвоприношения идолам. И вот, им завладел Сатана. Он искал помощи у священнослужителей при идолах, но они не сделали так, чтобы ему стало лучше. Тогда он обратился к епископу Хиры Шимуну Ибн Джабиру, епископу Лашома Сэбришо́, которому достался титул католикоса, и монаху Ишозхе, прося их молиться; так [поступили] и мы. И Бог дал ему (ан-Нуману. — *Д. М.*) исцеление, а Сатана изошел из него.

И он (ан-Нуман. — *Д. М.*) крестился; было это на четвертом году царствования Хосрова. В вере он был крепок. Он изгнал яковитов из всех своих владений и держался правильного вероучения. Он царствовал над всеми арабами из царств ромеев и персов, когда отношения между их царями были хорошими. Если же кто-либо из них (ромеев и персов. — *Д. М.*) нуждался в нем, он не заставлял его ждать себя. Так же поступали и его дети.

---

[23] Liber superiorum seu Historia monastica auctore Thoma, episcopo Margensi. Parisiis, Lipsiae, 1901. P. 450.

[24] Этот фрагмент текста неясен. В оригинале — w-âsi l-mâlkā wa tâlmīdaw. В буквальном переводе это должно означать «они излечили царя и его учеников». Так переводит Ж.-Б. Шабо (*J.-B. Chabot*): *ils guérirent le roi et ses disciples* (Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçra. Rome, 1896. P. 26). Но если принимать этот перевод, трудно ответить на вопрос, кто имеется в виду под учениками царя, придерживавшегося традиционных арабских верований. Автор этих строк следует конъектуре П. Беджана, который считает возможным читать hu wa tâlmīdaw. Однако не исключено, что имеются в виду люди, которые относились к ан-Нуману как ученики к наставнику, т.е. как младшие к старшему, иными словами — члены семьи, вельможи и т.п.

[25] Liber superiorum seu Historia monastica auctore Thoma, episcopo Margensi. Parisiis, Lipsiae, 1901. P. 470–471.

Сыновья ан-Нумана аль-Хасан и аль-Мунзир, увидев, какая благодать снизошла на него, крестились через год после него и крестили тех, кто принадлежал к домам их. Аль-Хасан велел своим рабам не мешать нищим подходить к нему, когда он входил в церковь. Когда же против Хосрова (т.е. Хосрова II Парвиза. — *Д. М.*) выступил Вистам, аль-Хасан стал сражаться с ним и спас [Хосрова] от него, но и сам едва не был поражен. Среди всех аль-Хасан был самым приверженным Христианству. Да помилует их Бог Всевышний![26]

...

Затем [крестился] ан-Нуман Ибн аль-Мунзир, брат Хинд и Марии, ибо Христос пожелал повести его, как двух сестер его, сделавшихся верующими прежде брата. Ан-Нуман же поклонялся идолам и совершал жертвоприношения аз-Зухре. При этом он был очень склонен к убийствам и кровопролитию и не мог слышать ни имени Христа, ни чего бы то ни было относящегося к церкви. Епископ Хиры Мар Шимун непрестанно молился и просил Христа, чтобы Он избрал ан-Нумана [для Себя]. И [Бог] три года испытывал его (ан-Нумана. — *Д. М.*). [Эти испытания состояли в том, что,] когда ан-Нуман, поев и выпив, собирался спать, ему виделись два различных образа. Один был юноша с прекрасным лицом и приятной речью, благоуханный, стоявший рядом с ним, другой — отвратительного вида эфиоп[27], стоявший позади. Прекраснолицый юноша говорил ему: «Если ты станешь христианином, тебе будет лучше: царство твое сделается великим, а Он даст тебе и преходящее царство, и вечное». Он (ан-Нуман. — *Д. М.*) отвечал ему: «Нет! Не оставлю я госпожу мою аль-Уззу — богиню управляющую, живущую на небе, не стану христианином и не буду поклоняться человеку, которого распяли иудеи!» И, едва он говорил это, юноша-эфиоп, находившийся за ним, валил его на землю. Этот эфиоп был ужасен лицом, страшен видом и зловонен; из уст его исходила нечистая пена. И оттого, что [эфиоп] валил его, он (ан-Нуман. — *Д. М.*) падал в обморок и терял сознание. Но на следующее утро все успокаивалось.

И вот, он непрестанно переносил эти и различные другие мучения, о которых я не стал упоминать, ибо они не относятся к известиям об этом святом (Сэбришо́. — *Д. М.*). Наконец он сказал епископу Хиры Шимуну,

---

[26] Histoire nestorienne (Chronique de Séert). Seconde partie, fasc. 2 (Patrologia Orientalis, t. XIII). Paris: Firmin-Didot et Cie, 1919. P. 468–469.

[27] Т.е. чернокожий.

который не переставал наставлять его о верном: «О достойный! Напишу я Хосрову, сыну Хормузда, и сообщу, что́ узнал я из вероучения христиан, и что я крещусь». Тот же (Шимун. — *Д. М.*) сказал ему: «Сделай так, это правильно». И он (ан-Нуман. — *Д. М.*) написал ему (Хосрову. — *Д. М.*), и пришел его (Хосрова. — *Д. М.*) ответ с разрешением на то, что он решил [сделать]. Епископ, проведя всю ночь в бдении, крестил его, его детей и жену, а также всех, кто принадлежал к дому его, и верхушку его войска. Затем его обступило сборище еретиков, которые порицали его и старались вызвать у него сомнения в том, что он услышал от епископа Шимуна. Они обратились за помощью к Сатане, и тот снова явился к нему (ан-Нуману. — *Д. М.*), и в него вошел нечистый дух. Тогда он написал католикосу Ишойэбу Арзаненскому, прося его написать творившему чудеса епископу Лашома Сэбришо́, чтобы тот прибыл к нему, ибо распространились [известия о том, что] он исцеляет раны и излечивает тяжкие болезни без лекарств. И он (Ишойэб. — *Д. М.*) написал Хосрову, прося его тоже написать ему (Сэбришо́. — *Д. М*). И вот, католикос Ишойэб и Хосров написали непорочному Мар Сэбришо́, чтобы тот прибыл к ан-Нуману. Он (Сэбришо́. — *Д. М.*) послушался и прибыл к нему (ан-Нуману. — *Д. М.*) в четверг, двадцать третьего *таммуз*-а (июля. — *Д. М.*)[28]. Он (Сэбришо́. — *Д. М.*) встретился с настоятелем монастыря Мар Ишозха́, ибо из-за его знаний, достоинств и святости просил написать ему, чтобы он присутствовал [тоже]. Когда они вошли к ан-Нуману, Сатана стал кричать: «Ай! Ай! На нас идут ученики Христа!» Они же, исполнившись храбрости, сказали в один голос: «Закрой свой рот, нечистый мятежник! Нет у тебя власти говорить устами, которые сказали слова веры в Христа и приняли тело Его и кровь Его, животворящие для верующих». Сатана замолчал. И святой Мар Сэбришо́ неотлучно пребывал у алтаря, а Ишозха́ — в пустоши под солнцем, пока Бог не даровал ан-Нуману исцеления. Это было великое чудо, известия о котором распространились[29].

---

[28] Эта дата в известной степени подкрепляется словами аль-Хилли о жарком августовском дне, когда был излечен ан-Нуман III (см. ниже). Среди лет, близких к 593/94 г., когда крестился ан-Нуман, день 23 июля пришелся на четверг только в 595 г. Это в принципе соответствует линии повествования здесь и у аль-Хилли, по которой Сэбришо́ и Ишозха́ после крещения ан-Нумана еще раз ездили в Хиру, чтобы излечить его от болезни.

[29] Histoire nestorienne (Chronique de Séert). Seconde partie, fasc. 2 (Patrologia Orientalis, t. XIII). Paris: Firmin-Didot et Cie, 1919. P. 478–481.

Аль-Хилли (конец XI — первая половина XII в.):

Как рассказывают, ан-Нуман тяжко занемог, и тело его истощилось, а разум помутился. В таком состоянии он пребывал некоторое время. Затем явился Шимун Ибн Джабир — а говорили: Симаа Ибн Джабир (*Simā'a Ibn Ǧābir*) — епископ христиан Хиры, который был несторианином. Он (Шимун. — *Д. М.*) молился подле него (ан-Нумана. — *Д. М.*) и словами своими просил для него выздоровления. А в Хире было некоторое количество еретиков[30] — яковитов. Они явились к нему (ан-Нуману. — *Д. М.*) и сказали: «О царь! Бог исцелит тебя [в ответ на] молитвы яковитов. Поэтому не принимай того, к чему призывает тебя Шимун, епископ от Нестория». Долгое время он (ан-Нуман. — *Д. М.*) оставался в таком положении. [Затем] несторианин Шимун склонил его на свою сторону, сказав ему: «Не исцелишься ты, пока не станешь христианином». И он (ан-Нуман. — *Д. М.*) примкнул к нему, а не к яковитам, принял слова его и решил сделаться христианином, но затем убоялся Хосрова и сказал Шимуну: «Я решусь на это только после того, как Хосров разрешит мне». Он же (Шимун. — *Д. М.*) сказал: «Тогда напиши ему и испроси разрешение; дай Бог, он позволит тебе». И вот, ан-Нуман написал Хосрову, известил его о своей болезни и сообщил сказанное ему (ан-Нуману. — *Д. М.*) — что не исцелится он, пока не станет христианином. И он (ан-Нуман. — *Д. М.*) сказал [в этом письме]: «Захотел я узнать, что думает об этом царь. Если он разрешит мне сделать это (т.е. креститься. — *Д. М.*) и одобрит то, о чем я написал, я приму это (т.е. крещение. — *Д. М.*), а если отвергнет, то и я самым решительным образом отвергну это». С письмом он (ан-Нуман. — *Д. М.*) послал Амра Ибн Амра Ибн Кайса Ибн аль-Хариса из [рода] Бану Букайла[31], умного и образованного, и велел ему при подаче письма вести себя очень любезно, как подобает. И Амр Ибн Амр передал письмо Хосрову и вел себя с ним очень любезно, так что он (Хосров. — *Д. М.*) написал ан-Нуману ответ с разрешением.

Ответ его (Хосрова. — *Д. М.*) был таков: «Поступило письмо твое, и стало мне ясно то, о чем ты написал: ты занемог, подвергся различным недугам и не нашел никакого лекарства от болезни кроме принятия крещения. Ты спрашивал, каково мое мнение, и хотел, чтобы я изволил согласиться, ибо ты в этом деле не желал делать ничего без моего

---

30 Al-harānīq текста следует, очевидно, понимать как al-harātīq, еретики.

31 Хирский род, некоторые члены которого, насколько нам известно, были христианами.

разрешения и одобрения, так как поставил мое мнение о своей вере прежде всего остального. Хочу я, чтобы ты поставил его прежде остального и в прикладных делах. Разрешаю тебе принять христианскую веру и избрать то вероучение, которое тебе по душе. И если ты примешь христианскую веру или иную из вер, через которые можно приблизиться к Богу Великому, не умалит положение твое передо мной и не изменит его, но лишь увеличит благоволение мое к тебе, ибо ты устремился к вере, которой до тебя не держался никто из арабов, добился искомого и преуспел. Так иди же к тому, что ты хочешь, а от меня будет тебе добавление [к этому]».

Когда ответ поступил к ан-Нуману, он немедленно послал к Шимуну, и тот явился к нему так [скоро, как если бы ему требовалось просто] войти к нему. И он (ан-Нуман. — *Д. М.*) сообщил ему (Шимуну. — *Д. М.*), что Хосров дал ему (ан-Нуману. — *Д. М.*) свое разрешение. Шимун и христиане Хиры возрадовались, стали поздравлять друг друга и бить в колокол. Собрались люди, чтобы присутствовать при его крещении. И Шимун крестил его самого, его жену, детей, тех, кто принадлежал к дому его, и некоторое число арабов (*ǧamāʿa min al-ʿarab*), причем они вместе с ним вошли в построенную Шимуном в Хире церковь, называемую «кафедральным собором» (*bīʿat al-kursī*). И Шимун написал католикосу Ишойэбу[32] радостное известие о том, что ан-Нуман принял христианскую веру. Ан-Нуман тоже написал [Ишойэбу] письмо, сообщил, что принял христианскую веру, и просил молиться за него и писать ему, чтобы обрел он (ан-Нуман. — *Д. М.*) благословение через его (Ишойэба. — *Д. М.*) письма.

Католикос обрадовался этому и написал ему ответ, который гласил: «Брату нашему, недавно ставшему возлюбленным Христа ан-Нуману, сыну аль-Мунзира, царю, известному добротой и искренней преданностью вере в Христа от католикоса Ишойэба: да пребудет с тобой мир Христов (*salām al-Masīḥ*) во веки веков! Аминь! Дошло [до меня] письмо твое, где повествуешь ты о болезни своей и о том, почему принял ты веру в Христа с помощью непорочного и благословенного епископа Хиры Шимуна. Ты правильно поступил, что примкнул к стаду Христову, чем спас и себя, и детей своих, и тех, кто принадлежит к дому твоему, и других арабов. Воистину, ты приблизился к славе Христа и вероучению Его. Возрадовался я этому так, как не радовался с того времени, как

[32] В тексте источника ошибка: вместо ʾ.y. .w.y.b (Ишойэб) стоит ʾ.y. .w.b.t (Ишобохт).

занял кафедру в Церкви (*kursī al-bīʿa*), и просил Христа [дать тебе] долгую жизнь, оказать тебе милость и не являть тебе ничего неприятного, пока ты живешь — и верю я, что Христос сделает это для тебя. Что же до того, что ты просил молиться [за тебя], то знай, что я делаю это денно и нощно».

А болезнь ан-Нумана усилилась, и тогда ему рассказали о епископе Мосула по имени Сэбришо́. Христиане сказали ему (ан-Нуману. — *Д. М.*): «Если он помолится за тебя — исцелишься». И он (ан-Нуман. — *Д. М.*) написал Хосрову, прося его написать Сэбришо́, чтобы тот прибыл к нему. И Хосров написал Сэбришо́, веля ему сделать так. Сэбришо́ явился к ан-Нуману. И как только он (Сэбришо́. — *Д. М.*) вошел к нему (ан-Нуману. — Д. М.), он (ан-Нуман. — *Д. М.*) сказал ему: «Смилуйся надо мной и попроси у Христа для меня исцеления. Ведь дошло до меня, что, если ты просишь что-нибудь у Него, Он обязательно дает».

Сказали христиане: «Сэбришо́ вошел в церковь, пал ниц перед алтарем, явил смирение [перед Господом] и молился. Тогда вышел другой человек[33], бывший с ним, развязал пояс, разулся, встал на одну ногу, обернувшись к солнцу — а был жаркий августовский день, — и дал Иисусу Христу обет, что-де, я буду оставаться так, пока не очистишь Ты царя арабов ан-Нумана, сына аль-Мунзира, от дьявола, который истязает его».

Они сказали: «И дьявол вышел из ан-Нумана со страшным криком, от которого распался на куски дворец его. Ан-Нуман же исцелился и разбил идолы, за что арабы сразу сделались к нему враждебны».

Среди тех, кто крестился вместе с ним (ан-Нуманом. — *Д. М.*) из людей дома его, были две сестры его — Хинд и Мауия, дочери аль-Мунзира. Их христианские воззрения были столь крепки, что они просили епископа Шимуна Ибн Джабира написать католикосу Ишойэбу, дабы тот согласился, чтобы тело его, как он умрет, было отдано им[34].

Мари Ибн Сулайман (середина XII в.):

Царь арабов ан-Нуман Ибн аль-Мунзир был очень привержен язычеству и поклонялся аль-Уззе — а это звезда аз-Зухра. Его постиг удар Сатаны, и [языческие] священнослужители не [смогли] сделать так, чтобы ему стало лучше. Тогда его излечили епископ Хиры Шимун, епископ Лашома

---

[33] Аналогия с процитированным выше отрывком «Сиирской хроники» показывает, что имеется в виду Ишозха́.

[34] Китаб аль-манакиб аль-мазйадийя фи ахбар аль-мулук аль-асадийя. Таалиф ... аль-Хилли. Амман: Мактабат ар-рисала аль-хадиса, 1984. С. 266–269.

Сэбришо́ и монах Ишозха́. И он крестился, а за ним крестились два его сына, аль-Мунзир и аль-Хасан. Аль-Хасан больше всех из них был привержен Христианству; входя в церковь, он позволял нищим приближаться к себе[35].

[35] Maris, Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria. Ed. H. Gismondi. Pars prior. Maris textus arabicus. Romae, 1899. P. 56.

REFERENCES

1. Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199). Paris, 1899 (т. 1), 1901 (т. 2).
2. Evagrii scholastici epiphaniensis et ex praefectis Ecclesiasticae historiae libri sex. Ex rec. H. Valesii. Oxonii, 1844.
3. Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum. T. I. Lovanii, 1872.
4. Hamzae Ispahanensis annalium libri X. T. I. Petropoli, 1844.
5. Histoire de Mar Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens. Leipzig, 1896.
6. Histoire nestorienne (Chronique de Séert). Seconde partie, fasc. 1 (Patrologia Orientalis, t. VII). Paris, 1911. P. 93–203; Seconde partie, fasc. 2 (Patrologia Orientalis, t. XIII). Paris: Firmin-Didot et Cie, 1919. P. 433–639.
7. Le livre de la chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçra. Rome, 1896.
8. Liber superiorum seu Historia monastica auctore Thoma, episcopo Margensi. Parisiis, Lipsiae, 1901.
9. Maris, Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria. Pars prior. Maris textus arabicus. Romae, 1899.
10. Kitāb al-manāqib al-mazyadiyya fī aḫbār al-mulūk al-asadiyya. Ta'līf ... al-Ḥillī. Amman: Maktabat al-Risāla al-ḥadīṯa, 1984.
11. Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār li ... al-ʻUmarī. Beirut: Dār al-kutub al-ʻilmiyya, 2010.
12. Muʻǧam al-buldān li ... Yāqūt. Bayrūt: Dār Ṣādir, 1977.
13. Muʻǧam mā istaʻǧam min asmā' al-bilād wa al-mawāḍiʻ. Ta'līf ... al-Bakrī. Beirut: ʻĀlam al-kutub, 1983.
14. Muḫtaṣar al-aḫbār al-bīʻiyya. Baghdad: Šarikat al-dīwān li-l-ṭibāʻa, 2000.

Ключевые слова:

христианство, несторианство, Лахмиды, Хира, Сасаниды.

Dmitry Y. Mishin

BAPTIZING OF THE LAKHMID KING AL-NU'MĀN III

This article is dedicated to the baptizing of al-Nu'mān III (king from 579 to 601), Arab ruler from the Lakhmid dynasty that reigned in Al-Hirah from the early 3rd through the 7th century as a viceroy of the Sassanids. Christianity is thought to have spread to Al-Hirah at the end of the 4th century at the latest and was consistently gaining more ground there. Nestorianism was the dominant ideology of the Al-Hirah church, the same way as it was the official confession of the Sassanid state. Gradually, Nestorian Christians started to appear amid the Lakhmids. al-Nu'mān III was aptized in 593 (or 594) AD, testimonials rendering this event can be found in the appendix to the article. Both Nestorians and Monophysitists had been competing for the king's confession, the former eventually won. al-Nu'mān's baptism was the result of his long spiritual quest, although he had sought the Sassanid King Chosroes II Parwīz consent for the procedure. After the baptism of al-Nu'mān and that of his relatives and nobility, Christianity in the form of Nestorianism gradually superseded traditional Arab beliefs as well as Monophysitism and eventually became the dominant confession in Al-Hirah.

Мишин Дмитрий Евгеньевич

кандидат исторических наук, научный сотрудник
Института востоковедения РАН

С.П. Брюн

ЦЕРКВИ ВОСТОКА ПРЕД КРЕСТОНОСНЫМ ПРАВИТЕЛЕМ ЗАМОРСКОЙ ЗЕМЛИ: КНЯЗЬ БОЭМУНД IV ОДНОГЛАЗЫЙ И ХРИСТИАНЕ ЛЕВАНТА

Наше понимание истории и культуры построено не только на изучении общих процессов и «коллективного» опыта, но и на восприятии вполне конкретных деяний, переживаний, мировоззрения, опыта отдельной личности. Изучение индивидуального опыта подчас существенно меняет представление об опыте коллективном, а исключения вносят столь необходимую истории конкретику, которая подчас ломает «общие» и потому — неточные тезисы и постулаты. В культуре средневекового мира совершенно особое (если не сказать — первенствующее) значение отводится религиозному переживанию, осознанию себя частью богоспасаемой паствы Божией, Церкви Христовой. При воспоминании о Крестовых походах в сознании мгновенно возникают ассоциации с сотнями рыцарей, баронов, монахов, паломников, готовых из религиозного рвения и по первому зову Церкви оставить дома и отправиться на Восток — биться с неверными за дело Христа. Однако вникая в религиозные переживания латинских христиан эпохи Крестовых походов, можно смело утверждать, что в XI—XIII вв. мы сталкиваемся с широчайшим диапазоном чувств и мировоззрений: от ревностного фанатизма до мудрой и взвешенной дипломатии, до превосходящего все принятые нормы антиклерикализма. Данная статья посвя-

щена изучению «индивидуального опыта» одного из наиболее значимых государей крестоносцев XIII в., чьи деяния и чье отношение к Церкви в корне переломили общепринятые представления о «благочестии» и идеале miles Christi. Речь идет о Боэмунде IV Одноглазом, князе Антиохийском и графе Триполи.

Боэмунд IV родился около 1172 г. на северо-западе Сирии. Будучи вторым сыном князя Боэмунда III Антиохийского и его супруги — Оргуэлиссы д'Аренк, он принадлежал к четвертому поколению франков, рожденных на Востоке[1]. Эти осевшие в долинах Леванта франки говорили на различных диалектах старофранцузского, служили и молились на латыни, сохраняли верность Римской церкви, но тем не менее росли в окружении восточных христиан (греков, сирийцев, армян), тюрко- и арабоязычных мусульман, евреев. Они были привычны к той изысканной и не всегда понятной их западным собратьям жизни, которую даровали богатые города византийского и арабского Востока. По словам латинского хрониста, капеллана первых двух королей Иерусалима — Фульхерия Шартрского: «...мы, уроженцы Запада, ныне стали жителями Востока. Тот, кто был римлянином или франком, ныне стал галилеянином или жителем Палестины. Тот, кто был гражданином Реймса или Шартра, ныне гражданин Тира или Антиохии. Мы уже забыли о местах нашего рождения (...). Некоторые уже владеют здесь домами и слугами, полученными посредством наследования. Некоторые взяли жен не только из представительниц нашего народа, но от сирийцев, армян и даже от сарацин, получивших благодать крещения (...) И тот и другой начинают говорить на общем наречии, воспринимая выражения из разных языков. Разные языки, ныне ставшие одним наречием, воспринимаются обеими расами, и вера соединяет тех, чьи предки были чуждыми друг другу (...) Те, кто были странниками, ныне стали местными; тот, кто вынужден был скитаться, ныне обрел дом. Наши родители и сородичи ежедневно прибывают к нам, оставляя, пусть и неохотно, все, чем владели. Ибо тех, кто был беден там, Господь наделяет богатством здесь. Те, кто едва мог собрать несколько монет, здесь владеет множеством безантов; те, у кого не было поместья, здесь, по дару Божию, владеют городом. Посему, зачем тому, кто нашел Восток столь благосклонным, возвращаться на Запад?»[2] Не имея и не зная иной родины, кроме завоеванных первыми крестоносцами земель, они далеко не всегда разде-

---

1 Его отец — Боэмунд III, бабушка — княгиня Констанция, и прабабушка — Алиса принадлежали к числу «заморских» франков, рожденных и воспитанных в Леванте.

2 *Fulcheri Carnotensis*. Historia Hierosolymitana. Heidelberg, 1913. Lib. III, c. XXXVII. P. 748.

ляли идеалы «принявших крест» пилигримов, за что навлекали яростную критику со стороны «благочестивого» латинского клира и наиболее фанатичных крестоносцев.

Детство Боэмунда IV прошло в Антиохии-на-Оронте, к моменту его рождения уже более семидесяти лет находившейся под франкским правлением. Как и другие отпрыски правящих домов Латинского Востока, он получил достойное воспитание, изучая грамоту, Закон Божий, юриспруденцию и прочие науки под руководством просвещенных латинских клириков и постигая искусства верховой езды, джостры[3], фехтования, охоты под бдительным наставлением рыцарей и сержантов своего отца. Антиохия эпохи франкского правления была одним из важнейших культурных центров христианского Востока; в церковных и монастырских скрипториях шла активная работа по переписыванию и составлению рукописей; патриаршая кафедральная школа и библиотека пополнялись книгами, которые доставлялись из Италии и Константинополя; при княжеском дворце располагалась «палата мудрости», где собирались западные и восточные ученые и где находился уникальный для средневекового мира, увенчанный куполом планетарий[4]. Очевидно, Боэмунд IV действительно получил первоклассное образование; он принадлежал к числу выдающихся феодалов-юристов, коими славилась Заморская земля[5]. Как и другие франки, он должен был владеть как минимум двумя языками — латынью и одним из разговорных диалектов старофранцузского; однако неизвестно, насколько хорошо он знал восточные наречия, такие как греческий и арабский.

Находясь в тени своего старшего брата — Раймонда, Боэмунд не имел прав на княжеский престол. Однако судьба неожиданно выдвинула его на первый план. Летом 1187 г. Салах-ад-Дин уничтожил армию короля Ги де Лузиньяна у Хаттина, после чего приступил к планомерному завоеванию

---

[3] Джостра — конный бой на копьях.

[4] Описание культурной жизни франкской Антиохии, со ссылкой на большинство известных источников и исследований, было подробно приведено мной в ранее изданной монографии. См.: *Брюн С.П.* Ромеи и франки в Антиохии, Сирии и Киликии XI–XIII вв. К истории соприкосновения латинских и византийских христиан на рубежах Востока. М.: Маска, 2015. Т. II. С. 41–63, 117–133, 198–199, 221–233.

[5] Прославленный латинский юрист Филипп Новарский (бывший младшим современником Боэмунда IV) отмечал, что князь был «очень мудр и искушен в юридической науке». См.: *Philippe de Navarre.* Livre de forme de plait // RHC Lois I. Paris, 1841. P. 570. Дж. Райли-Смит, следуя Филиппу Новарскому, включает Боэмунда IV в число наиболее значимых представителей «школы феодальных юристов», сформировавшийся среди франков восточного Средиземноморья на рубеже XII–XIII вв. Подробнее см.: *Riley-Smith J.* The Feudal Nobility and the Kingdom of Jerusalem. 1174–1277. London, 1973. P. 121.

Антиохия. Вид на город со стороны Оронта.
Французская гравюра второй половины XIX в.

Иерусалимского королевства. Осенью того же катастрофического для франков года правитель графства Триполи — Раймонд III — оказался на смертном одре; чувствуя приближение кончины и не имея наследников, он обратился к своему северному соседу и сородичу — князю Боэмунду III, предлагая передать престол его старшему сыну. Однако Боэмунд III посчитал, что его старший сын — Раймонд — не сможет одновременно править Антиохией и Триполи, и направил к умирающему графу своего второго сына — едва достигшего совершеннолетия (т.е. пятнадцати лет) Боэмунда IV. Раймонд III смирился с решением князя и утвердил юного Боэмунда IV на графском престоле Триполи[6]. Первые годы Боэмунд IV оставался в тени других крестоносных вождей — Ричарда I Львиное Сердце, братьев Лузиньянов, своего отца, вождей так называемого «германского» крестового похода; однако уже с 1190-х гг. он начинает заявлять о себе как о вполне самостоятельном и амбициозном правителе.

На исходе XII столетия ослабевшее Антиохийское княжество, лишившееся половины своей территории после завоевательных кампаний

[6] Подробное описание перехода графства Триполи от последнего представителя Тулузской династии (Раймонда III) к первому правителю антиохийской ветви рода де Пуатье (Боэмунду IV) приведено в одной из редакций старофранцузской хроники Продолжателя Гильома Тирского (рукописи Кольбер-Фонтенбло). См.: L'Estoire de Eracles Empereur et la conqueste de la terre d'Outremer // RHC Occ. II. Paris, 1859. P. 71–72.

Салах-ад-Дина (1188 г.), оказалось в прямой орбите интересов Киликийской Армении — мощного, многонационального христианского государства, как раз входившего в зенит славы и расцвета. Лежавшая менее чем в часе пути от южных форпостов Киликийской Армении, Антиохия естественно превращалась в главную цель, завоевания которой так жаждал армянский государь Левон I Рубенид[7]. Притязаниям получившего в 1198 г. королевский венец Левона I Великого противостояло городское сословие Антиохии — как православные греки и сирийцы, так и латинские бюргеры, не желавшие усиления армян (в то время как многие франкские нобили согласны были признать притязания щедрого на фьефы короля Армении). В 1193 г. — при первой попытке Левона захватить город — в Антиохии вспыхнуло восстание; население объединилось в так называемую «Антиохийскую коммуну», призвало войска соседних франкских правителей — графа Генриха Шампанского и Боэмунда IV — и в конечном итоге отстояло независимость Антиохийского княжества. Однако вскоре князь Боэмунд III и Левон I Рубенид заключили династический брак между своими наследниками — Раймондом и Алисой; ребенок от этого брака должен был унаследовать престолы Антиохии и Армении. В 1197 г. Раймонд скоропостижно скончался, оставив свою супругу беременной; в том же году Алиса родила их сына — Раймонда-Рубена. Права этого мальчика на княжеский престол были признаны Боэмундом III Антиохийским и Римской церковью; однако юный Раймонд-Рубен фактически находился на положении приемного сына и воспитанника короля Левона, что вновь обрекало Антиохийское княжество на подчинение королю Армении. Подобный исход явно не устраивал ни население Антиохии, ни второго сына старого князя и дядю Раймонда-Рубена — Боэмунда IV Триполийского. Уже в 1198 г. граф Триполи, при поддержке коммуны и военно-монашеских орденов, захватил власть в Антиохии, изгнав своего отца. Продержавшись в городе менее года, он принужден был вернуть престол своему отцу. Однако как только старый князь скончался — весной 1201 г. — Боэмунд IV вновь занял город и княжеский престол, поправ отцовские клятвы и права своего племянника — Раймонда-Рубена. Этот кризис наследования положил начало так называемой «войне за

[7] Армянские правители Киликийской Армении XII в. носили титул «баронов» и «властителей гор». Однако в 1198 г. их государство было признано полноценным королевством. Следовательно, в списке «властителей гор» Левон фигурирует как «Левон II», следуя своему деду, правившему в 1130–1138 гг.; однако в череде «королей Армении» Левона Великого следует именовать «Левоном I», так как он действительно был первым королем.

Антиохийское наследство», которая почти четверть века раздирала земли христиан Киликии и северной Сирии[8]. На протяжении 15 лет армии короля Армении и его племянника Раймонда-Рубена вторгались в пределы Антиохийского княжества, осаждая столицу и разоряя окрестные поселения. Боэмунд IV, в свою очередь, держал активную оборону и совершал ответные рейды, чаще всего при помощи мусульманских союзников — румского султана и эмира Алеппо.

Несмотря на трехлетнюю оккупацию Антиохии войсками своих соперников (1216–1219 гг.), Боэмунд IV вышел победителем многолетней и изнурительной войны за Антиохийское наследство (1198–1219 гг.), а также из тяжелейшей междоусобицы на землях графства Триполи (1204–1205 гг.), удержав власть как над Антиохией, так и над Триполи; он поддерживал в целом дружественные отношения с окрестными мусульманскими правителями, не уступив сарацинам ни одного значимого замка или поселения; отстоял независимость от вассальной зависимости, которую ему всячески навязывали короли Иерусалима, Армении и император Священной Римской империи; уберег свое государство от раздиравшей королевства Иерусалима и Кипра Ломбардской войны (войны «гибеллинов и Ибелинов»). Французский историк Клод Каэн совершенно точно отмечает, что Боэмунд IV по сути дела создал «четвертое королевство» в пределах Заморской земли, объединив Антиохию и Триполи в сильное централизо-

---

[8] Традиционной датировкой войны за Антиохийское наследство считаются 1201–1216 гг., т.е. период с момента смерти князя Боэмунда III и вплоть до захвата Антиохии армией короля Левона и князя Раймонда-Рубена. В данном случае позволим себе категорически не согласиться с подобным определением временных рамок. Победа Левона I и Раймонда-Рубена в 1216 г. была лишь промежуточной; в 1219 г. Раймонд-Рубен был изгнан из города, и Антиохия вновь перешла к Боэмунду IV. К тому же вооруженные столкновения между правителем Киликийской Армении и различными северосирийскими группировками за обладание Антиохией начались гораздо раньше. Поскольку «война за Антиохийское наследство» была чередой конфликтов, подчас с двух-трехлетними перерывами и перемириями, было бы справедливым считать датой ее начало 1193 г. (год первой попытки Левона Великого захватить Антиохию и провозглашения Антиохийской коммуны) или, самое позднее, — 1198 г. (год первой узурпации Боэмунда IV). Наиболее убедительной датой окончания является 1219 г. — год окончательного перехода Антиохии к победившей партии (т.е. к партии Боэмунда IV). Однако если учесть, что в последующие годы война перешла на земли Киликийской Армении, при прямом участии Раймонда-Рубена и Боэмунда IV, то данную череду кампании следует называть не «войной за Антиохийское наследство», но «войной за престолы Антиохии и Армении». В таком случае датой окончания этих кампаний, войн или войны следует считать 1222 г. (год гибели Раймонда-Рубена в войне за королевский престол Армении) или даже 1226 г. (даты свержения и смерти Филиппа де Пуатье — сына Боэмунда IV, ставшего королем Армении и фактически восстановившего господство антиохийских франков над Киликией).

ванное государство, которое мало чем уступало королевствам Иерусалима, Кипра, Армении[9]. Однако нас в данном случае интересует церковная политика Боэмунда IV и его отношение к христианским общинам, монашеству и церковной иерархии Востока.

В лице князя Боэмунда IV Одноглазого мы встречаем крестоносца, который с невиданной ранее жестокостью попирал права латинской Церкви и в то же время шел гораздо дальше других франкских правителей в своем сближении с местными восточнохристианскими общинами. Бесспорно, эта тенденция уже была заложена другими членами Антиохийского княжеского дома. Дед Одноглазого князя — Раймонд де Пуатье — низложил и бросил под стражу латинского патриарха Антиохии — Рауля I Домфрона, который в конечном итоге вынужден был бежать из Сирии в Италию. Преемник Раймонда — князь Рено де Шатильон — «отличился» тем, что в 1154 г. захватил и зверски избил латинского патриарха Антиохии Амори де Лиможа; израненного патриарха обмазали медом и привязали под лучами палящего солнца на крыше Антиохийской цитадели. Первосвятителя терзали слетевшиеся к его телу насекомые; и эта пытка продолжалась до прибытия послов иерусалимского короля, добившихся освобождения патриарха. Вполне допустимо предположить, что на Боэмунда IV в еще большей степени повлияли религиозный настрой и церковная политика его отца, который дважды оказывался под патриаршим и один раз — под папским отлучением, а также вел открытую, междоусобную войну против латинского патриарха Амори де Лиможа. Как доказывает недавно раскрытый колофон армянского евангелия, переписанного в 1181 г. в антиохийском монастыре Спасителя, латинский патриарх отнюдь не был в этой войне обороняющейся стороной: по словам армянского переписчика Иоанна, патриарх Амори не только «наложил бремя отлучения на Антиохию», но «предал многих мечу»[10]. Говоря о церковной политике Боэмунда III, нельзя не вспомнить и о том, что именно он в 1165 г. вернул в Антиохию православного патриарха — Афанасия I Манасси. Решение это было принято исключительно из политических соображений; остро нуждавшийся в военной, дипломатической и экономической поддержке Византии, антиохийский князь не мог отказать в этой просьбе своему сюзерену, ромейскому им-

---

9 *Cahen C.* La Syrie du Nord a l'époque des Croisades et la principaute franque d'Antioche. Paris, 1940. P. 440.

10 *Stone M.E., Kedar B.Z.* A Notice about Patriarch Aimery of Antioch in an Armenian Colophon // Apocrypha, Pseudepigrapha and Armenian Studies: Collected Papers. Vol. II. Leuven, 2006. P. 4.

«Град Триполи». *Реверс печати графа Раймонда III Триполийского (1172—1187 гг.)*

ператору Мануилу I Комнину. На протяжении пяти лет князь и верные ему франки находились под отлучением, наложенным покинувшим город латинским патриархом; интердикт был снят с Антиохии лишь после гибели православного патриарха и триумфального возвращения в город патриарха Амори де Лиможа.

Принимая во внимание все вышесказанное, легко понять двойственность отношения Боэмунда IV к христианской Церкви, ее клиру и иерархии, пастве и землям. С одной стороны, как и любой другой человек своей эпохи, он воспитывался в духе христианского благочестия, посещая с детства богослужения в патриаршем соборе Святого Петра и княжеской дворцовой капелле Святого Илария; Боэмунд IV не мог с малых лет не участвовать в церковной жизни города, в литургических таинствах и торжественных процессиях, принимая Тело Христово и благословения от клира, прикладываясь к чтимым иконам и хранившимся в Антиохии реликвиям. С другой стороны, примеры его отца, отцовского отчима, деда вносили совершенно иные представления о том, какие шаги «защитники христиан на Востоке» могли позволять себе в отношении церковных земель, клира и даже первоиерархов Заморской земли. Первые упоминания о весьма прагматичном и своевольном отношении Боэмунда IV к правам латинской Церкви относятся к 1195—1196 гг. Тогда молодой граф передал своим союзникам — пизанцам — часть церковных земель в Триполи и, будучи блистательным юристом, отстоял в рамках открытого разбирательства свое право на подобное «дарение» перед

местным латинским епископом — Петром Ангулемским. Когда в 1196 г. Петр Ангулемский был призван на Антиохийский патриарший престол, он вынужден был сразу же поставить вместо себя нового епископа в Триполи, а потом — оправдываясь за этот самовольный шаг перед папой, объясняя римскому понтифику, что епархию Триполи нельзя оставить без присмотра и защиты прелата, дабы она не пострадала от новых посягательств со стороны Боэмунда IV. Вскоре этим двум людям — патриарху Петру Ангулемскому и Боэмунду IV — суждено было сойтись в смертельной схватке, которая затмила даже известные конфликты старого патриарха Амори с предшествующими князьями Антиохии.

В 1206 г., остро нуждаясь в поддержке населения и коммуны Антиохии — значительную часть которого составляли православные (ромеи и арабоязычные мелькиты), — князь Боэмунд IV пошел на беспрецедентный шаг: он позволил провести в своей столице избрание и хиротонию православного Патриарха Антиохийского. Им стал арабоязычный, мелькитский клирик Абу Шаиб, принявший при восшествии имя Симеона II[11]. Беспрецедентным этот шаг был именно потому, что восстановление православного патриархата в Антиохии произошло без какого-либо вмешательства со стороны Византии. Старая Византия — империя Комнинов и Ангелов — лежала в руинах после Четвертого крестового похода; Константинополь был занят латинянами. И в этот самый период, спустя два года после разорения византийской столицы крестоносцами, другой «крестоносный» правитель — князь Антиохийский — пошел на грандиозное ущемление прав латинской Церкви и невиданный прежде патронаж «грекам», восстановив их иерархию в одном из пяти древних центров христианского мира. Состоятельные и многочисленные православные горожане Антиохии — сановники, члены коммуны, судьи, ремесленники, врачи — смогли добиться того, чего на протяжении всего XII столетия фактически не могли добиться ромейские василевсы, с их колоссальными военными, дипломатическими и экономическими возможностями[12].

---

[11] Подробнее об избрании Симеона II Абу Шаиба см.: *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church. London, 1980. C. 12. P. 314–315; *Брюн С.П.* Указ соч. Т. II. Гл. V. Разд. V. С. 363–368.

[12] Конечно, единственным и весьма значимым исключением следует считать договор императора Мануила I Комнина и князя Боэмунда III, благодаря которому в Антиохию в 1165 г. был допущен ранее пребывавший в Константинополе православный патриарх Афанасий I Манасси. Однако после его гибели в 1170 г. во время землетрясения император Мануил (на протяжении последующих десяти лет своего правления) не

Решение Боэмунда IV имело неоценимое значение для Антиохийской церкви. Со времен императора Василия II Болгаробойцы (точнее — с 996 г.) православные патриархи Антиохии избирались василевсом из числа клириков константинопольской «Великой Церкви» и рукополагались Вселенским Патриархом; сирийские и киликийские митрополиты, клир и паства не имели права голоса при избрании и поставлении своего первосвятителя[13]. На протяжении ста пятидесяти лет на восточную кафедру Апостола Петра не восходили уроженцы Сирии; более 210 лет прошло с момента, как Патриарший престол Антиохии покинул последний мелькитский (сиро- или арабоязычный) иерарх[14]. Благодаря действиям князя Боэмунда IV Одноглазого в 1206 г. Антиохийская православная церковь полностью восстановила свою независимость, утраченную на рубеже X–XI вв. из-за посягательств светских и церковных властей Константинополя.

Вполне естественно, что подобное возрождение православного патриархата в Антиохии было сопряжено с колоссальными каноническими и материальными потерями для латинской Церкви. В самой Антиохии и ее окрестностях имело место разделения церквей между двумя патриархами. Православный первосвятитель служил в тех церквях, которые сохраняли за собой «греки и сириане», прежде всего — в великой Юстиниановой (Круглой) церкви Пресвятой Богородицы, в монастырях Святого Арсения и Святой Параскевы, в башне Святого Дометиана, в лежавшей близ города великой лавре Святого Симеона Дивногорца. Латинский же

предпринял ни одной серьезной попытки восстановить православный патриархат в Антиохии, в то же время сохраняя теснейшие связи со своим шурином и вассалом — князем Антиохийским и местным латинским патриархом. О данном взаимодействии (в частности — об обращении василевса к «Господину князю и Господину Патриарху») упоминает архиепископ Гильом Тирский, см.: *Guillaume de Tyr*. Historia rerum in partibus transmarinis gestarum // RHC Occ. I. Paris, 1844. Lib. XXII. C. 4. P. 1010. Также, о взаимодействии ромейского императора с латинским патриархом Антиохии, см.: *Hamilton B.* Aimery of Limoges, Latin Patriarch of Antioch (c. 1142–1196), and the Unity of the Churches // East and West in the Crusades States. Context — Contacts — Confrontations. Vol. II. Leuven, 1999. P. 7.

13 Об этом подчинении Антиохийской церкви светской и церковной власти Константинополя (во время фактического низложения патриарха Агапия II и «поставления» в имперской столице его преемника — Иоанна III Полита) подробно писал Никон Черногорец. Подробнее см.: *Aerts W.J.* Nikon of the Black Mountain. Logos 31 (Translation) // East and West in the Medieval Eastern Mediterranean. Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality. Leuven, 2006. P. 164.

14 Последним известным уроженцем Антиохии, взошедшим на кафедру Святого Петра в эпоху второго византийского правления, был патриарх Петр III (ок. 1052–1056 гг.), бывший антиохийским греком. Последним же арабоязычным патриархом Антиохии до Симеона II был вышеупомянутый Агапий II (978–996 гг.).

первоиерарх сохранил контроль над франкскими церквями — собором Святого Апостола Петра, монастырями Святого Павла и Святого Георгия и другими храмами. Хотя также возможно, что кафедральный собор князя Апостолов переходил из рук в руки, или что князь и коммуна все же сумели провести интронизацию православного патриарха на хранившейся в соборе кафедре Святого Петра[15]. За подобное разделение Церкви «греков» и «латинян», Церкви которую латинские христиане считали единой, князь Боэмунд IV, его бароны, соратники и члены коммуны были отлучены — вначале латинским патриархом Петром I Ангулемским, а затем и самим римским понтификом — Иннокентием III. Однако, как отмечает Каэн, отлучение от Церкви и наложенный на город интердикт никак не повлияли на Одноглазого князя и его соратников; вместо того чтобы принести покаяние, Боэмунд IV и верные ему антиохийские франки стали посещать богослужение и принимать таинства в церквях, где служили патриарх Симеон II и его «греки»[16]. Как гневно писал в своем послании, обращенном к патриарху Альберу Иерусалимскому римский понтифик: «До нас дошло, что, по собственному волеизъявлению, граф Триполи, совместно с нобилитетом, гражданами и частью греческого клира Антиохии, презрев страх Божий, поставил над Антиохией и всей областью греческого Патриарха. При этом греческие клирики, доселе хранившие верность нашему брату, Патриарху Антиохийскому (т. е. латинскому патриарху Петру I Ангулемскому. — *С. Б.*) и получившие от него места служения и бенефиции, ныне отреклись от него, отказываются признавать наложенный на них интердикт, латинское отлучение, и продолжают совершать и принимать таинства»[17]. Этот «спокойный» и стремительный переход князя и значительной части франков Антиохии к византийскому литургическому обряду представляет собой один из наиболее интересных аспектов культурного взаимодействия «греков» и «латинян» эпохи Крестовых походов. В сознании как латинских, так и византийских христиан указанного периода смена обряда была едва ли не тождественна смене самого исповедания. Полемисты с обеих сторон изливали моря чернил, рассуждая о смысле квасного или пресного хлеба в Евхаристии, об эпиклезе, о брачном и безбрачном духовенстве. И Рим,

---

15 Во всяком случае, сиро-яковитские патриархи — начиная с Михаила I Сирийца — совершали, с дозволения франкских князей, церемонию интронизации на кафедре Святого Петра, невзирая на то, что кафедра, как и сама базилика князя Апостолов находились в ведении кафолических, халкидонских христиан Антиохии.

16 *Cahen C.* Op. cit. P. 712.

17 *Innocentius III Pontifex Romanus.* Epistolae // PL. Vol. 215. Paris, 1855. № 9. C. 1345.

Денье князя Боэмунда IV. *Антиохия, 1201—1216 гг.*

и Византия отстаивали предпочтительность и истинность своего обряда, своей традиции. Хотя, справедливости ради, следует отметить, что если Римская церковь все же не посягала на право восточных христиан совершать богослужения, следуя их исконным обрядам, и сохраняла за ними целый ряд крупных храмов, приходских церквей, монастырей, приделов, то византийские (константинопольские) иерархи и полемисты всячески обличали обрядовые практики не только латинян и армян, но даже собственных ближневосточных единоверцев, налагая прещения на литургии Святого Иакова — Брата Господня, Святого Марка, Святого Петра и т.д. (как это, в частности, на исходе XII столетия делал Феодор Вальсамон)[18]. Отец Одноглазого князя — Боэмунд III — принял в Антиохии православного патриарха и вынужден был посещать навязанные ромейским василевсом византийские богослужения; тетка Боэмунда IV — Мария Антиохийская — перешла в лоно православной церкви, когда была выдана замуж за императора Мануила I Комнина (1161 г.), оставаясь верной византийскому обряду до конца своей жизни. Так, в силу различных исторических факторов, антиохийские франки и их правящая династия оказались наиболее открытыми среди латинян Средиземноморья к рецепции церковных обрядов традиций Византии; хотя, бесспорно, эта открытость и была проявлением «политического экуменизма».

Противостояние Боэмунда IV с латинским патриархом — Петром I Ангулемским — отнюдь не сводилось лишь к установлению параллельной иерархии и череде отлучений. Латинский первосвятитель открыто

[18] *Theodore Balsamon*. Responsa as Interrogationes Marci // PG. Vol. 138. Paris, 1865. C. 954–955.

встал на сторону короля Армении и его юного ставленника — Раймонда-Рубена, надеясь, что эти два «католических» государя смогут защитить единую, соборную Церковь Христову от посягательств Одноглазого князя. В 1207 г. армия Левона I Рубенида вновь осадила Антиохию. Выждав подходящий момент, латинский патриарх и его сторонники открыли ворота, впустив войска армянского короля в город, встречая их как освободителей. Боэмунд IV со своими войсками принужден был отступить к цитадели. Однако когда воины короля Армении рассредоточились по кварталам, ведя уличные бои, Одноглазый князь повел свои войска в решительное контрнаступление. Левон был вновь выбит из Антиохии — на этот раз после череды кровопролитных боев в самом городе, стоивших обеим сторонам больших потерь. Армия короля покинула земли северной Сирии лишь после того, как Боэмунд IV призвал на помощь своего союзника — румского султана Кей-Хосрова I, обрушившегося на киликийские земли[19]. Когда боевые действия в самой Антиохии закончились, не успевшего покинуть город патриарха Петра немедленно взяли под стражу княжеские воины. Латинский первоиерарх был осужден светским судом и брошен на медленную смерть в цитадель. Он умер в 1208 г., когда обезумев от голода и жажды, выпил масло из горевшей в его камере лампады. Старофранцузская хроника Тирского Тамплиера подчеркнуто говорит о том, что суд и убийство патриарха совершили «князь Боэмунд Антиохийский, его рыцари и коммуна»[20]. Стоит ли напоминать о том, что столь масштабное, открытое выступление светской власти против Церкви затмило — для культуры латинского мира — даже такие вопиющие прецеденты, как изгнание римских понтификов германскими императорами, убийство Томаса Беккета или публичные издевательства над патриархом Амори де Лиможем, совершенные в той же антиохийской цитадели князем Рено де Шатильоном? Так, медленной, садистской казнью патриарха закончилось многолетнее противостояние между князем Боэмундом IV и Петром Ангулемским, начавшееся еще на исходе XII столетия в Триполи, когда Петр был епископом этого города, а молодой франкский государь только начинал перенимать бразды правления в свои руки.

В 1206–1210 гг. из-за политики, инициированной Боэмундом IV, латинская Церковь в Сирии лишилась канонической власти над греками,

---

[19] Подробное описание этой кампании, с детальным указанием источников, см.: *Брюн С.П.* Указ. соч. Т. II. С. 352–354.

[20] Les gestes des Chiprois. Geneva, 1887. Lib. I. P. 17.

мелькитами, грузинами, армянами-халкидонитами; латинский патриарх был брошен в темницу и умерщвлен. Восточнохристианские общины, светская власть и коммуна Антиохии в то же самое время пользовались несравненно большим расположением крестоносного правителя. Однако и в отношениях со своими православными подданными Одноглазый князь позволял себе почти такие же вольности, что и с латинской Церковью (не доходя, конечно же, до убийств и истязаний). Как только князь почувствовал необходимость в срочном примирении с Римом и с латинской Церковью на Востоке, он немедленно принудил Симеона II покинуть Антиохию и с почестями принял в городе нового латинского патриарха — Петра II Иврейского (1210–1211 гг.)[21]. Сохранились и сведения о жалобах братии величайшей из православных обителей северной Сирии — лавры Святого Симеона на Дивной горе — о поборах, которые князь наложил на монастырские земли и владения[22]. Тем не менее — несмотря на конфликты с дивногорской лаврой и изгнание Симеона II (который провел последующие четверть века своего патриаршества в своих киликийских епархиях, на территории королевства Армении, и при дворе ромейского василевса в Никее), Боэмунд IV дозволил православным (грекам, сирианам, армянам-халкидонитам, грузинам)

---

[21] Изгнанный православный первоиерарх получил убежище при дворе короля Левона, где ему было оказано исключительное благоволение. Эта своеобразная «рокировка» церковных альянсов (т.е. новая приверженность Боэмунда IV — латинской иерархии, а Левона — восстановленному его главным противником православному патриарху) вполне естественна. Князю Антиохии-Триполи был необходим альянс с Римом и Иерусалимским королевством в связи с внезапно открывшейся возможностью наступления на Киликию. Королю Армении, в свою очередь, было выгодно держать у себя православного патриарха Антиохийского, так как значительную часть населения, воинства и знати Киликии составляли ромеи и армяне-халкидониты. Благодаря армянскому королю Симеон II обогатился за счет передачи его патриархату храмов и земель, прежде принадлежавших латинским архиепископиям в Киликии (архиепископиям Тарса и Мамистры). Подробнее о пребывании патриарха Симеона II в Киликии см.: *Брюн С.П.* Указ соч. Т. II. Гл. V. Разд. V. С. 371–374. Послание папы Иннокентия III, обращенное к Левону и обличающее короля Армении за то, что тот передал «грекам» храмы и земли латинской Церкви в Тарсе, приведено в «Патрологии» Миня. См.: *Innocentius III Pontifex Romanus.* Epistolae // PL. Vol. 216. Paris, 1855. №2. С. 785.

[22] Подробнее см.: *Cahen C.* Op. cit. P . 628. Если верить мелькитскому врачу и будущему лаврскому иноку Юханне ибн Бутлану (XI в.), монастырские владения были сопоставимы «с половиной Багдада». См.: *Le Strange G.* Palestine under the Moslems. A Description of Syria and the Holy Land from AD 650 to 1500. London, 1890. P. 434. Следовательно, у остро нуждавшегося в средствах Боэмунда IV были все основания посягать на богатства православной обители, исторически пользовавшейся покровительством византийских и франкских правителей Антиохии.

своего государства сохранить церковную независимость от латинской иерархии[23].

Смерть короля Левона (1219 г.) и последовавшее поражение и гибель Раймонда-Рубена в войне за престолы Антиохии и Армении (1219–1222 гг.) ознаменовали триумфальную полосу в жизни и правлении Боэмунда IV. В 1222–1226 гг. Одноглазый князь смог не только прочно отстоять свое господство над Антиохией, Триполи и всеми христианскими землями от реки Нахр-аль-Кальб на юге до гор Аманоса на севере; он распространил свой фактический сюзеренитет гораздо дальше — на само королевство Армении, посадив на королевский престол своего третьего сына — Филиппа. Единственным условием для коронации Филиппа и его брака с наследницей престола — дочерью Левона Изабеллой — был переход антиохийского принца в лоно Армянской Апостольской церкви[24]. Здесь вновь проступает невероятная открытость членов Антиохийского княжеского дома к восточным литургическим обрядам и «отделенным от Рима» Церквям. Хотя в отличие от более ранних прецедентов (обращения Марии Антиохийской, Боэмунда III, Боэмунда IV Одноглазого к византийской церкви и обряду), переход Филиппа кажется еще более радикальным; он все же переходил не к «схизматикам», а к «еретикам». К этому времени было ясно, что обещанная и номинально провозглашенная в 1198 г. королем Левоном и католикосом Григорием V уния Армянской церкви с Римом не состоялась. Следовательно, их Церковь, обвиненная в ереси монофизитства, так и пребывала в расколе, продолжавшемся со времен Халкидонского собора (451 г.). Однако вновь антиохийские франки и их князья проявили чудеса дипломатического экуменизма — вопреки всякому представлению латинян об идеалах крестоносца и о верности Римской церкви. Ради получения прав на престол, т.е. исключительно из политических соображений, очередной отпрыск

---

[23] Патриарх Симеон II ибн Абу Саиб явно продолжал поддерживать прямую связь со своими епископами, клиром и паствой в Антиохии, горах Аманоса и на сиро-ливанском побережье — как при жизни Одноглазого князя, так и в правление его сына — Боэмунда V Хромого. Это находит прямое отражение в череде письменных и материальных свидетельств, среди которых — поминовение православного патриарха Антиохийского и всего Востока при обновлении великолепного фрескового ансамбля церкви Святых Сергия и Вакха в Кафтуне (в непосредственной близости от Триполи), или послание папы Григория IX, направленное летом 1238 г. к «греческим, армянским и грузинским аббатам и клирикам града Антиохии и ее епархии», в котором понтифик тщетно призывает их вернуться в подчинение к латинскому патриарху. См.: *Auvray L., ed.* Les Registres de Grégoire IX. Paris, 1896. №. 4467. С. 1098.

[24] Об этом, в частности, упоминает армянский продолжатель хроники Михаила Сирийца. См.: Chronique de Michel le Grand, Patriarche des Syriens Jacobite. Venise, 1868. P. 359.

Драм короля Левона I Рубенида.
Киликийская Армения, 1198—1219 гг.

княжеской династии де Пуатье оставлял лоно Матери-Церкви и родной, римский обряд, обращаясь к традициям и богослужению христианского Востока.

Восшествие Филиппа Антиохийского на королевский престол Армении подводит нас к еще одному, крайне важному аспекту взаимоотношений князя Боэмунда IV с христианами Леванта. Оно ознаменовало единственное и кратковременное сближение Одноглазого князя с христианами Киликии. Ранее населенное армянами, ромеями, франками, сирийцами королевство не раз страдало из-за действий князя Антиохийского: Боэмунд IV либо сам вторгался во главе своей армии в юго-восточные пределы Киликии, либо призывал на христианские земли войска своих исламских союзников — румского султана и эмира Алеппского. Теперь же, поставив над королевством собственного сына, Боэмунд IV первый — и единственный — раз выступил в защиту христиан Киликии. В 1222 г. князь Боэмунд IV и его сын — король Филипп, встав во главе объединенных сил Антиохии и Армении, успешно отразили вторжение румского султана Кайкобада I, вторгшегося во главе многочисленного войска в северные области Киликии. Этой кампанией Боэмунд IV стяжал искреннее признание как у христиан Востока, так и у западных крестоносцев. Латинский хронист, летописец Пятого крестового похода Оливье Падерборнский, прямо восхваляет действия антиохийского князя: «Невзирая на то, что с ним было лишь несколько латинян (ибо он не предвидел подобной беды), он все же со своим сыном королем спешно и непреклонно преследовал противника по длинными труднопроходимым дорогам. И несмотря на то, что многие из его войска были убиты,

он, будучи выносливым мужем, опытным в бою, изгнал их за пределы Армении»[25].

Этому «идиллическому» союзу княжества Антиохии и королевства Армении не суждено было долго продлиться. Молодой король Филипп откровенно раздражал своих армянских подданных: он окружил себя исключительно франкской свитой, презирал армянские обычаи, и самое главное — король вел себя как верный сын и вассал антиохийского князя. Он даже переслал королевские регалии и драгоценный трон покойного Левона I Рубенида в Антиохию, в качестве дара отцу. Учитывая их двадцатилетнее противостояние, многочисленные сражения, осады, рейды, князь Боэмунд IV вряд ли мог удержаться от соблазна получить регалии почившего короля Армении и подчинить себе его государство. Печальная развязка не заставила себя ждать: в 1224 г. король Филипп, направлявшийся в очередной раз к отцу — в Антиохию, был схвачен собственными воинами и заточен в крепости Тель-Хамдун. Новый правитель Киликийской Армении — Константин Хетумид (посадивший на престол своего юного сына — Хетума I) выдал Филиппа Боэмунду IV лишь после того, как предварительно напоил низложенного короля ядом. Король Филипп умер на руках своего отца, который немедленно возобновил войну на землях Киликийской Армении. Однако его рейды по долинам юго-восточной Киликии вновь не дали желанного результата, а союз бальи королевства Армении с новым эмиром Алеппо вынудил Одноглазого князя отступить и оборонять уже саму Антиохию от нашествия сарацин. К 1226 г. Киликийская Армения окончательно была потеряна для антиохийских франков. Однако Одноглазый князь все же смог расширить свои владения на севере; отныне франки (в частности — тамплиеры) прочно контролировали замок Баграс и перевалы гор Аманоса, надежно прикрывая Антиохию с севера.

Последние годы правления Боэмунда IV также были омрачены чередой столкновений с христианами. В 1226 г. он со своими рыцарями и сержантами участвовал в борьбе императора Фридриха II Гогенштауфена против партии Ибелинов на Кипре; однако после кипрских боев Одноглазый князь смог ловко воздержаться от дальнейшего конфликта и не пустить разгоравшуюся войну Гибеллинов и Ибелинов на свои земли. Однако сам он посвятил себя другой междоусобице, точнее — откры-

---

[25] *Oliver of Paderborn.* The Capture of Damietta // *Bird J., Peters E., Powell J.M., ed.* Crusade and Christendom. Annotated Documents in Translation from Innocent III to the Fall of Acre, 1187—1291. Pennsylvania State University, 2013. C. 88. P. 233.

тому военному конфликту с орденом госпитальеров. В период войны за Антиохийское наследство госпитальеры неоднократно выступали на стороне короля Левона и поддерживали притязания на княжеский престол Раймонда-Рубена. Более того, госпитальеры заключили тесный союз с ассасинами, периодически совместно или поочередно выступая против Боэмунда IV. В 1213 г. ассасины (возможно — по просьбе своих союзников-госпитальеров) убили старшего сына и наследника Одноглазого князя — Раймонда. В 1229–1230 гг. ассасины атаковали триполийские земли, вовлекая Боэмунда IV в новую войну и череду ответных рейдов в Нусайрийские горы. Одновременно князь прямо обратился и против госпитальеров. Триполийские и прилегавшие к ним антиохийские территории были разделены между противоборствующими сторонами; большая их часть оставалась под властью князя, в то время как сеньория Валании и Маркаба на севере и фьеф Крака де Шевалье в долине Бекаа были подконтрольны иоаннитам. В Триполи князь устраивал показательные расправы над пленными братьями-рыцарями ордена Святого Иоанна. Это противостояние с иоаннитами стоило князю нового отлучения от Церкви, на этот раз произнесенного устами папы Григория IX (5 марта 1230 г.)[26]. На южную столицу и резиденцию князя — Триполи — был наложен интердикт, который князь и местные франки, очевидно, игнорировали. Примирение князя Антиохии-Триполи с Римской церковью, латинскими патриархатами Востока и госпитальерами состоялось лишь осенью 1232 г. После череды переговоров, проходивших в Триполи под председательством латинского патриарха Иерусалима — Жерольда и сеньора Бейрута — Жана I Ибелина, князь Боэмунд IV согласился даровать госпитальерам новые земли и ренты, иоанниты — признать его право на престолы Антиохии и Триполи. Подписание договора дало основание патриарху Жерольду — обладавшего легатскими полномочиями — снять отлучение с Боэмунда IV, восстановив его в лоне Римской церкви. Однако «добрым католиком» князь оставался всего несколько месяцев: в марте он умер в возрасте примерно 58 лет. Папская грамота с вестью об окончательном снятии отлучения достигла триполийской гавани уже после кончины Одноглазого князя. Отпевание и торжественное погребение князя Боэмунда IV было совершено в кафедральном соборе Пресвятой Девы Марии в Триполи (перестроенной и освященной франками соборной мечети Джами Умари).

---

[26] *Delaville le Roulx J., ed.* Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem (1100–1311). Paris, 1894. № 1955, 1965.

Боэмунд IV Одноглазый оставил крайне неоднозначное и бесспорно впечатляющее наследие. Он по праву может считаться наиболее способным среди франкских государей, правивших в Леванте в XIII в. Однако образ и действия этого государя отнюдь не соответствовали идеалам крестоносца. Большую часть жизни он воевал против своих собратьев-христиан, зачастую — в союзе с сарацинами. Среди более чем двадцати проведенных под его началом наступательных и оборонительных кампаний лишь семь были обращены против мусульман и более тринадцати — против христиан (королевства Армении, мятежных триполийских баронов, партии Ибелинов на Кипре, госпитальеров на сиро-ливанском побережье). Более того, этот неустанно воевавший со своими собратьями-христианами государь крестоносцев был виновен в неслыханных преступлениях против латинской Церкви. Речь не просто шла о насильственной конфискации церковных земель и сокровищ или о заточении отдельных представителей клира; дело до доходило до прямых, возмущавших христианский мир убийств, будь это измор голодом латинского патриарха Антиохии или публичные пытки и казни братьев-рыцарей ордена Святого Иоанна. Постоянно находясь в борьбе за власть в Сирии, Боэмунд IV многократно подвергался отлучению от Церкви, ища примирения и прощения Апостольского престола лишь тогда, когда это соответствовало его политическим интересам.

Однако в жестокой и крайне парадоксальной церковной политике Боэмунда IV прослеживается абсолютно четкая логика, отражавшая жизненные интересы франков Заморской земли, принужденных лавировать между подчас несовместимыми интересами латинской Церкви, военно-монашеских орденов западных крестоносцев, восточных христиан, сарацин. Противостояние Боэмунда IV с госпитальерами отнюдь не было продиктовано лишь местью или иным иррациональным устремлением. Одноглазый князь всячески пытался избежать тотальной зависимости от военно-монашеских орденов, и поддерживал достаточно многочисленные, боеспособные контингенты «секулярных» франков — своих вассалов, рыцарей, сержантов, туркополов и наемников, что позволяло ему не только воевать с госпитальерами, но и провести свою третью (пусть и не столь успешную) кампанию в Киликии, без какого-либо участия отрядов Храма и Госпиталя. Положение ордена Святого Иоанна как «государства в государстве», при этом враждебного политике князя, не могло не вызвать острого, открытого противостояния. Неслыханное по своей дерзости отношение князя к латинской Церкви было явно мотивировано его устремлением освободиться от клерикального давления, желанием лю-

бой ценой отстоять права, свободу и превосходство светской власти над церковной.

В своем стремлении завоевать искреннюю поддержку ближневосточных христиан Боэмунд IV пошел гораздо дальше своих предшественников, восстановив православный патриархат в Леванте. С экономической и военно-политической точки зрения эта политика оправдывалась, поскольку — находясь в состоянии постоянной конфронтации с Римской церковью и латинским клиром — Боэмунд IV мог надежно опираться на богатое восточнохристианское население Антиохии и Триполи. «Греки» Антиохийской коммуны, хорошо знавшие византийские порядки, открыли перед своими франкскими собратьями и государем неведомые ранее латинянам перспективы налогообложения церковных земель — и эти перспективы были полностью реализованы Одноглазым князем. Открытость князя, его семьи и значительной части сирийских франков к восточным литургическим обрядам также беспрецедентна по своим масштабам и определенной «дерзости». Это касается и принятия князем и его рыцарям таинств, совершаемых православным патриархом и византийским клиром в Антиохии (в 1206–1210 гг.), и перехода младшего княжеского сына — Филиппа — в лоно Армянской церкви в 1222 г. При всех свершениях Боэмунда IV ни его династия, ни его государство, ни его города, ни родные ему заморские франки не пережили мамлюкских завоеваний конца XIII столетия. Однако одно деяние Одноглазого князя имело поистине многовековые последствия для христиан Леванта: речь идет о восстановлении им в Сирии православного Антиохийского патриархата. Восстановленная в 1206 г. линия православных патриархов Антиохийских более никогда не пресекалась. Антиохийская патриархия вернулась в Левант и прочно там закрепилась; восточные, православные преемники Святого Петра избирались сиро-ливанскими и киликийскими архиереями и клиром, пребывая то в Антиохии, на Черной горе, в Ливане, Киликии, Дамаске, на Кипре. Церковь Антиохии и ее Патриарший престол оставались свободными от нового «константинопольского пленения», вплоть до мелькитской схизмы 1724 г., когда немалая часть христиан Востока перешла в общение с Римом (создав Мелькитскую католическую церковь), а оставшиеся православные Сирии были вынуждены принимать греческих патриархов, отныне избираемых в Константинополе[27]. Это возрождение сирийского патриаршества, бесспорно, можно

[27] В указанный период (1206–1724 гг.) антиохийские первосвятители лишь изредка — и то в исключительных обстоятельствах — избирались и возводились в сан в Константинополе. Среди редких примеров можно назвать Феодосия V Виллардуэна (избранного и поставленного императором Михаилом VIII Палеологом в Константинополе в 1275 г.)

считать важнейшим вкладом столь парадоксально-жестокого, прагматичного, секулярно настроенного государя крестоносцев в историю и культуру христианского Востока.

и Неофита Хиосского (рукоположенного Вселенским Патриархом Дионисием IV на Фанаре в 1672 г.). Подробнее о взаимоотношениях Антиохийской церкви с Константинополем, о мелькитской схизме и об установлении нового греческого господства над восточным престолом Святого Петра в XVIII–XIX вв. см.: *Панченко К.А.* Ближневосточное Православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1831 гг. М.: Индрик, 2012.

REFERENCES

1. *Aerts W.J.* Nikon of the Black Mountain. Logos 31 (Translation) // East and West in the Medieval Eastern Mediterranean. Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality. Leuven, 2006.
2. *Auvray L., ed.* Les Registres de Grégoire IX. Paris, 1896.
3. *Brun S.P.* Romei i franki v Antiohii, Sirii i Kilikii XI–XIII vv. K istorii soprikosnovenija latinskih i vizantijskih hristian na rubezhah Vostoka. M.: Maska, 2015.
4. *Cahen C.* La Syrie du Nord a l'époque des Croisades et la principaute franque d'Antioche. Paris, 1940.
5. Chronique de Michel le Grand, Patriarche des Syriens Jacobite. Venise, 1868.
6. *Delaville le Roulx J., ed.* Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem (1100–1311). Paris, 1894.
7. *Fulcheri Carnotensis.* Historia Hierosolymitana. Heidelberg, 1913.
8. *Guillaume de Tyr.* Historia rerum in partibus transmarinis gestarum // RHC Occ. I. Paris, 1844.
9. *Hamilton B.* Aimery of Limoges, Latin Patriarch of Antioch (c. 1142–1196), and the Unity of the Churches // East and West in the Crusades States. Context — Contacts — Confrontations. Vol. II. Leuven, 1999.
10. *Hamilton B.* The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church. London, 1980.
11. *Innocentius III Pontifex Romanus.* Epistolae // PL. Vol. 215–216. Paris, 1855.
12. Les gestes des Chiprois. Geneva, 1887.
13. L'Estoire de Eracles Empereur et la conqueste de la terre d'Outremer // RHC Occ. II. Paris, 1859.
14. *Le Strange G.* Palestine under the Moslems. A Description of Syria and the Holy Land from AD 650 to 1500. London, 1890.
15. *Oliver of Paderborn.* The Capture of Damietta // *Bird J., Peters E., Powell J.M., ed.* Crusade and Christendom. Annotated Documents in Translation from Innocent III to the Fall of Acre, 1187–1291. Pennsylvania State University, 2013.
16. *Panchenko K.A.* Blizhnevostochnoe Pravoslavie pod osmanskim vladychestvom. Pervye tri stoletija. 1516–1831 gg. M.: Indrik, 2012.

17. *Philippe de Navarre*. Livre de forme de plait // RHC Lois I.
18. *Riley-Smith J*. The Feudal Nobility and the Kingdom of Jerusalem. 1174–1277. London, 1973.
19. *Stone M.E., Kedar B.Z.* A Notice about Patriarch Aimery of Antioch in an Armenian Colophon // Apocrypha, Pseudepigrapha and Armenian Studies: Collected Papers. Vol. II. Leuven, 2006.
20. *Theodore Balsamon*. Responsa as Interrogationes Marci // PG. Vol. 138. Paris, 1865.

Ключевые слова:

Антиохийское княжество, война за Антиохийское наследство, Киликийская Армения, Антиохийская православная церковь, Крестовые походы, ближневосточное христианство.

Sergey P. Brun

THE CHURCHES OF EAST BEFORE THE CRUSADER LORD OF OUTREMER: PRINCE BOHEMOND IV AND THE CHRISTIANS OF THE LEVANT

The article is dedicated to the ecclesiastical policies of one of the most outstanding Crusader rulers of Outremer — Bohemond IV the One-eyed, Prince of Antioch (1198–1199/1201–1216/1219–1233) and Count of Tripoli (1187–1233). During the long years of his reign, Bohemond IV was excommunicated several times by both — the Pope of Rome and the Latin Patriarchs in the East. He spent a major part of his campaigns fighting Christian, rather than Muslim adversaries. He was guilty of persecuting Latin clergymen, fighting an open war with the Knights Hospitaller, of murdering the Latin Patriarch of Antioch. At the same time, Bohemond IV went much farther than his predecessors in patronizing and contacting the Eastern Christian communities. He allowed his son Philip to join the Armenian Apostolic Church. With a significant part of his nobles and retinue he accepted sacraments and took part in church services, performed by Byzantine and Melkite clergy. Moreover, he reinstated the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch in the Levant — an act which had lasting consequences, and whose legacy outlived both Bohemond IV and the Crusader domination in the East. The acts and policies of Bohemond IV reveal an entirely new phase of Crusader interaction with the Christian East, a phase that breaks a great number of stereotypes and thus has immense significance for our understanding of Medieval History.

Брюн Сергей Павлович

научный сотрудник Института Святого Фомы

Т.К. Кораев

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ СИРО-ХРИСТИАНСКОГО СОЦИУМА ПОД ВЛАСТЬЮ ХУЛАГУИДСКИХ ИЛЬХАНОВ (XIII–XIV ВВ.): НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ

Социально-политические и культурно-экономические сдвиги XIII–XIV вв. ознаменовались событиями, которые наложили заметный отпечаток на всю последующую историю Западной Азии. В их ряду важнейшее место принадлежит монгольским завоеваниям[1]. Еще походы Чингис-хана (1206–1227 гг.), его сыновей и полководцев сокрушили могущественнейшую династию восточной половины мусульманского мира — хорезмшахов Ануштегинидов (1220–1223 гг.)[2]. Дальнейшая экспансия монголов в юго-западном направлении не раз прерывалась периодически вспыхивавшими междоусобицами внутри «Золотого рода» (*Алтан уруг*) — Чингисидов — в борьбе за власть в имперской столице — Каракоруме (1241–1246 и 1248–1251 гг.)[3]. Она возоб-

---

1 Наиболее фундаментальным всесторонним исследованием политической и в особенности административной истории Ирана и Двуречья в данную эпоху остается: *Spuler B.* Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220–1350. Leiden, 1985.

2 *Петрушевский И.П.* Поход монгольских войск в Среднюю Азию в 1219–1224 гг. и его последствия // Татаро-монголы в Европе и Азии / Под ред. С.Л. Тихвинского. М., 1977. С. 107–140.

3 Правовые и идеологические аспекты этого противоборства обстоятельно рассмотрены в: *Трепавлов В.В.* Государственный строй Монгольской империи XIII в. М., 1993.

новилась при внуке Чингиса, хагане (великом хане) Монгке (1251–1259 гг.), когда для окончательного приведения к покорности земель «от Джейхуна Амуйского до дальних стран Мисра» сюда двинулся его брат, царевич Хулагу (1217–1265 гг.), с войском, набранным из всех подчиненных народов Центральной Азии, а также отрядов из китайцев и мусульман[4]. В 1257 г. под его ударами пал имамат исма‘илитов-низаритов, а в 1258 г. — крупнейший культурно-религиозный центр арабского Востока — Багдад, где с трагической гибелью халифа ал-Муста‘сима пресеклась династия ‘Аббасидов — духовных лидеров суннизма[5].

Восточные и срединные области «Обители ислама» (*Дар ал-ислам* — как шариат осмысляет зону господства религии Мухаммада) не впервые подверглись вторжениям центральноазиатских номадов. Уже в середине XI в. походы Сельджукидов, водворившие их гегемонию на огромных пространствах от Мраморного до Аравийского моря, положили начало этнолингвистической тюркизации ряда важнейших областей Ирана и Малой Азии[6]. Однако сельджуки к моменту вступления в арабо-персидскую цивилизационную зону уже испытали исходившие из нее влияния, прежде всего благодаря проповеди суннитского ислама в Приаралье и в долине Сырдарьи. Неслучайно их султаны уже в 1050-е гг. заявили о себе как о защитниках ‘аббасидских халифов[7].

В случае с монголами ситуация складывалась иначе: воздействие ближневосточной культуры на них было весьма опосредованным, причем посредниками выступили миссионеры Церкви Востока, добившиеся уже в X–XI вв. серьезных успехов — христианизации (скорее всего, поверхностной) верхушки племенных союзов кэрэитов, найманов и онгутов, расселявшихся, соответственно, на крайнем западе, юго-западе и юго-востоке монголоязычного пространства[8]. Однако большинство этносов степной и лесной полосы до Забайкалья на севере и Хингана на востоке продолжали придерживаться традиционных верований, основанных на почитании Вечного синего неба (*Тенгри*) и Земли, которые культивировали шаманы (камы). Вступив на земли бывшего Халифата, монголы столкнулись с му-

---

4 То есть от Амударьи до Египта — *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей (Джами ат-таварих). Т. III / Пер. с перс. А.К. Арендса. М.–Л., 1946. С. 23–24.

5 *Рашид-ад-дин*. Сборник летописей (Джами ат-таварих). Т. III / Пер. с перс. А.К. Арендса. М.–Л., 1946. С. 28–32 (исмаилиты) и 34–40 (Багдад).

6 Подробнее см.: *Лэмбтон Э.К.С.* Аспекты расселения сельджуков-огузов в Иране // Мусульманский мир: 950–1150. М., 1981. С. 123–144.

7 См., напр.: *Turan O.* Les souverains seldjoukides et leurs sujets non-musulmans // Studia Islamica (1953). № 1. P. 7–50.

8 *Бартольд В.В.* К вопросу о Чингизидах-христианах // *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. II. Ч. 2. М., 1964. С. 417–418.

сульманским большинством и христианскими меньшинствами, находившимися в статусе «покровительствуемых» (*ахл аз-зимма*; ед.ч. *зимми*)[9]. Такое «покровительство» (*зимма*) оговаривалось правовыми нормами, базировавшимися на Коране и сунне, предписания которых со временем дополнялись законоведами (*фукаха*; ед.ч. *факих*), а к XI–XII вв. разрослись в обширный корпус, многие элементы которого носили чисто теоретический характер и применялись непоследовательно и ситуативно[10].

Особое место среди ближневосточных христиан занимали прихожане двух церквей, которые, исторически занимая диаметрально противоположные догматические позиции, восходили к общим корням апостольского прошлого и хранили (правда, в разных формах) оригинальный литургический язык — сирийский, который в первые века новой эры сложился на базе центральноарамейских диалектов древнего царства Осроэна на левобережье верхнего Евфрата[11]. К данному времени они сосредоточились либо в городах, либо в труднодоступных районах Месопотамской низменности, Ливанского хребта или Армянского нагорья. Это были, с одной стороны, Церковь Востока, адептов которой, обычно не вполне корректно обозначаемых как «несториане», мы будем определять в дальнейшем как ассиро-халдеев или восточных сирийцев, а с другой стороны, Сирийская Православная церковь, догматика которой определяется как миафизитская (в историографии закрепилась некорректная интерпретация ее как «монофизитской»), а приверженцы которой будут ниже определяться как яковиты или западные сирийцы[12]. Если восточные сирийцы, в силу специфики своей богословской истории, были изначально изолированы с точки зрения церковного общения, то сирийцы западные входили в обширную семью антихалкидонитских церквей, в рамках которой наиболее тесно общались с армянами-григорианами[13].

---

9 Сводные работы, посвященные истории восточного христианства, весьма многочисленны. Удачный, но во многих отношениях морально устаревший образец — *Atiya A.S.* A History of Eastern Christianity. L., 1968.

10 Подробнее об этом в: *Fattal A.* Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam. Beyrouth, 1995.

11 Об этом процессе см.: *Райт В.* Краткая история сирийской литературы / Пер. с англ. К.А. Тураевой. СПб., 1902. Подробнее, но с большим библиографическим уклоном, становление и развитие сироязычной литературной традиции рассматривается в: *Baumstark A.* Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922.

12 Неадекватность устоявшихся обозначений сиро-христианских церквей, исходящая из некорректной интерпретации их христологии, отмечалась уже в исследованиях позапрошлого века, среди которых видное место занимает: *Болотов В.В.* Из истории церкви Сиро-Персидской. СПб., 1901.

13 Последний по времени общий обзор истории Церкви Востока: *Wilmshurst D.J.* The Martyred Church: A History of the Church of the East. L., 2011. На русском языке лучшим

Прихожане Армянской Апостольской церкви, наряду с Верхней (или Великой) Арменией, населяли восточные районы Малой Азии, а также Киликию (или Малую Армению), где — сначала в крепости Ромклай (араб. *Кал'ат ар-Рум*, сир. *Кал'ат Ромита* — «Ромейский замок»), а с 1282 г. — в столице Сисе — пребывал престол ее католикоса[14]. Яковиты же проживали в ряде крупных центров Сирии (араб. *аш-Шам*) и Верхнего Двуречья, или Месопотамии (араб. *ал-Джазира*), таких как Мардин (араб. *Маридин*), Майферкат (араб. *Мийафарикин*), Амида (араб. *Амид*) и Эдесса (араб. *ар-Руха*) с сельскими округами (соответственно, Мардин, Сильван, Диярбакыр и Шанлыурфа на юго-востоке нынешней Турции). Их сообщества были разбросаны вплоть до предгорий Загроса и отчасти даже к востоку от этой горной системы, включая важнейший монастырский комплекс Мар-Маттай и зону компактного расселения на верхнем Тигре[15]. Это получило отражение в существовании с начала VII в. для западносирийской иерархии такого важного института, как *мафриан* (сир. «сеятель») — наместник пребывавшего в Антиохии католикоса в восточных областях (с резиденцией сначала в Тикрите, а с конца XI в. — в Мосуле)[16].

Что касается восточных сирийцев, то они группировались в древней стране, давшей им одно из имен (Ассирия, сир. *Бет-Атурайе*, откуда этноним *атурайе*), а к тому времени известной уже как Курдистан, и далее на юг вплоть до Среднего Двуречья, где находился Багдад (практически с момента основания — престольный город их первоиерархов) и где их присутствие отмечалось и в небольших городках, таких, как, например, Баакуба. В Иране восточносирийские общины были разбросаны по всему плато и даже по ту сторону Амударьи — в Согде с Самаркандом и Бухарой (где с VIII–IX вв. функционировали епархии Церкви Востока), но этот участок «несторианской» ойкумены лежит за географическими пределами рассматриваемой проблематики[17].

последовательным изложением предмета является: *Селезнев Н.Н.* Ассирийская Церковь Востока. Исторический очерк. М., 2001.

14 *Микаелян Г.Г.* История Киликийского армянского государства. Ереван, 1952.

15 *Fiey J.M.* Pour un *Oriens Christianus* Novus. Repertoire des dioceses syriaques orientaux et occidentaux. Beirut, 1993.

16 Непревзойденным по глубине проработки и детализации исследованием по пространственной организации сирийских церковных институтов в Месопотамии остается: *Fiey J.M.* Assyrie chretienne. Contribution a l'etude de l'histoire et de la geographie ecclesiastiques et monastiques du nord de l'Iraq. Vol. I–II. Beirut, 1965.

17 Обстоятельное рассмотрение данной проблематики с опорой на широкий спектр сиро- и арабоязычных источников см. в статьях: *Fiey J.M.* Communautes syriaques en Iran et en Irak, des origines a 1552. L., 1979.

Вторая половина XIII в. стала, таким образом, важным этапом для истории христианства в бассейне великих переднеазиатских рек — на территории, которая в категориях арабской географической традиции распадалась на две половины — северную и южную, Джазира и Ирак (начиная с XI–XII вв. к последнему хорониму добавлялся также эпитет «Арабский», чтобы отличать его от северо-западного Ирана — древней Мидии, за которой закрепилось наименование «Ирака Персидского»). Сиро-христиане еще с первых столетий сасанидской эры составляли здесь основную массу населения, но начиная с V–VI вв. окончательно размежевались по конфессиональному принципу, а с VII–VIII вв. испытывали на себе все нарастающее воздействие исламизации и арабизации. Таким образом, распространение господствующей религии шло параллельно с переходом в разговорной речи с арамейских на арабские диалекты и притоком — то замедлявшимся, то ускорявшимся — кочевников с Аравийского полуострова, которые оседали в Приевфратье, частично вытесняя, частично ассимилируя арамеоязычных крестьян[18]. Общность литургического языка и древнейшего церковного предания не препятствовала тлевшей между западными и восточными сирийцами вражде, которая не принимала открытых форм во многом благодаря равно маргинальному положению и тех и других в политической жизни как при Умаййадах (660/1–749/50 гг.), так и при ‘Аббасидах (749/50–1258 гг.). Помимо них, христианский элемент в верховьях Тигра и Евфрата был представлен также армяно-григорианами, догматическая близость которых с яковитами отнюдь не означала ни культурного тождества, ни сходства социально-политического строя их обществ[19].

Следует сразу же указать на такую изначальную специфическую черту в историческом развитии сирийских социумов, как полное отсутствие аристократии, что особенно резко отделяет структуру как яковитских, так и ассирийских общин от той иерархизированной и сословно оформленной общественной градации, которую можно наблюдать в древней Армении. Огромную роль в истории сирийцев, так же как и армян, сыграла екклесиастическая организация, воплощенная в Антиохийской патриархии (для западных — яковитов) и Селевкийско-Ктесифонском (или Вавилонском) католикосате (для восточных — ассирийцев). Однако, по контрасту с типологической близостью церковных иерархий с армянской духовной иерархией (со средоточием сначала в Валаршапате, а затем, последовательно, в Двине, Ахта-

---

18 Культурно-исторический фон этих процессов рельефно очерчен в: *Грязневич П.А.* Формирование арабской народности раннего средневековья (к постановке проблемы) // Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984. С. 132–144.

19 *Ducellier A.* Chretiens d'Orient et Islam au Moyen-Age. VIIe — XVe siecle. P., 1996.

Монастырь св. Матфея в районе Мосула, Ирак

маре и Ани), ничего подобного мощным домам нахараров (вельмож) и ишханов (князей) Великой и Малой Армении (по крайней мере, для периода до XIV в.) сиро-христиане просто не знали. Это, с одной стороны, усилило сугубо клерикальный фактор в жизни их общин (церковные иерархи фактически становились единственными легитимными носителями власти внутри коллектива единоверцев), с другой — делало их социальную ткань более гибкой и текучей, основанной в значительной степени на добровольном консенсусе[20].

Полноценное применение силового принуждения в условиях хронической политической маргинальности сиро-христиан было попросту невозможно. Представляется, что с некоторой долей условности можно определить их сообщества с точки зрения властных отношений как моносубъектные в противоположность армянскому, которому в большей мере была свойственна полисубъектность. Последняя выражалась, например, в параллельном функционировании церковной и светской феодальной организации, причем в рамках последней серьезную конкуренцию царскому престолу нередко составляли локальные могущественные роды. Следует, правда, помнить, что последняя характеристика армянского социума с течением времени постепенно сходила на нет, по мере того как ряды крупной землевладельческой знати редели в междоусобных распрях и противоборстве сначала с иранскими и византийскими, затем — с арабо-мусульманскими воинствами, хотя окончательный переход его к относительной моносубъектности, сходной с сирийской, правомерно отнести только к постмонгольскому периоду (XV–XVI вв.).

[20] О предпосылках этого см., в частности: *Пигулевская Н.В.* Культура сирийцев в средние века. М., 1979.

Важно отметить, что монополия церкви на политическое представительство наблюдается у сирийцев еще в рамках Римской и Иранской держав. С арабским завоеванием и неуклонным распространением ислама эта черта акцентируется двумя основными тенденциями: все более очевидным нарастанием дисперсности расселения общин и склонностью мусульманских владык признавать право предстательствовать за иноверцев за духовными иерархами (косвенно санкционированное Кораном). Вместе с тем такой «вакуум» светского авторитета внутри сирийского социума (точнее, социумов — западного и восточного) не был тотальным. Существовало то, что можно назвать своего рода «эрзац-аристократией», состоявшей из верхушки горожан — выходцев из высшего эшелона бюрократического аппарата сначала Сасанидского, затем Аббасидского государств, придворных (в частности, личных врачей государей), членов состоятельных купеческих родов. Гораздо больше известно о верхах городских сирийцев, в частности восточных, нежели о том, что собой представляла христианская элита аграрной периферии Двуречья. В этом контексте особый интерес представляет собой такое явление, как месопотамские малики-христиане XIII в.

Сам по себе титул *малик* (араб. «царь, владетель») является одним из самых неоднозначных и полисемантических терминов в политической терминологии Передней Азии VII–XVIII вв. Так могли именоваться не только властители обширных держав, вроде Аййубидской или Мамлюкской, но и мелкие князьки, чья власть не простиралась за пределы нескольких селений и зачастую напоминала авторитет патриархального старейшины. В случае с сирийцами (в частности, с восточными) примечательно то, что до середины XIII в. подобная титулатура в их среде не фиксируется. Это, возможно, связано лишь с относительной скудостью источниковой базы. Мусульманские авторы не проявляли большого интереса к внутренней жизни общин зиммиев, а обширная сирийская хроникальная литература, представленная такими именами, как Дионисий Телль-Махрая (ум. в 845 г.) и Михаил Великий (1126–1199), формировалась по преимуществу среди яковитов, ареал обитания которых — Северная Сирия и армяно-месопотамское приграничье — столетиями служил ареной ожесточенного противостояния Халифата и его многочисленных преемников с Византийской империей и крестоносцами. Это, как представляется, могло воспрепятствовать складыванию у них собственных институтов самоуправления, кроме унаследованной от доисламского периода церковной организации. Что же касается ассирийцев, зоной компактного проживания которых оказались менее доступные районы — предгорья и высокогорья Загроса и отчасти округа верхнего Тигра (если не считать многочисленной диаспоры по всему Ирану

и Центральной Азии), то значительных памятников историописания в их среде до XII в. было создано немного, да и те практически до нас не дошли.

С учетом всех этих оговорок приходится выделить вторую половину XIII в. как время появления нового элемента в социальной структуре сирийской (в частности, восточносирийской) элиты — маликов. Несмотря на автохтонную (семитскую) этимологию термина, он, как можно предположить, был привнесен в сиро-христианскую среду извне, а именно — через монгольскую административную модель — учреждение на завоеванных территориях параллельных управленческих аппаратов, один из которых возглавлялся уполномоченным от лица хагана знатным тюрко-монголом, другой (естественно, подчиненный) — выходцем из местной верхушки (родовитых землевладельцев, а то и крупных купцов)[21]. В подвластных монголам странах Западной Азии два этих высокопоставленных лица именовались соответственно *баскак/дарухачи* (тюрк./монг. «сборщик налогов»), *амир* (араб. «князь, повелитель») или *шихна* (араб. «градоправитель») и *на'иб* (араб. «заместитель») либо же *малик*. Таким образом, малик выступал в данном контексте как назначаемый чиновник, который в то же время мог, в соответствии с распространенной практикой, передавать свои должностные обязанности по наследству (если, конечно, это не возбранялось верховной властью)[22].

Завоеватели, ликвидировав противостоявшие им мусульманские династии, не могли рассчитывать на безусловную лояльность их единоверцев (это в особенности касалось суннитов), политической гегемонии которых они, «неверные», положили конец[23]. В этих условиях естественными союзниками виделись восточные христиане (в первую очередь нехалкидониты — миафизиты и Церковь Востока), с которыми, кроме того, узами конфессиональной солидарности была связана значительная часть монгольской элиты. Соответственно, как сирийцы, так и армяне видели в Чингисидах своих покровителей, друзей веры Христовой, ниспровергших «агарян»[24].

Основными источниками по положению немусульманского населения державы Хулагуидов служат в первую очередь труды выходцев из данной

---

21 *Bosworth C.E.* Dynastic and Political History of the Il-Khans // The Cambridge History of Iran. Vol. V. The Saljuq and Mongol Periods. Ed. by J.A. Boyle. Cambridge, 1968. P. 303–422.

22 *Хасс-бег Дж.Х.* Ал-'Ирак фи 'ахд ал-мугул ал-илханийин 1258–1335. Багдад, 1968.

23 *Бартольд В.В.* Мусульманские известия о Чингизидах-христианах // *Бартольд В.В.* Сочинения. Т. II. Ч. 2. М., 1964. С. 263–264.

24 *Киракос Гандзакеци.* История Армении / Пер. с древнеарм. Л.А. Ханларян. М., 1976. С. 229–231; Всеобщая история Вардана Великого / Пер. с древнеарм. М.О. Эмина. М., 1861. С. 183–184; История монголов инока Магакии XIII в. / Пер. с арм. и объяснения К.П. Патканова. СПб., 1871. С. 27–30.

среды, так как сведения официальных дееписателей ильханов — ‘Ата’ Малика Джувайни (1226–1283; «Летопись миропокорителя» — *Тарих-и джахангуша*)[25] и Рашид-ад-Дина Хамадани (1247–1317; «Сборник летописей» — *Джами ат-таварих*)[26], а также Вассаф ал-хазрата Ширази (ум. после 1323; «Деление градов в совокупном изображении путешествий» — *Таджзийат ал-амсар фи тазджийат ал-асфар*) и Хамдаллаха Мустауфи Казвини (ок. 1281/2–1349/50; «Избранная летопись» — *Тарих-и гузида*) — достаточно скупы. В свете сказанного труды армянских и сирийских авторов для понимания религиозной ситуации в регионе между серединой XIII и серединой XIV в. обретают значимость не меньшую, чем произведения мусульманских хронистов. Специфика их в том, что это творения представителей белого и черного духовенства соответствующих церквей, которые, как правило, не занимали высоких должностей при дворе и не имели доступа к «конфиденциальной» информации, что сообщает им большую свободу от влияния коронованных покровителей и неизбежной официозности[27]. В отличие от стилистически изощренных и наполненных иносказаниями опусов персидских авторов (это, однако, почти не относится к Рашид-ад-Дину, а также к Хамдаллаху), их труды обычно написаны более демократичным языком и приближены к бытовой жизни, а изложение изобилует непосредственными свидетельствами о повседневном существовании восточнохристианских общин[28].

Из числа христианских хронистов выделяются, с одной стороны, восточные сирийцы, в среде которых создавалась «История мар Ябаллахи III и раббан Саумы» (1310–1320-е гг.), а с другой — сирийцы западные, главным глашатаем которых в эти десятилетия является мафриан Григорий Иоанн Бар-‘Эвройо (1226–1286), известный также под арабским почетным прозванием *Абу-л-Фарадж* («Отец утешения»)[29]. Его написанный по-сирийски «Хронограф» (*Махтванут завнэ*), продолжая традицию Михаила Великого, состоит

---

25 *Juvaini Ata Malik.* The History of the World Conqueror. Transl. from Persian, introduction and notes by J.A. Boyle. Vol. I–II. Manchester, 1958.

26 *Рашид-ад-Дин.* Сборник летописей (Джами ат-таварих). Т. III / Пер. с перс. А.К. Арендса. М.–Л., 1946.

27 *Yousif E.-I.* Les chroniqueurs syriaques. P., 2002.

28 Сжатые, но информативные характеристики этих групп нарративных источников в сравнительной перспективе см.: *Boyle J.A.* Juvayni and Rashid al-Din as Sources on the History of the Mongols // Historians of the Middle East. Ed. by B. Lewis and P.M. Holt. L.–N.Y., 1962. P. 133–137; *Segal B.* Syriac Chronicles as Source Material for the History of Islamic Peoples // Historians of the Middle East. Ed. by B. Lewis and P.M. Holt. L.–N.Y., 1962. P. 246–258.

29 *Teule H.G.B.* Gregory Barhebraeus and His Time: The Syrian Renaissance // Journal of the Canadian Society for Syriac Studies. III (2003). P. 21–43.

Страница «Истории Армении» Киракоса Гандзакеци. *Рукопись XVII в.*

из разделов, посвященных церковной (*экклезиастикэ*)[30] и светской (*космостикэ*)[31] истории, из которых последний он же переработал по-арабски под заглавием «Краткая летопись держав» (*Та'рих мухтасар ли-д-дувал*)[32]. Особняком стоит восточносирийская хронистика на арабском языке, особенности которой иллюстрируют интереснейшие и до сих пор не до конца изученные доксологическо-агиографические памятники, известные под общим заглавием «Башня» (*ал-Маджда́л*), связанные с именами Мари ибн Сулаймана (середина XII в.) и его продолжателя 'Амра ибн Матты (начало XIV в.)[33].

Отдельный корпус составляет богатое армянское историописание данной эпохи, в котором наиболее репрезентативны «Всеобщая история» вардапета Вардана Аревелци Великого (ок. 1198–1271)[34], «История Армении» Киракоса Гандзакеци (ок. 1200–1271)[35] и «История народа стрелков» Григора Акнерци (ок. 1250–1335)[36], а также «История Сюника» Степаноса Орбеляна (ок. 1250–1304) .

---

30 *Barhebraeus.* Chronicon ecclesiasticum. T. I–III. Ed. J.B. Abbeloos et T.J. Lamy. P., 1877.

31 The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj (1225–1286), the Son of Aaron, the Hebrew Physician. Vol. I. Translation by E.A.W. Budge. L., 1976.

32 *Абу-л-Фарадж.* Тарих мухтасар ли-д-дувал. Бейрут, 1890.

33 Maris, Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria. Ed. H. Gismondi. T. I. Amri et Salibae textus. Roma, 1896; Maris, Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria. Ed. H. Gismondi. T. II. Maris textus arabicus et versio latina. Roma, 1899.

34 Всеобщая история Вардана Великого / Пер. с древнеарм. М.О. Эмина. М., 1861.

35 *Киракос Гандзакеци.* История Армении / Пер. с древнеарм. Л.А. Ханларян. М., 1976.

36 История монголов инока Магакии XIII в. / Пер. с арм. и объяснения К.П. Патканова. СПб., 1871.

Совокупный удельный вес восточных и западных сирийцев в оседлом населении державы ильханов был, судя по всему, достаточно велик, хотя они безусловно уступали в численности арабо- и персоязычным мусульманам, да и армянам[37]. Восточносирийская элита пользовалась наибольшим влиянием: различные ее категории (епископы, священники, знатные, писцы, врачи) перечислены в описании избрания патриарха-католикоса[38]. Одним из свидетельств их экономической и культурной силы является наличие знака креста и тринитарной формулы на монетах ильхана Абаги (1265–1282 гг.). О множестве «яковитов и несториан» в Мосуле рассказывает, в частности, Марко Поло, сообщая о широком влиянии «во всех странах Индии и Катая» глав Церкви Востока, которые, предстательствуя за свою паству перед лицом хулагуидских владык, продолжали традицию, сложившуюся еще в Сасанидском Иране, когда главы религиозных общин, отвечая за них перед шаханшахом, принимали на себя как фискальные, так и судебные функции[39].

Особо пристальное внимание сирийских хронистов приковано к районам компактного проживания земледельцев-христиан в Верхней Месопотамии, которые при Хулагуидах получили автономию[40]. В Двуречье под управлением маликов-христиан при Хулагу и его наследнике Абаге находились два ключевых города — Эрбиль (с 1259 г.) и Мосул (с 1262 г.), а также Джазират ибн Умар (сир. Газарта, ныне Джизре, с 1263 г.), причем в последнем из них в роли малика выступал епископ Церкви Востока Хнанишо‘. Известно о существовании в 1250–1260-е гг. христианского малика в Тикрите, но подробностями о передаче здесь полномочий мы не располагаем. В противовес этому, из слов Бар-‘Эвройо явствует, что в Эрбиле малику Мухатасу удалось оставить титул и полномочия своему сыну Тадж ад-Дину ‘Исе — «мужу доброму и верующему»[41]. В Мосуле же, судя по всему, ситуация оказалась сложнее, как кажется, ввиду большей значимости этого центра и, как следствие, более ожесточенного соперничества за пост его

---

37 О структуре элиты Хулагуидской державы и соотношении силы внутри нее см., в частности: *Петрушевский И.П.* Иран и Азербайджан под властью Хулагидов (1256–1353 гг.) // Татаро-монголы в Европе и Азии / Под ред. С.Л. Тихвинского. М., 1977. С. 237–240.

38 История мар Ябалахи III и раббан Саумы / Пер. с сир. и вступ. ст. Н.В. Пигулевской // *Пигулевская Н.В.* Сирийская средневековая историография. М., 2000. С. 691.

39 Книга Марко Поло / Пер. со старофр. И.П. Минаева; вступ. ст. И.П. Магидовича. М., 1956. С. 58.

40 The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj (1225–1286), the Son of Aaron, the Hebrew Physician. Vol. I. Translation by E.A.W. Budge. L., 1976. P. 431.

41 Ibid. P. 431.

Аргун с малолетним Газаном на руках. *Миниатюра из Джами ат-таварих (Сборник летописей) Рашид ад-Дина, XIV в.*

управителя: здесь первый малик-христианин Бар-Юнес уже в 1264 г. пал жертвой интриг своего единоверца Заки, который и получил назначение на его место[42].

«Хронограф» фиксирует первое обострение конфронтации на религиозной почве в Мосуле под 1262 г., при попытке отпадения от ильханов местной тюркской династии атабеков Лу'лу'идов[43]. Однако уже в 1280-е гг. городом уверенно правил еще один восточный сириец, Мас'уд бар Каути, на время которого пришлась очередная волна сиро-курдских столкновений (1285–1286 и 1287–1288 гг.). Его судьба показательна: связав свою карьеру с судьбами всесильного при Аргуне временщика Буга-нойона и его брата — наместника Двуречья и Азербайджана Арука, он неоднократно выказывал явное пренебрежение ряду важных лиц в ханской ставке, не принадлежавших к клике его покровителей. Когда же в 1289 г. нойон был казнен, Мас'уд тоже не избежал расправы[44]. В отличие от него, Тадж ад-Дин, хотя и подвергся пыткам, был впоследствии освобожден и послан управлять не только Эрбилем, но и Мосулом[45].

---

42 Ibid. P. 443–444.

43 *Рашид-ад-Дин.* Сборник летописей (Джами ат-таварих). Т. III / Пер. с перс. А.К. Арендса. М.–Л., 1946. С. 57–58.

44 The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj (1225–1286), the Son of Aaron, the Hebrew Physician. Vol. I. Translation by E.A.W. Budge. L., 1976. P. 484.

45 Ibid. P. 481.

В большей части этих конфликтных коллизий монголы (чаще всего носители верховной власти или направлявшиеся ими сюда военачальники-нойоны) предстают как защитники христиан от нападок мусульман, вне зависимости от этничности по традиции именующихся «арабами», и вообще как источник правопорядка. Так, присланный ими отряд избавляет крестьян долины р. Хабур от пришедших из Сирии разбойников, вызволяя тех, кого они захватили в плен. Рассказывая о не чуравшемся занятий алхимией епископе Хнанишо, которого Абага-хан назначил маликом Джазират-ибн-'Умар (Газарта), а затем приказал убить, за то, что тот «оказался замешан во множество мирских дел и пожелал быть царем», Бар-'Эвройо воспроизводит и достаточно рискованные способы, которым церковники порой добивались благосклонности ильханов[46]. Как и многие современные ему восточнохристианские авторы, он стремится подчеркнуть христианскую мотивацию в деяниях монгольских властителей. Особого внимания заслуживают его повествования о таких покровителях его единоверцев, как Соргахтани-беги, мать Монгке и Хулагу[47], Догуз-хатун, супруга последнего[48], да и его отзыв о самом покорителе Ирана[49]. Его собственное время виделось мафриану как пора перехода миродержавия от арабов-мусульман (сир. *тайайе*) к монголам (сир. *хунайе*), чье царство «встало и восторжествовало как в странах внешних, так и внутренних»[50].

Положение христианских иерархий напрямую зависело от расстановки политических сил, главными из которых были противоборствовавшие группировки монгольской знати с вовлечением местной христианской и мусульманской верхушки[51]. Царствование Абаги можно уверенно считать своего рода малым «золотым веком» как для западно-, так и для восточносирийского сообщества в Двуречье. Особо тесные связи установились у ильханского двора с патриаршим подворьем Церкви Востока при католикосах мар Денхе I (1265–1281 гг.) и мар Ябаллахе III (1281–1317 гг.). Взаимодействие центральноазиатской культурной среды с сирийским христианством достигло кульминации с избранием на патриаршество последнего

---

46 Ibid. P. 448.

47 *Абу-л-Фарадж.* Тарих мухтасар ли-д-дувал. Бейрут, 1890. С. 428.

48 The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj (1225–1286), the Son of Aaron, the Hebrew Physician. Vol. I. Translation by E.A.W. Budge. L., 1976. P. 419.

49 The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj (1225–1286), the Son of Aaron, the Hebrew Physician. Vol. I. Translation by E.A.W. Budge. L., 1976. P. 444.

50 Ibid. P. 431.

51 *Петрушевский И.П.* Иран и Азербайджан под властью Хулагидов (1256–1353 гг.) // Татаро-монголы в Европе и Азии / Под ред. С.Л. Тихвинского. М., 1977. С. 228–259.

Монеты ильхана Абаги с тринитарной формулой (Отца, Сына и Святого Духа)

из них[52]. Малограмотный (возможно, неграмотный) паломник-онгут (длительное время его этническая принадлежность ошибочно определялась как уйгурская), не владея ни литургическим сирийским, ни официальным персидским, сумел, однако, войти в историю своей Церкви как одна из самых примечательных личностей[53]. Знание «обычаев, обхождения... и языка» «державших бразды правления вселенной» оказалось важнее монастырской учености, которой скромный монах Маркос не блистал[54]. Рукоположение его санкционировалось ильханом, который прислал ему маленький трон (*сандали*), почетный зонт (*сукар*), золотую пайцзу, большую печать (*тамга*), помимо богатых даров и грамоты на получение ежегодных сборов (*пукдана*)[55]. Все это, однако, никак не защитило Маркоса от невзгод, обрушившихся на него при наследнике Абаги, Тэгудере (1282–1284 гг.), который обратился в ислам, что, впрочем, в конечном итоге стоило ему жизни[56]. Падение Тэгудер-хана и последовавшие царствования Аргуна (1284–1291 гг.), Гейхату (1291–1295 гг.) и Байду (1295 г.) позволили католикосу, казалось бы, восстановить утраченные позиции, и престиж его

---

52 «История мар Ябалахи», введенная в научный оборот еще в конце позапрошлого века лазаристом П. Беджаном, переводилась на английский, французский и русский языки. Среди посвященных этому замечательному памятнику исследований следует выделить: *Rossabi M.* Voyager from Xanadu: Rabban Sauma and the First Journey from China to the West. Berkeley. L.A., 1992; *Borbone P.G.* Un ambassadeur du Khan Argun en Occident: Histoire de Mar Yahballaha III et de Rabban Sauma (1281–1317). Trad. de l'italien par A. Egly. P., 2008.

53 История мар Ябалахи III и раббан Саумы / Пер. с сир. и вступ. ст. Н.В. Пигулевской // *Пигулевская Н.В.* Сирийская средневековая историография. М., 2000. С. 690.

54 Там же. С. 691.

55 Там же. С. 692.

56 *Рашид-ад-Дин.* Сборник летописей (Джами ат-таварих). Т. III / Пер. с перс. А.К. Арендса. М.–Л., 1946. С. 99–103.

церкви, престол которой был перенесен из Багдада в Мераге (на землях Иранского Азербайджана), поближе к ильханской ставке, достиг зенита.

Одним из самых драматичных эпизодов монгольского владычества в Иране и Ираке стало кратковременное возвышение иудея Са‘д ад-Даулы, назначенного вазиром в конце царствования Аргуна (1289–1291 гг.). Источники характеризуют его крайне противоречиво. В то время, как персидское историописание оценивает его правление как минимум сдержанно, а как правило — резко негативно[57], в трудах церковных авторов оно предстает в ином эмоциональном освещении. При не меньшем, чем между христианами и мусульманами, отчуждении между христианами и иудеями, хронисты с удовлетворением, едва ли не большим, чем от самого факта «прорыва» зиммия к важнейшему административному посту, сообщают о сопутствовавшем ему «унижении ислама» и утверждении преимущественного положения «держателей писания» в ведомственном аппарате державы[58]. Новый вазир назначил собственных братьев правителями Багдада и Дияр-Бекра (область Амида), что, разумеется, не могло не усилить «ненависть и злокозненность арабов»[59].

В 1295 г. победа в усобице среди Хулагуидов царевича Газана, незадолго до того принявшего ислам под воздействием одного из наиболее могущественных своих нойонов/эмиров, Науруза, который и помог ему в захвате трона, никак не могла воодушевить восточных христиан и внушить им какие-либо надежды, связанные с их будущим при монгольских владыках[60]. Преобладание при дворе, в системе управления, отчасти в войске окончательно перешло к мусульманам арабо-иранского происхождения или исламизированной части тюрко-монгольской элиты ильханства[61]. Уже в декабре 1295 — январе 1296 г., на фоне волнений среди мусульманского населения, множество церквей подверглось разрушению или преобразованию в мечети, патриаршее подворье — разорению, а сам мар Ябаллаха — жестоким преследованиям. Виновником его житие, детально описывающее эти драматические события, называет Науруза, а продолжатель Бар-‘Эвройо (предположительно, его брат Сафи Бар-Саума, который довел «Хронограф» до

---

57 Там же. С. 118–119.

58 The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj (1225–1286), the Son of Aaron, the Hebrew Physician. Vol. I. Translation by E.A.W. Budge. L., 1976. P. 479.

59 Ibid. P. 484–485.

60 *Рашид-ад-Дин*. Сборник летописей (Джами ат-таварих). Т. III / Пер. с перс. А.К. Арендса. М.–Л., 1946. С. 162–164.

61 Подробнее см.: *Bausani A.* Religion under the Mongols // The Cambridge History of Iran. Vol. V. The Saljuq and Mongol Periods. Ed. by J.A. Boyle. Cambridge, 1968. P. 538–550.

1298 г.) добавляет множество существенных подробностей относительно сноса не только христианских, но и иудейских и буддийских культовых сооружений — синагог и ступ[62]. Временную разрядку напряженности весной 1296 г. сделало возможным, не в последнюю очередь, заступничество основного посредника между монгольским двором и его западноевропейскими союзниками, киликийского царя Хетума II[63]. Однако даже подтверждение Газан-ханом прав христиан на безопасность (к слову, не коснувшееся ни иудеев, ни тем более буддистов) не воспрепятствовало вторичному разграблению подворья католикоса в декабре 1296 — январе 1297 г.[64]

Продолжатель Бар-Эвройо признает, что к этому времени среди монгольских племен «как знатные, так и низший народ, во всей их совокупности, стали агарянами»[65]. Массовые же христианско-мусульманские столкновения в Эрбиле, приведшие к большим жертвам, повлияли и на дальнейшее ужесточение религиозной политики Хулагуидов, что выразилось в восстановлении предписанных шариатом ограничений в отношении иноверцев[66]. Вместе с тем, сетуя на уничтожение, по приказу Газана, ряда мест христианского культа, Сафи Бар-Саума подчеркивает отсутствие у властей предержащих какого-либо прозелитизма: они гораздо больше тревожились «о собирании денег, нежели о разрушении церквей». В качестве противоположных примеров он приводит положение в Эрбиле, где неспособность митрополита «проявить щедрость» к ильханским эмиссарам была наказана разрушением до основания трех «великолепных церквей», и Ниневии, где от церковных зданий отвела угрозу похвальная «щедрость» клира[67].

Последним мосульским маликом, о котором сообщают источники, является Фахр ад-Дин ʻИса, известный как заказчик популярного в постмонгольскую эпоху историко-дидактического трактата *ал-Фахри*, составленного по-арабски около 1302 г. Джалал ад-Дином Мухаммадом ибн ат-Тикта-

---

62 The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj (1225–1286), the Son of Aaron, the Hebrew Physician. Vol. I. Translation by E.A.W. Budge. L., 1976. P. 507–508.

63 Ibid. P. 506; История мар Ябалахи III и раббан Саумы / Пер. с сир. и вступ. ст. Н.В. Пигулевской // *Пигулевская Н.В.* Сирийская средневековая историография. М., 2000. С. 717; История монголов инока Магакии XIII в. / Пер. с арм. и объяснения К.П. Патканова. СПб., 1871. С. 60.

64 История мар Ябалахи III и раббан Саумы / Пер. с сир. и вступ. ст. Н.В. Пигулевской // *Пигулевская Н.В.* Сирийская средневековая историография. М., 2000. С. 722–724.

65 The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj (1225–1286), the Son of Aaron, the Hebrew Physician. Vol. I. Translation by E.A.W. Budge. L., 1976. P. 505.

66 Ibid. P. 506–507.

67 Ibid. P. 507–508.

Руины монастыря св. Илии возле Мосула, Ирак

кой[68]. Судя по всему, он идентичен упоминаемому Рашид-ад-Дином правителю Мосула «христианину Фахр-и ‘Исе», от «рук насилия и гнета» которого мусульманские жители города якобы «возносили вопли о помощи до седьмого неба», что уже в 1303 г. и побудило Газана дать султану Наджм ад-Дину Гази, из правившей Мардином туркоманской династии Артукидов, санкцию на то, чтобы «прикончить его дело». Показательно при этом, что Наджм ад-Дин Гази, дабы уничтожить Фахра, заманил оказавшегося неугодным зиммия к себе (по всей видимости, в Мардин), «соблазнив его тем, что даст ему там должность наиба», после чего «отправил в ад» и прибрал к рукам его владение[69].

Так прекратила свое существование «квазидинастия» восточносирийских маликов Эрбиля и Мосула. Однако титулу *малик* предстояло закрепиться в «новоассирийской» среде. С сокращением городских сообществ «несториан» в XV–XVI вв. и отходом восточных сирийцев вглубь горной области Загроса произошла аграризация и даже «трайбализация» этих реликтов сироязычного населения[70]. На этом фоне сложилась новая система социальной иерархии, неизвестная по более ранним источникам: малики, возглавлявшие крестьянские общины, которые восприняли ряд черт пле-

---

68 *Ибн ат-Тиктака.* Ал-Фахри фи-л-адаб ас-султанийа. Париж, 1895.

69 *Рашид-ад-Дин.* Сборник летописей (Джами ат-таварих). Т. III / Пер. с перс. А.К. Арендса. М.–Л., 1946. С. 195.

70 *Wilmshurst D.J.* The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East 1318–1913. Louvain, 2000.

менного устройства, подчинялись католикосу как своему верховному духовному владыке и третейскому судье. Именно такая форма общественной организации доминировала у ассирийцев-*атурайе* к моменту их «второго открытия» католическими миссионерами XVII–XVIII вв.[71]

Обстоятельные описания хозяйства и повседневной жизни, властных отношений и духовности «несториан» и «сиро-монофизитов», сделанные внешними наблюдателями — европейскими путешественниками, проповедниками и дипломатами, — в XIX в. показывают серьезные различия в структуре их обществ и характере взаимодействия с государственным аппаратом Османской империи и его представителями и агентами на местах. Реконструировать эволюцию восточносирийских «меликств» в домонгольский период сложно (если не невозможно — по крайней мере на данном этапе), и поэтому приходится констатировать ключевую роль именно хулагуидского периода, с его драматическими взлетами и потрясениями для Церкви Востока и ее паствы, в формировании базовых институтов светской власти в этой уникальной и еще столь слабо изученной во многих аспектах части восточнохристианской ойкумены.

[71] Об этих ранних контактах см.: *Murre-van den Berg H.H.L.* The Patriarchs of the Church of the East from the Fifteenth to Eighteenth Centuries // Hugoye: Journal of Syriac Studies. II (1999). № 2. P. 235–264.

REFERENCES

1. *Bartol'd V.V.* «On Christians among Chingizids», *Bartol'd V.V.*, Collected Works, vol. II, part 2 [«K voprosu o Chingizidakh-khristianakh», *Bartol'd V.V.* Sochineniya. T. II. Ch. 2]. Moscow, 1964. P. 417–418.
2. *Bartol'd V.V.* «Muslim Notices on Christian Chingizids», *Bartol'd V.V.*, Collected Works, vol. II, part 2 [«Musul'manskiye izvestiya o Chingizidakh-khristianakh», *Bartol'd V.V.* Sochineniya. T. II. Ch. 2]. Moscow, 1964. P. 263–264.
3. *Bolotov V.V.* «From the History of the Syro-Persian Church» [«Iz istorii tserkvi Siro-Persidskoy»]. Saint-Petersburg, 1901.
4. The General History by Vardan the Great, transl. from Old Armenian by M.O. Emin [Vseobshchaya istoriya Vardana Velikogo. Per. s drevnearm. M.O. Emina]. Moscow, 1861.
5. *Gryaznevich P.A.* «The Rise of the Arab Ethnos in Early Middle Ages (Formulating the Problem)», Islam. Religion, Society, State [«Formirovaniye arabskoy narodnosti rannego srednevekov'ya (k postanovke problemy)», Islam. Religiya, obshchestvo, gosudarstvo]. Moscow, 1984. P. 132–144.
6. The History of Mar Yahbhallaha III and Rabban Sawma, transl. from Syriac and Introduction by N.V. Pigulevskaya. *Pigulevskaya N.V.* Medieval Syriac Historiography [Istoriya mar Yabalakhi III i rabban Saumy. Per. s sir. i vstupitel'naya stat'ya N.V. Pigulevskoy; *Pigulevskaya N.V.* Siriyskaya srednevekovaya istoriografiya]. Moscow, 2000. P. 370–415 (intro), 677–755 (text).
7. The History of the Mongols by Maghakia the Monk, transl. from Armenian and Commented by K.P. Patkanov [Istoriya mongolov inoka Magakii XIII v. Per. s arm. i ob'yasneniya K.P. Patkanova]. Saint-Petersburg, 1871.

8. *Kirakos Gandzaketsi*. The History of Armenia, transl. from Old Armenian by L.A. Khanlaryan [Istoriya Armenii, per. s drevnearm. L.A. Khanlaryan]. Moscow, 1976.
9. The Book of Marco Polo, transl. from Old French by I.P. Minayev [Kniga Marko Polo, per. so starofrants. I.P. Minayeva]. Moscow, 1956.
10. *Lambton A.K.S.* Aspects of Saljuq Ghuzz settlement in Persia. Islamic Civilisation 950–1150 [Aspekty rasseleniya sel'dzhukov-oguzov v Irane, Musul'manskiy mir: *950–1150*]. Moscow, 1981. P. 123–144.
11. *Mikayelyan G.G.* A History of the Armenian Kingdom in Cilicia [Istoriya Kilikiyskogo armyanskogo gosudarstva]. Yerevan, 1952.
12. *Petrushevskiy I.P.* Iran and Azerbaijan under the Ilkhanid Domination (1256–1353). Tatar Dominion in Europe and Asia, ed. by S.L. Tikhvinskiy [Iran i Azerbaydzhan pod vlast'yu Khulagidov (1256–1353 gg.); Tataro-mongoly v Yevrope i Azii, pod red. S.L. Tikhvinskogo]. Moscow, 1977. P. 228–259.
13. *Petrushevskiy I.P.* The Expedition of the Mongol Troops to Central Asia in 1219–1224 and Its Consequences. Tatar Dominion in Europe and Asia, ed. by S.L. Tikhvinskiy [Pokhod mongol'skikh voysk v Srednyuyu Aziyu v 1219–1224 gg. i yego posledstviya; Tataro-mongoly v Yevrope i Azii, pod red. S.L. Tikhvinskogo]. Moscow, 1977. P. 107–140.
14. *Pigulevskaya N.V.* Syriac Culture in the Middle Age [Kul'tura siriytsev v sredniye veka]. Moscow, 1979.
15. *Wright W.* A Short History of Syriac Literature, transl. from English by K.A. Turayeva [Kratkaya istoriya siriyskoy literatury, per. s angl. K.A. Turayevoy]. Saint-Petersburg, 1902.
16. *Rashid-ad-din* The Collection of Chronicles (Jami' al-tawarikh), vol. III, transl. from Persian by A.K. Arends [Sbornik letopisey (Dzhami at-tavarikh)], t. III, per. s pers. A.K. Arendsa]. Moscow–Leningrad, 1946.
17. *Seleznev N.N.* The Assyrian Church of the East. An Historical Overview [Assiriyskaya Tserkov' Vostoka. Istoricheskiy ocherk]. Moscow, 2001.
18. *Storey Ch.A.* Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey, transl. from English, reworked and completed by Y.E. Bregel', part II

[Persidskaya literatura: bio-bibliograficheskiy obzor, per. s angl., pererab. i dop. Yu.E. Bregelya, ch. II]. Moscow, 1972.

19. *Trepavlov V.V.* The Polity of the Mongol Empire in XIIIth Century [Gosudarstvennyy stroy Mongol'skoy imperii XIII v.]. Moscow, 1993.
20. *Atiya A.S.* A History of Eastern Christianity. L., 1968.
21. *Baldwin M.W.* Missions to the East in the Thirteenth and Fourteenth Centuries // A History of the Crusades. Ed. by K.M. Setton. Vol. V. Madison, 1985. P. 452–518.
22. *Barhebraeus.* Chronicon ecclesiasticum. T. III. Ed. J.B. Abbeloos et T.J. Lamy. P., 1877.
23. *Baum W., Winkler D.W.* The Church of the East: A Concise History. L.–N.Y., 2003.
24. *Baumstark A*. Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922.
25. *Bausani A.* Religion under the Mongols // The Cambridge History of Iran. Vol. V. The Saljuq and Mongol Periods. Ed. by J.A. Boyle. Cambridge, 1968. P. 538–550.
26. *Borbone P.G.* Un ambassadeur du Khan Argun en Occident: Histoire de Mar Yahballaha III et de Rabban Sauma (1281–1317). Trad. de l'italien par A. Egly. P., 2008.
27. *Bosworth C.E.* Dynastic and Political History of the Il-Khans // The Cambridge History of Iran. Vol. V. The Saljuq and Mongol Periods. Ed. by J.A. Boyle. Cambridge, 1968. P. 303–422.
28. *Boyle J.A.* Juvayni and Rashid al-Din as Sources on the History of the Mongols // Historians of the Middle East. Ed. by B. Lewis and P.M. Holt. L.–N.Y., 1962. P. 133–137.
29. *Ducellier A.* Chretiens d'Orient et Islam au Moyen-Age. VIIe — XVe siecle. P., 1996.
30. *Fattal A.* Le statut legal des non-musulmans en pays d'Islam. Beyrouth, 1995.
31. *Fiey J.M.* Assyrie chretienne. Contribution a l'etude de l'histoire et de la geographie ecclesiastiques et monastiques du nord de l'Iraq. Vol. I–II. Beirut, 1965.
32. *Fiey J.M.* Communautes syriaques en Iran et en Irak, des origines a 1552. L., 1979.

33. *Fiey J.M.* Pour un Oriens Christianus Novus. Repertoire des dioceses syriaques orientaux et occidentaux. Beirut, 1993.
34. *Gillman I., Klimkeith H.-J.* Christians in Asia before 1500. Ann Arbor, 1999.
35. *Juvaini, Ata Malik*. The History of the World Conqueror. Transl. from Persian, introduction and notes by J.A. Boyle. Vol. I–II. Manchester, 1958.
36. Maris, Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria. Ed. H. Gismondi. T. I. Amri et Salibae textus. Roma, 1896.
37. Maris, Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria. Ed. H. Gismondi. T. II. Maris textus arabicus et versio latina. Roma, 1899.
38. *Murre-van den Berg H.H.L.* The Patriarchs of the Church of the East from the Fifteenth to Eighteensh Centuries // Hugoye: Journal of Syriac Studies. II (1999). № 2. P. 235–264.
39. *Patton D.* Badr ad-Din Lulu: Atabeg of Mosul (1211–1259). Seattle–L., 1991.
40. *Qazvini Hamdallah Mustaufi.* Tarikh-e gozide. Les dynasties persanes pendant la periode musulmane depuis les Saffarides jusque et y compris les Mogols de la Perse en 1330 de n.e. Texte persan complet et trad. Ed. par J. Gantin. T. I. P., 1903.
41. *Rossabi M.* Voyager from Xanadu: Rabban Sauma and the First Journey from China to the West. Berkeley–L.A., 1992.
42. *Segal B.* Syriac Chronicles as Source Material for the History of Islamic Peoples // Historians of the Middle East. Ed. by B. Lewis and P.M. Holt. L.–N.Y., 1962. P. 246–258.
43. *Spuler B.* Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220–1350. Leiden, 1985.
44. *Teule H.G.B.* Gregory Barhebraeus and His Time: The Syrian Renaissance // Journal of the Canadian Society for Syriac Studies. III (2003). P. 21–43.
45. The Chronography of Gregory Abu'l-Faraj (1225–1286), the Son of Aaron, the Hebrew Physician. Vol. I. Translation by E.A.W. Budge. L., 1976.
46. *Turan O.* Les souverains seldjoukides et leurs sujets non-musulmans // Studia Islamica (1953). № 1. P. 7–50.

47. *Wilmshurst D.J.* The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East 1318–1913. Louvain, 2000.
48. *Wilmshurst D.J.* The Martyred Church: A History of the Church of the East. L., 2011.
49. *Yousif E.-I.* Les chroniqueurs syriaques. P., 2002.
50. *Abu-l-Faraj.* Ta'rikh mukhtasar al-duwal. Beirut, 1890.
51. *Ibn al-Tiqtaqa.* Al-Fakhri fi-l-adab al-sultaniyya. Paris, 1895.
52. *Khass-beg J.H.* Al-'Iraq fi 'ahd al-mughul al-ilkhaniyyin 1258–1335. Baghdad, 1968.

Ключевые слова:
Двуречье, Мосул, сиро-христиане, монголы, Хулагуиды, Церковь Востока.

Timur K. Koraev

SOME OBSERVATIONS ON THE POLITICAL IDENTITY OF SYRIAC COMMUNITIES UNDER THE ILKHANS (XIII–XIV CENTURIES)

The article deals with a dramatically turbulent period in the history of Syriac Christianity, encompassing the late 13th and the early 14th centuries that coincided with the establishment, strengthening and collapse of the Mongol rule in Iran and Mesopotamia. The primary focus is on the two Syriac communities — the Western (Jacobite) and the Eastern (Assyrian) ones inhabiting the territories of modern North Iraq and South Turkey that were at the time one of the hotbeds of Christianity and homeland to numerous Arameic dialects. Unlike its neighbours, even though similar to them from the cultural and religious perspectives (especially the Armenians), the Syriac society showed an almost total absence of any clear-cut traditional elite (to say nothing of aristocracy) that could have assumed administrative functions. Under these circumstances the Mongol invasion and the triumph of the Chinggisid rule in the Tigris — Euphrates valley contributed to the formation, in the Eastern Syriac milieu, of a quasi-monarchical form of administration — that of the local princes-governors (sing. malik, pl. muluk). For centuries to come the status of Malik passed through a long transformation in order to evolve from a bureaucratic figurehead (even notwithstanding the implied monarchial attributes) into a de-facto local ruler of a highland community. The process of formation of the Malik rule and the peculiarities of Christian Malik rule in Mesopotamia is analysed through relevant data of the Syriac, Arab and Persian chronicles.

Кораев Тимур Казбекович

кандидат исторических наук, доцент кафедры Центральной Азии и Кавказа Института стран Азии и Африки Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

А.Л. Рыбаков

ОСОБЕННОСТИ КАНОНИЧЕСКОГО СТРОЯ ГРУЗИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ФАКТОР АНТИОХИИ В ЦЕРКОВНЫХ ДЕЛАХ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ГРУЗИИ

Одной из наиболее существенных исторически обусловленных особенностей канонического строя Грузинской православной церкви можно считать существование на ее территории примерно с X по начало XIX в. сразу двух католикосатов — Картлийского в Восточной Грузии и Абхазского — в Западной. Именно в истории отношений двух грузинских религиозных центров — Мцхеты и Бичвинты — предстояло сыграть весьма важную роль патриархам Антиохии, для которых Грузия в течение многих столетий оставалась объектом притязаний.

Из собранных известным грузинским историком академиком Николаем Бердзенишвили источников, в которых упоминается престол абхазского (Западногрузинского) католикоса в Бичвинте (*совр.* Пицунда), самый ранний относится к концу XIII в., а именно к 1290 г. [грамота царя Давида Нарина (1246–1293 гг.)[1]][2]. Таким образом, нельзя с точностью

---

[1] В период монгольского господства после смерти в 1245 г. царицы Русудан в Грузии наступил так называемый период междуцарствия. В это время монголы разделили Грузию на ряд думенов — отдельных военно-административных единиц во главе с крупными грузинскими мтавари (феодалами). Каждый думен подчинялся монгольскому нойону. Однако вскоре вакантный грузинский престол стал поводом для борьбы крупных фео-

утверждать, был ли он основан в период двоецарствия, т.е. после 1246 г., или ранее, соответствующих источников нет. Однако в анонимной хронике XIV в., т.е. уже монгольского периода, в которой, среди прочего, повествуется и о времени правления царицы Русудан (1222–1245 гг.), не раз упоминаются оба католикоса, в том числе и Апхазети[3]. Таким образом, если верить хронисту, престол католикосов Апхазети существовал еще в период объединенной грузинской монархии, как минимум в царствование царицы Тамар, т.е. с конца XII — начала XIII в., или даже раньше. Это следует из общего контекста памятника: автор хроники упоминает абхазского католикоса как вполне привычный, не новый для описываемого времени институт. Хотя такое впечатление могло создаться и вследствие личного восприятия самого автора, так как к началу эпохи, в которую он жил, данный институт действительно уже вполне сформировался.

Одним из ключевых является вопрос разделения функций и статуса двух католикосов — абхазского и картлийского. В период XIII–XV вв. не было составлено ни одного документа, который бы касался Восточной Грузии, был бы издан царем и заверен абхазским католикосом. Напротив, во всех подобного рода памятниках в качестве заверителя фигурирует только картлийский католикос. В то же время не обнаружено ни одного западногрузинского документа, который был бы заверен только абхазским католикосом. На основании этого Н. Бердзенишвили делает вполне обоснованный вывод о том, что в эпоху одноцарствия и двукатоликосата в ведении католикоса Апхазети были только дела церквей и монастырей Западной Грузии, включающей историко-географические области Мегрелия, Имерети, Сванети, Гурия и собственно Абхазия, в

далов. О сыне царицы Русудан Давиде, отправленном в Каракорум к хану для утверждения его царем, долго не было никаких известий. В связи с этим часть мтавари привезла из Румского султаната другого царевича Давида, внебрачного сына предшественника Русудан, царя Лаша-Гиорги (1213–1222 гг.), сына царя царей Тамар. Великий хан Гуюк, действовавший согласно монгольскому праву, не различавшему законных и незаконных детей, утвердил царями сразу обоих кандидатов. Сына Лаша-Гиорги, как более старшего, назначили старшим правителем, а сына царицы Русудан — его подчиненным. Соответственно, первого стали по-монгольски называть Давидом Улу (старшим), а второго Давидом Нарином (младшим). После антимонгольского восстания 1259 г. во главе с Давидом VI Нарином он был вынужден перейти в неподконтрольную монголам Западную Грузию, где и был провозглашен царем. См.: Анонимный грузинский «Хронограф» XIV века / Пер. со старогруз. Г.В. Цулая / Отв. ред. Л.О. Башелеишвили. Вып. I. Текст. М., 2005. С. 70, 71, 73; Очерки истории Грузии. Т. III. Грузия в XI–XV вв. Тбилиси, 2002. С. 353, 363–365.

2 *Бердзенишвили Н.* Вопросы истории Грузии. Кн. V. Тбилиси, 1971. С. 85 (на груз. яз.).

3 Анонимный грузинский «Хронограф» XIV века. С. 26, 36.

то время как католикос Картли являлся верховным предстоятелем всей Грузинской церкви[4].

Правовая зависимость абхазских католикосов от мцхетских проявлялась и в основных церемониалах средневекового грузинского царского двора. В первую очередь это относится к ключевому обряду — помазания царя на царство. Как следует из грузинского памятника XIII в. «Чин и проведение миропомазания царей» (çesi da gangebai mepet ḳurtxevisa), абхазский католикос принимал участие в этом обряде, однако право венчания на царство царей единой Грузии, т.е. до XV в., принадлежало исключительно католикосу Картли. Церемония могла проводиться и без католикоса Апхазети, который должен был брать царя под правую руку и вести его к царскому месту. В случае его отсутствия эту функцию мог выполнять епископ Ишхнели (Ишханский)[5], который, однако, имел право брать царя только за левую руку: «Да положено это знать, что кроме католикоса никому не подобает [совершать] помазание на царство»[6]. Таким образом, католикос Абхазский в грузинской церковной иерархии XII–XV вв. стоял на ступень ниже католикоса Картли.

Немалое значение для выяснения истинного положения католикоса Апхазети в церковной иерархии средневековой Грузии имеет место, которое он занимал во время царских пиров (ṗuroba) и заседаний царского совета — *дарбази*. По предположению Н. Бердзенишвили, тщательно проанализировавшего текст «Устройства царского двора», в некоторых случаях картлийский католикос на дарбази, если он сидел справа от царя, занимал второе место (после модзгварт-модзгвари), а если слева — первое. Таким образом, в первом случае он пользовался большим почетом, чем абхазский католикос, который сидел следующим после него, а во втором случае оба католикоса оказывались, по крайней мере, наравне[7]. Такое положение могло стать результатом соперничества двух иерархов, происходившего в конце XIII — начале XIV в.

Тем не менее можно сказать, что в этот период такая важная функция, как проведение обряда коронации царя тогда еще единой Грузии,

---

4 *Бердзенишвили Н.* Указ. соч. С. 88, 99–100.

5 По версии грузинского историка Иванэ Джавахишвили, такой чести Ишханские архиереи, среди которых было много известных военачальников, удостоились за то, что один из них, известный под именем Саба Тухарели, проявил необычайную храбрость и мастерство при руководстве обороной крепости Тухариси в Нижней Аджарии.

6 *Какабадзе С.* Обряд коронации, составленный в начале XIII в. Тбилиси, 1913. С. 6, 8 (на груз. яз.).

7 *Бердзенишвили Н.* Указ. соч. С. 96—97.

Собор в Мцхете. *Гравюра XIX в.*

по-прежнему остается прерогативой мцхетского католикоса, которую он может осуществлять и без участия католикоса Апхазети. Хотя, по мнению Н. Бердзенишвили, последний все настойчивее претендует на эти и другие полномочия восточногрузинского католикоса[8]. Очевидно также и то, что абхазский католикос, пользуясь независимостью в церковных делах Западной Грузии, не мог вмешиваться в управление церковью в ее восточной части, тогда как католикосы Мцхеты являлись единственными предстоятелями Грузинской церкви.

В этом нет противоречия, как может показаться на первый взгляд. Многовековое первенство Мцхеты как главного религиозного центра всех картвелов и католикосов Картли выражалось в первую очередь в их моральном авторитете и в меньшей степени в конкретных механизмах административного воздействия на тех же епархиальных архиереев, причем как в Лихтимерети (Западной Грузии), так и Лихтамирети (Восточной Грузии). Согласно древним церковным правилам вмешательство в дела епископов, даже со стороны патриарха или католикоса, вообще было весьма проблематичным делом, поскольку те являлись практически полновластными хозяевами в своих епархиях. Еще более непростым делом было лишение епископов сана.

Такое положение было характерно и для Грузинской церкви. Католикос здесь был в первую очередь первым среди равных, превосходя

[8] Там же. С. 100.

Гиорги VIII. *Фреска XVII в.*

предстоятелей епархий прежде всего силой своего морального авторитета. Однако к его исключительным функциям относилось, например, вхождение в каноническое общение с другими церквами или его прекращение, представительство данной поместной церкви за пределами ее канонической территории и т.д. Именно это было прерогативой католикосов Картли, поэтому даже существование католикосата в Апхазети (или Лихтимерети)[9], конечно, не нарушало вероучительного единства Грузинской церкви. Главным учителем веры оставался тот, кто занимал престол Мцхеты.

Попытка изменить это положение и сделать абхазского католикоса равным во всем католикосу Картли предпринимается в конце XV в., и активную роль здесь играют антиохийские иерархи.

Вторая половина XV в. — период уже очевидного распада Грузинского царства. Одну из ключевых ролей в этом процессе играл внешний фактор. В 1440 г. в Грузию, которая постепенно оправлялась от опустошительных нашествий Тамерлана конца XIV — начала XV в., вторглись

[9] В титуле западногрузинских католикосов эти два топонима в тот период употребляются как синонимы, с той лишь разницей, что «Апхазети» как обозначение канонической (так же как и политической) территории уже более архаичный термин, тогда как «Лихтамери» — более новый. Как отмечает Н. Бердзенишвили, с XII в. происходит постепенное сужение понятия «Апхазети», которое первоначально обозначало все западногрузинские земли, до названия одной области — Абхазии. Со временем в живой речи в этом широком значении его заменяет «Лихтамерети» (если говорящий находится в Западной Грузии) и «Лихтимерети» (если говорящий находится в Восточной Грузии), обозначавший территорию по другую сторону перевала Лихи, разделяющего Западную и Восточную Грузию.

племена туркменов Кара-Коюнлу под предводительством Джехан-шаха (1436–1467). Не менее трагическим для Грузии стало и падение Византийской империи в 1453 г., а также Трапезундской империи в 1461 г., захваченных османами. В результате этого Грузия лишилась своих последних союзников в регионе, что стало одним из определяющих факторов ее собственного распада.

Вскоре после этого против царя Гиорги VIII (1446–1466 гг.) выступают *атабек*[10] Самцхе Кваркварэ и *эристав*[11] Самокалако[12] Баграт. Кваркварэ, пользовавшемуся поддержкой правителя государства Ак-Коюнлу Узун-Хасана (1453–1478 гг.), удается взять в плен Гиорги VIII. После освобождения он был вынужден уйти в Кахети: так началась история отдельного Кахетинского царства. В то же время Баграт вошел в Картли и объявил себя царем Западной Грузии.

С именем Баграта IV (1466–1478 гг.), а также владетеля княжества Сабедиано, территория которого объединяла в тот период Одиши (Самегрело), Абхазию и Гурию, Шамадавла Дадиани-Гуриели и связана попытка отделения Абхазского (Западногрузинского) католикосата от Мцхеты.

Казалось бы, в конце XV в. для этого были созданы все политические предпосылки, ведь именно политический (отнюдь не религиозный) фактор в этом деле сыграл решающую роль. Государство трещало по швам. Вместе с этим многовековому авторитету Мцхеты, которая при поддержке более или менее сильной царской власти нивелировала центробежные тенденции в обществе, тоже был нанесен ощутимый удар. Идеи политического партикуляризма, овладевшие светскими элитами, требовали их легитимации. Лучшим средством этого в ту эпоху было основание или провозглашение собственного религиозного центра, а в идеале — независимой от центральной духовной власти церковной иерархии. Однако для этого требовалось хотя бы номинальное богословско-каноническое обоснование таких претензий. В Грузии того времени, являвшейся важным источником существования для обедневшего духовенства православных

---

10 А т а б е к (от тюрк. «ата» — отец и «бей», или «бек» — вождь) — сельджукский титул, обозначавший регента, наставника малолетнего правителя. Атабеки также — владетели небольших политических единиц, входивших в государство Сельджуков. За правителями грузинского края Самцхе этот титул закрепился именно с сельджукских времен.

11 Э р и с т а в и (eristavi — *букв.* глава народа) — глава военно-территориальной единицы в средневековой Грузии, один из наиболее древних и важных институтов в политической системе этой страны.

12 Территория в центральной части Имерети вокруг Кутаиси.

церквей Востока, в первую очередь Антиохийской, решить эту проблему для феодалов не представляло особого труда.

Баграт VI и Шамадавла Дадиани-Гуриели, видевшие, очевидно, в существовании престола католикоса Апхазети уникальный ресурс легитимации их сепаратистских устремлений, прибегли к услугам находившегося тогда в Западной Грузии антиохийского патриарха Михаила[13]. Приблизительно в 1470–1474 гг.[14] им или, что вероятнее, от его имени[15] на грузинском языке был составлен весьма любопытный памятник, сокращенное название которого можно перевести как «Религиозное наставление», или «Наставление в вере» (mcneba sasʒulo)[16].

Цель его написания вполне очевидна — это попытка канонического обоснования права самостоятельного существования католикосата с центром в Бичвинте. Однако для начала патриарху Михаилу, «объявившемуся по Божьей воле» среди «большой грузинской паствы Христа», самому было необходимо доказать свое моральное и юридическое право на

---

13 По одной из версий, речь идет о Михаиле III, годы предстоятельства которого чаще всего определяют как 1451–1497 гг. См.: *Nasrallah Jh Mgr.* Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1250 a 1500. Jerusalem, 1968. P. 31. В то же время современный российский исследователь ближневосточного христианства Константин Панченко не без оснований полагает, что во второй половине XV в. антиохийский престол занимали два первоиерарха с именем Михаил, и в Западной Грузии мог появиться не Михаил III, скончавшийся около 1456 г., а Михаил IV (после 1459 — около 1497). См.: *Панченко К.А.* Михаил III. Михаил IV // Православная энциклопедия (готовятся к печати).

14 Основанием именно для такой датировки послужили годы правления Шамадавла Дадиани-Гуриели, упоминаемого в тексте: он правил в Сабедиано в 1470–1474 гг. Однако в это время Баграт VI на некоторое время завладел уже обоими престолами — и Восточной, и Западной Грузии, и ему уже было выгодно, наоборот, не разделение, а объединение церквей. Вероятно, дело в том, что Шамадавла Дадиани-Гуриели правил раньше, чем принято считать, и, соответственно, сам памятник тоже относится к более раннему периоду, когда Баграт был еще эриставом Самокалако, т.е. сочинение Михаила могло быть написано до 1466 г. См.: *Джавахишвили И.* История грузинского народа. Т. IV. Тбилиси, 1949. С. 119 (на груз. яз.).

15 На то, что непосредственным автором текста скорее всего был грузин, указывают как общие языковые особенности памятника, так, например, и аллюзии из произведений древнегрузинской агиографической литературы, знать которые на языке оригинала негрузин вряд ли мог. Так, в тексте встречается фраза: «Эта жизнь сиюминутная и преходящая, а горняя, небесная — непреходящая» (ese sopeli çarmaval ars da sknoi çaruval), заимствованная из самого древнего литературного произведения на грузинском языке — «Мученичества св. Шушаник» V в. Иакоба Цуртавели. Вероятно, патриарх Михаил составил тезисы своего сочинения, реализованы же они были непосредственным грузинским автором, имя которого неизвестно.

16 Полностью заглавие этого сочинения звучит так: «Наставление в вере для обращения неверующих, для укрепления верующих и для утешения [приободрения] всех стран от небесного града Иерусалима и подобной небесам Антиохии».

Монета Баграта IV

решение вопроса такого рода. По словам Михаила, после того как было произведено исследование и сопоставление свидетельств, хроник и церковных записей во всех церквях и монастырях (имеется в виду Западной Грузии), выяснилось, что «изначально католикосы для Картли и Апхазети хиротонисаны от престола Антиохии, [но] по древности и коварству времени были многие правила искажены и изменены»[17].

Таким образом, Михаил в очередной раз вернулся к старому тезису всех антиохийских патриархов, отвергавших принцип пентархии и считавших своей не только Грузию, но в некоторых случаях даже Иерусалим. В XI в. благодаря трудно оспоримым аргументам грузинских книжников во главе со святым Гиорги Мтацминдели (Святогорцем) удалось отклонить притязания антиохийских патриархов. Однако спустя четыре столетия, по вполне понятным причинам — плачевное состояние Антиохийского патриархата под османским владычеством — эти притязания возникли вновь. Греко-православные патриархи Антиохии до настоящего времени носят титул и патриархов Иверии[18].

Необходимо отметить, что в этом памятнике Михаил называет себя патриархом Иерусалимским и Антиохийским («небесного Иерусалима и подобной небесам Антиохии»), периодически меняя эти титулы местами[19]. Конечно, это одно из художественных преувеличений автора, хотя именно как антиохийско-иерусалимский патриарх Михаил фигурирует и в грузинской историографии[20].

---

17 *Какабадзе С.С.* Религиозная заповедь. Текст. Тбилиси, 1913. С. 4 (на груз. яз.).

18 *Walbiner C.-M.* Accounts on Georgia in the Works of Makāriyūs Ibn Al-Zaīm // Parole de l'Orient. 1996. № 21. P. 246.

19 *Какабадзе С.С.* Религиозная заповедь. С. 4–7.

20 *Джавахишвили И.* Указ. соч. С. 115.

Один архиерей вполне мог быть предстоятелем сразу двух или даже трех кафедр (в Грузии, например, в тот период это было достаточно распространено), однако занимать сразу два патриарших престола не мог никто. Михаил был именно антиохийским патриархом, а титул иерусалимского он мог присвоить себе по нескольким причинам. Во-первых, вследствие сказанного выше — претензий Антиохии на Иерусалим. Во-вторых, возможно, в тот период престол иерусалимского патриарха оставался вакантным, и Михаил считал себя его местоблюстителем все по той же указанной выше причине. В-третьих, с согласия того же Михаила это могли сделать авторы грузинского текста для придания ему большей убедительности, учитывая тесные контакты, которые в течение многих столетий связывали Грузию с Иерусалимским престолом.

Из сочинения Михаила также видно, кто поддержал и оказал ему помощь в «восстановлении истины» и поиске документов (ни один из них, правда, не назван): делалось это «споспешествованием» «венценосного богопомазанника Баграта и великого эриставт-эристави Дадиан-Гуриели Шамадавла», а также «отличающегося многими добродетелями богоносного епископа Цаишел-Бедиели Иовакима»[21].

Таким образом, Михаил, восстановив якобы существовавшее в древности, но «искаженное и измененное» «по коварству времени» правило, согласно которому католикосы Картли и Апхазети должны были принимать рукоположение от антиохийских патриархов, «по ходатайству Пресвятой Богородицы» совершил хиротонию епископа Иовакима Цаишел-Бедиели как католикоса Апхазети «на престоле Андрея Первозванного» и «десницу Иерусалима»[22].

Как справедливо отмечает вполне очевидный факт Н. Бердзенишвили, услуги патриарха Михаила не потребовались бы, если бы до его приезда в Грузию, т.е. по крайней мере до второй половины XV в., абхазские католикосы уже были полностью независимыми от Мцхеты и рукополагались бы собранием западногрузинских архиереев[23]. Следовательно, до этого времени они принимали хиротонию от католикоса Картли, именно поэтому и стало необходимым участие антиохийского патриарха, который впервые совершил этот обряд «на кафедре Андрея Первозванного» в обход Мцхеты[24].

---

21 *Какабадзе С.С.* Религиозная заповедь. С. 4.

22 Там же. С. 4–5.

23 *Бердзенишвили Н.* Указ. соч. С. 101.

24 *Какабадзе С.С.* Религиозная заповедь. С. 5, 7.

Храм в Пицунде. *Гравюра 1836 г.*

Фраза про престол Андрея Первозванного в этом сочинении также прозвучала не случайно. В своем обосновании права Западногрузинского католикосата на независимость патриарх Михаил прибегнул к нехитрому и вполне убедительному на первый взгляд приему, разделив Грузию на восточную паству святой Нино и западную — апостола Андрея: «Как Нино, мать грузин [kartvelta] обратила Картли и ее рубежи, так и здесь святой Андрей Первозванный светом без тьмы просветил и облаговонил всех смиренных в вере. Ныне мы подобно ему благословили и утвердили главой экклесии католикоса Иовакима. Отныне, братья и отцы мои, подчиняйтесь пастырю наместника Бога»[25].

Исходя из этого, патриарх Михаил наделяет нового католикоса совсем неординарными эпитетами, нарочито пышными и явно нацеленными на то, чтобы произвести впечатление на местную паству. Так, помимо «десницы Иерусалима» Иоваким упомянут в тексте как «богоугодный и богопомазанный, настолованный апостолами Павлом и Андреем», «столп и утвердитель веры», «защитник и хранитель Христа и соратник Павла», «честный и преподобный апостол второй из нового Иерусалима от Гроба Господня католикос»[26] и т.д. В то же время каноничность аргументов и сравнений, использованных патриархом Михаилом, представляется более чем сомнительной. Объявляя католикоса Иовакима преемником Андрея Первозванного на Бичвинтской (Пицундской) кафедре, поч-

[25] *Какабадзе С.С.* Религиозная заповедь. С. 9.

[26] Там же. С. 5, 7, 10.

ти вторым апостолом, он фактически примерял на себя самого роль Христа.

С одной стороны, в противовес доводам антиохийского патриарха существовало постановление Руис-Урбнисского собора, вынесенное еще в самом начале XII в., в Символе веры которого говорилось, что апостол Андрей проповедовал «всей стране картвелов» (q̣ovelsa kueq̣anasa sakartveloisasa), а впоследствии забытое христианство восстановила святая Нино, проповедь которой привлекла все племена картвелов. Но по замечанию Н. Бердзенишвили, этот тезис не подтверждался существующими редакциями ни «Жития св. Нино», ни проповедей апостола Андрея[27].

С другой стороны, среди церковных канонов не существует и правила, делавшего бы обязательным основание престола католикоса или патриарха во всех местах, где проповедовали апостолы. Например, Коринф и Эфес так и не стали центрами патриархатов или католикосатов, несмотря на то, что там учил вере не один апостол (Павел, Петр и др.). Даже Иерусалим — кафедра Христа — приобрел этот статус сравнительно поздно, только после Халкидонского собора 451 г. Куда большее значение для формирования такого рода центров имел фактор административно-территориального устройства первой христианской империи.

Бичвинта (*совр.* Пицунда, *греч.* Питиунт, *абх.* Лдзаа) действительно была древним и очень важным религиозным центром. Первый из храмов, построенных на Пицундском мысе, датируется IV в. В нем служил один из первых пицундских епископов, ставший участником Никейского собора 325 г. (Безусловно, в этот период речь идет о греческой иерархии на территории Западной Грузии, особенно на ее побережье.)

В этих владениях Византийской империи греками был основан не один религиозный центр. В VI в. на развалинах этого храма по приказу императора Юстиниана I (527–565 гг.) был построен новый собор, посвященный святой Софии[28]. Предание приписывает гробницу, находящуюся в приделе Бичвинтского храма, апостолу Андрею. Согласно другой легенде, здесь был похоронен Иоанн Златоуст, сосланный в Питиунт. Однако общеизвестно, что он умер по дороге, так и не достигнув пределов Апхазети. Грузинские летописи также повествуют о проповедовании в этих землях двух апостолов — Андрея Первозванного и Симона

---

27 *Бердзенишвили Н.* Указ. соч. С. 102.

28 *Бакрадзе Д.* Кавказ в древних памятниках христианства // Акты, собранные Кавказской археографической комиссией (далее — АКАК). Т. V. Тифлис, 1873. С. 1069–1070.

Апостол Симон Кананит. *Мозаика V в. Равенна, баптистерий православных*

Канонита. Согласно сочинению Леонти Мровели, в период царствования в Картли Адерки (правителя I в. н.э.) в Апхазети и Эгриси пришли двое из 12апостолов. Симон Канонит там же и преставился, в городе Никопсии «на рубежах Греции. Андрей же обратил мегрелов и удалился по Кларджетской дороге»[29].

Все это, безусловно, способствовало формированию особого авторитета Бичвинтской кафедры. Кроме того, благодаря своему расположению на северной границе Апхазети она являлась как бы воплощением особой функции картвельской ойкумены. Осознание этой функции, по мнению грузинского литературоведа Р. Сирадзе, нашло отражение уже в памятнике грузинской агиографии VIII в. «Мученичестве св. Або Тбилели» Иоанэ Сабанисдзе. Согласно этой концепции, ойкумена картвелов — последний бастион, пограничная крепость христианского мира, естественная межа. Дальше — территория неверия[30]. Весь комплекс этих факторов, среди которых далеко не последним был и политический (ведь именно родственный союз абхазской царской династии Леонидов и Абхазского царства, с одной стороны, и картлийских Багратиони и Карт-

---

29 *Мровели Леонти.* Жизнь картлийских царей. Извлечение сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана / Пер. с груз. Г.В. Цулая. М., 1979. С. 33.

30 *Сирадзе Р.* Грузинская агиография. Тбилиси, 1985 (на груз. яз.); *Башелеишвили Л.О.* Грузинский агиографический памятник VIII в. («Мученичество св. Або Тбилели» Иоанэ Сабанисдзе) // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 2006. № 4. С. 35.

ли — с другой — лег в основу объединенного Грузинского царства), очевидно, и способствовал основанию в более поздний период в Бичвинте кафедры католикоса Апхазети.

Однако лидерство картов (восточных грузин), которое стало проявляться в VII—VIII вв., привело не только к политическому объединению Восточной и Западной Грузии в течение VIII—XI вв., но и к объединению всех епархий, находившихся в этих землях, вокруг Мцхеты, которая, как известно, тоже находится в Восточной Грузии.

В том же сочинении Иоанэ Сабанисдзе особая, сакральная роль Мцхеты — древней столицы картвелов — запечатлена уже вполне отчетливо. Грузинские книжники, не исключая и Сабанисдзе, были убеждены, что здесь продолжается теофания (постепенное богоявление), так как Мцхетский Животворящий Крест, по преданию, обладает особой энергией притяжения, что «превращает эту ойкумену, по мнению Иоанэ, во “второй Иерусалим”»[31]. По мнению Р., это получило воплощение в топонимике Мцхеты: Мцхетский Сион, гора Фавор, место плача и т.д.[32] Парадигма «Мцхета — второй Иерусалим» является одной из основных в грузинской агиографии. Таким образом, именно в Мцхете — в месте, где хотя и не проповедовали апостолы, сформировался универсальный духовный центр всех картвелов, западных и восточных — имеров и амеров.

Что касается тезисов сочинения патриарха Михаила, то со временем они получили дальнейшее развитие. Одним из любопытных примеров их интерпретации можно считать *сигели* (грамоту) абхазского католикоса Григола (Лордкипанидзе), который, используя явные аллюзии из текста «Наставления в вере»[33], обосновывал и определял функции и место Бичвинтской кафедры в христианском мире. Есть смысл привести эту часть текста целиком[34], поскольку, помимо прочего, она также проливает свет и на некоторые истоки административной самостоятельности Западногрузинского католикосата: «Так, над узаконенным сонмом и собранием священства поставлены главой и пастырями католикосы, поскольку ими окормляем, очищаем и просветляем народ христианский.

---

31 *Башелешвили Л.О.* Указ. соч. С. 36.

32 *Сирадзе Р.* Указ. соч. С. 32.

33 *Бердзенишвили Н.* Указ. соч. С. 100.

34 Сам этот документ по основному содержанию представляет собой дарственную грамоту католикоса храму в Бичвинте. Приведенный же здесь отрывок входит в его вводную часть, традиционную для такого рода памятников, — Символ веры и перечисление основных христианских правил.

И для этого много трудились цари, мтавари, придворные [члены царского совета — darbazis erta] (курсив мой. — *А.Р.*), дабы возвеличилась подобная небесам кафолическая [соборная, вселенская — ḳatolike] экклесия Бичвинтской Божьей матери, и апостольская кафедра, и восседающий на ней католикос были восхвалены и возвеличены, дабы собиранием и открытием ее [кафедры] благоденствовали царства Лихтамери[35], Апхазети и экклесии всея Севера, и всякая душа великого и малого. Подобно тому как апостолу Петру было поручено обращение иудеев, а в удел Павлу достались язычники, так же Андрею Первозванному вручены были страны северные по видению Пречистой и Пресвятой Богородицы, ибо мы грузины [čven kartvelni] являемся уделом Ея, и дерзаем именем Ея, и блаженны есмь, ибо Она — наш ходатай и заступница пред Богом и Сыном Своим»[36].

С одной стороны, в этом отрывке нетрудно найти подтверждение тому, что «восхваление и возвеличивание» Бичвинтской кафедры и католикоса Апхазети было необходимым и для этого много усилий приложила светская элита (см. курсив). Таким образом, еще более очевидными становятся политические истоки нового статуса Абхазского католикосата. С другой — здесь еще раз подчеркивается особая роль Бичвинты как апостольской кафедры на рубеже христианского мира, а также находит отражение древняя традиция, согласной которой Грузия и грузины являются уделом Богородицы.

В отличие от X–XI вв. в лоне Грузинской православной церкви, судя по всему, не нашлось богослова, который бы ответил Михаилу, по крайней мере, в истории такой ответ не зафиксирован. Помимо прочего, сочинение антиохийского патриарха дает достаточно полное представление об эпохе в целом и о положении восточнохристианских церквей в частности.

Политические потрясения, связанные с завоеваниями бывших владений Византийской империи, привели к обнищанию христианских церквей Востока. Особенно в тяжелом положении оказалась Антиохия, лежавшая на пути всех завоевателей, вторгавшихся в регион. Часть антиохийского духовенства, фактически оставив свое служение, превратилась в мытарей, объезжавших соседние страны и собиравших доходы с

---

35 В данном случае Лихтамери означает Западную Грузию, где и находится автор, Лихтимери для него — это Картли. Для автора из Восточной Грузии — наоборот.

36 Памятники грузинского права / Тексты изд., примеч. и ком. снаб. проф. И.С. Долидзе. Т. III. Церковные законодательные памятники (XI–XIX вв.). Тбилиси, 1970 (на груз. яз.). С. 727 (№ 233).

находившейся в них собственности, которая когда-то была пожалована Антиохийской церкви. Ближайшим «донором» чаще всего становилась Грузия, которая, впрочем, сама страдала от тех же завоевателей. Антиохийские иерархи часто не довольствовались доходами с имений, а также от продажи индульгенций, совершения треб и т.д., не брезгуя принять участие в междоусобной борьбе грузинских феодалов между собой и с царской властью и за вознаграждения предлагая свой статус и имя для легализации центробежных устремлений светской элиты.

Хозяйственно-экономический упадок не мог не отразиться и на внутренней жизни восточных церквей. Есть смысл рассматривать «Наставление в вере» патриарха Михаила именно в этом контексте общего процесса упадка в данный период церквей Востока, и Грузинская здесь не стала исключением. Лишь на фоне той же Антиохии она оказалась в чуть более лучшем положении. Богословие как наука уступило место политической конъюнктуре.

Сочинение антиохийского патриарха — по форме проповедь (это видно и из названия). Многие его обороты и образность заставляют думать, что «Наставление в вере» не являлось церковно-юридическим или историческим сочинением, а предназначалось в первую очередь для произнесения с амвона. В элементах гомилии сокрыто основное для автора и его вдохновителей содержание — идеологический заряд, обоснование существования независимого (от Мцхеты, но не от Антиохии!) Абхазского (Западногрузинского) католикосата, предназначенное в том числе и для самой паствы. Но, по меньшей мере, две трети объема сочинения — это анафематизмы, беспощадные, проходящие рефреном через весь текст и достигающие катарсиса в самом его конце. Анафеме подлежали не только нарушители различных заповедей, подробно перечисленных в тексте, но и любые ослушники католикоса Иовакима[37]. Повинующимся, наоборот, было уготовано вечное блаженство. То, с какой частотой указание на это встречается в тексте, дает основания полагать, что со стороны патриарха Михаила это было не просто данью жанру, но и необходимым подкреплением в глазах паствы власти католикоса, получившего эту власть из нового источника.

Исходя из общего смысла «Наставления в вере», можно утверждать, что выведение католикосата Апхазети из зависимости Мцхеты вовсе не предполагало его существования как автокефальной церкви. Новым (а если следовать ходу мысли антиохийских иерархов, то старым) «сюзе-

[37] *Какабадзе С.С.* Религиозная заповедь. С. 4–10, 12–14.

реном» Бичвинты должна была снова стать Антиохия, а в данном случае, если учесть, что Михаил называл себя еще и иерусалимским патриархом, то также и Иерусалим.

Как считает, например, известный грузинский историк Иванэ Джавахишвили, именно эту зависимость и символизировал, в частности, один из эпитетов, которым антиохийский патриарх наделил рукоположенного им Иовакима, — «десница Иерусалима»[38]. Однако, как мы уже выяснили, Михаил вряд ли занимал Иерусалимский престол. Соответственно, абхазский католикос не мог таким образом оказаться в зависимости от этого религиозного центра и его главы.

Нельзя считать однозначным факт зависимости Абхазского католикосата в период после XV в. и от самой Антиохии. По крайней мере, не обнаружено ни одного документа, который свидетельствовал бы о том, что кто-либо из католикосов Апхазети после Иовакима принимал бы хиротонию от антиохийских патриархов[39]. Очевидно, что католикосы Бичвинты избирались из местных архиереев и самим собранием предстоятелей западногрузинских епархий при активном участии светской элиты.

В то же время итальянский путешественник и миссионер Арканджело Ламберти, живший в Одишском (Мегрельском) княжестве в 1633–1650 гг., в своем «Описании Колхиды или Мингрелии» отмечает, что «мингрельцы зависели прежде от патриарха антиохийского, а в настоящее время признают константинопольского. Впрочем, зависимость эта ограничивается только подачей некоторой милостыни духовному лицу, посланному им для ее сбора. Есть у них и два патриарха из туземцев, которых они называют вселенскими. Грузинскому подчинены области: Карталиния, Кахетиа, Баратралу (Сабаратиано. — *А.Р.*) и Самсхетия (Сомхити. — *А.Р.*); Одишскому[40] — области: Одиши, Имеретия, Гурия, Абхазия и Сванетия»[41].

Эти сведения также косвенным образом подтверждаются источниками, оказавшимися в распоряжении современного немецкого востоковеда

---

38 *Джавахишвили И.* Указ. соч. С. 116.

39 *Бердзенишвили Н.* Указ. соч. С. 104.

40 Здесь имеется в виду католикос Абхазский, которого Ламберти ошибочно именует Одишским патриархом, возможно, потому, что в этот период им мог быть кто-то из предстоятелей кафедр, находившихся на территории Мегрелии.

41 *Ламберти Арканджело.* Описание Колхиды или Мингрелии, о. Ламберти, миссионера Конгрегации для распространения христианской веры // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. 10. Одесса, 1877. С. 200–201.

и специалиста по истории восточных церквей Карстена-Микаэла Валбинера. Согласно «Описанию и составу греческих, армянских и маронитских церквей под властью Турции» 1691 г. секретаря французского посольства в Стамбуле де ля Круа, «паства Константинопольского патриарха имеет обширные границы, пространна и многолюдна. Она включает в себя Малую Азию, все церкви Средиземноморья, а также провинции Мингрелия/Черкесия (Абхазия? — *А.Р.*)/Грузия»[42]. Константинопольский патриарх всерьез оспаривал Грузию, и Восточную и Западную, у Антиохийского престола, заявляя на нее свои права и причисляя грузин к своей пастве[43].

Об определенной зависимости Абхазского католикосата от Константинополя говорит и факт обращения имеретинских архиереев к российскому Святейшему синоду в 1807 г., в котором сообщалось, что «церковь их до сего времени обыкновенно получала от святейшего патриарха Константинопольского потребное количество святого мира, но ныне, по смутным военным обстоятельствам[44], не имея свободного туда проезда, не может оным пользоваться»[45]. Поэтому преосвященные Имерети просили оправить им миро из России.

При всей слабости, с точки зрения церковных правил, аргументов патриарха Михаила и очевидной неканоничности самих его действий, «Наставление в вере» по большей части выполнило ту задачу, которую на него возлагали представители грузинской светской элиты. Католикос Апхазети вышел из прямой зависимости Мцхеты. Теперь он сам рукополагал предстоятелей епархий, но самое главное — имеретинских царей, занимая в социальной иерархии Западногрузинского (Имеретинского) царства равное им место[46].

Насколько можно судить по более поздним сведениям начала XIX в., картлийские католикосы, по крайней мере к тому времени, признавали существование в Западной Грузии отдельного католикосата, на который они не имели прямого влияния, а также отмечали в этом деле роль светской власти, а именно царя. Так, католикос-патриарх Антоний II в своем ответе ген.-л. Н.Ф. Кноррингу в 1801 г. упоминал, что после разделения

---

42 *Walbiner C.-M.* Die Beziehungen zwischen dem Griechisch-Orthodoxen Patriarchat von Antiochia und der Kirche von Georgien vom 14. bis zum 18. Jahrhundert //Le muséon revue d' tudes orientales. Tome 114 — Fasc. 3–4. Louvain-la-neuve, 2001. P. 454.

43 Ebenda. P. 453.

44 В этот период шла Русско-турецкая война.

45 АКАК. III. 141. Отношение об.-прокурора Св. Синода кн. Голицына к гр. Гудовичу от 15 апреля 1807 г. № 242.

46 *Вахушти Батонишвили.* География Грузия. Кн. 1. Самцхе / Изд. М. Джанашвили. Тбилиси, 1892. С. 17 (на груз. яз.).

Католикос-патриарх Антоний II. *Портрет XIX в.*

Грузии на три царства (Картлийское, Кахетинское и Имеретинское) последнее сначала находилось «под управлением одного патриарха, а потом некоторый имеретинский царь сделал себе особого католикоса»[47].

Однако необходимо отметить важный факт: после того как оба католикоса сравнялись, казалось бы, во всех отношениях, в их титулатуре этот факт так и не нашел отражения. Вплоть до XIX в. католикос Апхазети в документах, составленных им или от его имени, в подавляющем большинстве случаев по-прежнему фигурировал именно под этим именем[48], тогда как обладатель престола Мцхеты носил титул католикоса-патриарха Мцхеты и всея Грузии[49]. Таким образом, сохранилась старая градация,

---

47 АКАК. I. 648. Отзыв католикоса Антония (Кноррингу. — *А.Р.*).

48 Полный вариант этого титула мог иметь различные формы, например: католикос Севера и Апхазети, католикос Севера, Понта и всея Апхазети и Имерети, католикос Северного Понта, Абхазо-Имеретинский и всея Нижней Иверии и др. См.: Памятники грузинского права. Т. III. С. 668 (№ 204), 675 (№ 205), 715 (№ 231), 772 (№ 259); *Какабадзе С.* Церковные документы Западной Грузии. Т. I. С. 70, 79, 101; Т. II. С. 41, 47, 63.

49 Памятники грузинского права. Т. III. С. 642 (№ 192), 697 (№ 212), 702 (№ 217), 703 (№ 218), 706 (№ 222), 708 (№ 225), 742 (№ 239), 776 (№ 262), 794 (№ 276, 277), 797 (№ 279), 930 (№ 375), 1107 (№ 533).

В некоторых случаях титулатура мцхетских католикосов могла иметь более развернутый вид, и тогда вполне определенно обрисовывались границы территории, на которую распространялась его фактическая власть. Например: католикос великого царственного града Мцхета, Картли, Кахети, Самцхе-Саатабаго и всея Нижней Грузии (sakartvelo) и восточного патриархата. См.: Памятники грузинского права. Т. III. С. 803 (№ 280).

при которой тот, кто занимал Бичвинтский престол, имел титул *католикоса*, а глава всей Грузинской церкви — католикоса-*патриарха*, обозначавший его первенство. До выделения Западногрузинского католикосата это позволяло избежать нарушения церковного канона, запрещавшего одному католикосу находиться в подчинении у другого.

Причем примеры этому можно найти и в совместных документах, принятых обоими католикосами, например, в так называемом «Законе католикоса» середины XVI в. Для осуждения беззаконий и богопротивных поступков в Имерети собрались архиереи Западной Грузии во главе с обоими католикосами. При этом в документе первым из них назван католикос-патриарх всея Грузии Малакия, а за ним — католикос Апхазети глава над всем духовенством (mamamtavari) Эвдемон[50]. Все это косвенным образом свидетельствовало о сохранении первенства Мцхеты и в более поздний период, хотя уже только как духовного, но не административного центра.

[Михаил III/IV, патриарх Антиохийский] Заповедь веры для обращения неверующих, для укрепления верующих и для утешения всей страны от небесного Иерусалима до подобной небесам Антиохии[51]

От сотворения мира и всего сущего, от Бога Отца и Сына и Святого Духа, из небес с их божественным предвидением Сын вочеловечился во чреве Предвечной и Пресвятой Богоматери и родился от невенчанной венчанием и потерпел оскорбления, ранения, распятие и погребение **[с. 4]**, уязвленный в бок копьем, взрастил для нас бессмертие, и подобает ему слава и хвала во веки веков [не читается] вместе с Отцом и Святым Духом, и соизволиля и постаралась многое по сущности непознаваемое и зачатое в светлости и непорочности родительница и покровительница веры. И благодатью небесного Иерусалима и подражающего небесам Антиохийского престола объявился я по Божьей воле недостойный [паче всех] патриарх Иерусалимский и Антиохийский Михаил, и достиг я большой грузинской паствы Христа, как подобает, царям, дадианам, атабекам, эриставам, амилахварам, низшим азнаурам и всем восхваляющим Хри-

---

50 *Какабадзе С.* Закон католикоса и время его составления. Тбилиси, 1913. С. 3 (на груз. яз.).

51 Перевод с древнегрузинского выполнен совместно с канд. филол. наук Л.О. Башелеишвили по изданию «Наставления в вере» («Религиозной заповеди»), осуществленному С.С. Какабадзе в 1913 г. в Тифлисе.

ста верующим приветствие. И начали выяснения все церкви, монастыри, католикос-епископы, и выяснили с древних времен до сегодняшнего дня. Венценосный богопомазанник Баграт и великий эриставт-эристави Дадиани-Гуриели Шамадавлэ, их поспешествованием [выяснили]. И честного и отличающегося многими добродетелями богоносного епископа Цаишел-Бедиели Иовакима, было исследование и сопоставление свидетельств, хроник и церковных записей, как было то изначально католикосы для Картли и Апхазети хиротонисаны от престола Антиохии, и из-за древности времен и коварства времени были многие правила искажены и изменены. Увидел и соприкоснулся с благодатью владыки Цаишел-Бедиели [архиепископа] Иовакима по воле и споспешествованием Господа и великого и подражающего небесам Иерусалима, возвышенного до небес кафолического вселенского Антиохийского престола по ходатайству Пресвятой Богоматери рукоположили. Католикос Иоваким, десница Иерусалима [небесного] католикос Апхазети благословен есть [рукоположен], настолован и посажен в Апхазети на престоле Андрея Первозванного на земли Лихтамери, Одиши, Гурии, Апхазети. Для всех не повинующихся и не признающих обращается он [Иоваким]. **[с. 5]** Все противостоящие, кто добродетелями пренебрегал и не подчинялся епископам и наставникам, священникам и диаконам, монахам и народу, [несмотря на] большие труды [которые] положил десница Иерусалима, достойный муж Иоваким, Апхазети отпала от христианства и отошла от заповедей Христа [вся Западная Грузия]. И отыскали мы древние труды Никейских отцов и лучшие из них предложили. Поскольку закон есть Божий, подчиняйтесь богоугодному и богоизбранному настолованному апостолами Павлом и Андреем [католикосу], повинуйтесь им, услышьте, обратитесь и покайтесь, будьте кроткими, дабы цари царствовали правдой, святостью, милостью, миром и любовью. Князья чтобы судили правдой и свято охраняйте ваших сирот и вдовиц, смилуйтесь и, как сказано в Святом Писании, сжальтесь над сиротами, вдовами, и чтобы дороги греха не было среди вас. Как проповедовал святой апостол, так мужайтесь. И епископ земель Лихтамери от Чорохи, от Понтийского моря и до Овсети и до границ Великой Бичвинты, окормляются [рукополагаются] все епископы от десницы Иерусалимского католикоса (?). Благословен он, и проповедь слушайте, повинуйтесь, поскольку вы рукоположены от десницы Божьей. И так, отцы, братья и чада, от Гроба Господнего десница, Лихтамери и Апхазети католикоса Иовакима как столпа и утвердителя веры рукоположили мы и поставили его главой наставников мы, великого и подражающего небесам Антиохийского престола Иерусалимский патриарх Ми-

хаил, и составили сю грамоту для вас. Я писал, все христолюбивые отцы, братья, для всех, кто любит Бога и кто подчиняется католикосу, получите благословение, подчиняйтесь ему. Во имя Вечного Отца и Предвечного Сына, и Святого Духа, и великого патриаршества, образа небесной Антиохии и Иерусалимского благословения, здравствуйте в этой **[с. 6]** дольней жизни, и утвердившиеся в вере решениями семи вселенских соборов и благодатью четырех Евангелий душою и телом вы сами и ваши дети, и внуки ваши во веки веков. Аминь. Есть и пусть будут. Если кто-либо не подчинится суду Христа и проповедям, обращенным к рабам своим, вместо благословения настигнет вас проклятие Господне, как Содом и Гоморру. И будет кара и наказание, как Датану и Абирону (Дафану и Авирону. — *А.Р.*), и будете свидетелями сожженных, и будет страх великий, как на горе Гуелбо[52], и будете прокляты как на небесах, так и на земле, и будет имя ваше проклято и дом ваш, и нивы ваши, и виноградники ваши, и не будет там никого присного. Небеса разгневаются и будет горе великое на земле, если вы не примете слова, написанные в этом послании, и будет проклят плод ваш, как была проклята бесплодная смоковница, и будете прокляты, как Симеон Волхв, как Ариан, который разодрал хитон Ивлиана, и прокляты, как Македон (Македоний. — *А.Р.*), хуливший Святого Духа, и Эвтип и Анполор (Евтихий и Аполлинарий. — *А.Р*), и все, кто уничижал престолы, монастыри и церкви, и не подчинитесь повелениям католикоса, как первые власти были выплеснуты из небес и низвергнуты Божьим гневом в ад, будете сопричастны им. Долей их был ад. И червь не спящий, и огонь вечный, и плач великий, и скрежет зубовный без утешения. Их души обитают в подземелье без искупления душой и телом. Во веки веков. Если цари и князья, судьи либо азнауры, либо дети азнауров, либо слуги и крестьяне, либо диаконы, либо архидиаконы, либо чиновники, большие и малые, кто не подчиниться католикосу, [тот да будет] проклят и предан анафеме душой и телом. Повинующиеся благословенны вечно.

[с. 7] Братья и отцы, по сему поводу сообщаем. Поскольку Господь наш страдал на кресте, был погребен и воскрес, только Его и любите всем сердцем вашим, так как Он [искупил] Своей пречистой кровью потомков

---

[52] Возможно, имеется в виду ветхозаветная гора Гевал, на которой были прокляты шесть племен израилевых и произнесено 12 проклятий тем, кто нарушил те или иные законы (Второзаконие, 27:15-26). Далее в послании антиохийского патриарха Михаила можно обнаружить фрагменты (с.7) с анафематизмами нарушителям заповедей, которые можно считать частичным парафразом содержания упомянутых выше стихов из главы 27 книги Второзакония.

Адама, вы будете светить, как солнце, его светом вечно до вечного летоисчисления. Эта жизнь сиюминутная и проходящая, а горняя, небесная — непреходящая. И всем сердцем полюбите христианство, и Христос тоже полюбит вас. Все подчиняйтесь повелению и проповеди десницы Господа [католикосу] Лихтамери и защитнику и хранителю Христа, и соратнику Павла Иовакиму, поелику он усердием своим пытается спасти вас и для укоренения и утверждения христианства по Божьей воле.

Моим повелением и нашего великого подражающего небесам престола Антиохийского патриарха Михаила Божьей волей на кафедре Андрея Первозванного сам я облачил царским виссоном и рукоположил католикосом Иовакима, пастырем и учителем веры, главой наставников утверждаем, составляем грамоту. Итак, братья мои и отцы, возвещаю, если кто-либо из чинов, великий или малый, станет изменником своего патрона или вероломного предаст его, тот, вероятно, забыл Христа Бога и отпал от христианства. Такого двуличного нечестивца пусть другой не примет.

Кто вопреки канонам из-за непослушания католикосу неподобающую жену приведет либо из сватов, либо сноху, племянницу, и дядя не может жениться на сестре, либо прелюбодейством с женой священника, диакона, архидиакона, наставника и на оскверненном ложе положит, да будет проклят душой и телом. Такого разбойника-священника повесьте... **[с. 8]** Кто с мачехой либо с молочной матерью согрешит, да будет он проклят и анафема ему. Кто убьет брата своего, тот отказался от Спасителя Христа Бога, и останков его чтобы не было [в помине]. Либо свою сестру или кого-то другого убьет, да будет он проклят и анафема ему. Никто да не посмеет нарушить апостольский пост в среду и пятницу. И сорастворится с ним [постом] пост по усопшим, кроме мучеников [больных], пусть ни один разумный человек не употребляет молочной снеди, кроме дней разговения. Да будут они прокляты как на земле, так и на небесах. Кто нарушает узаконенные христианской верой и соборами праздники в течение года, и кто ослушается и будет работать, да будет анафема от святых соборов ему. Кто без прощения откроет запертые католикосом и хорепископом церковь, да будет анафема ему и проклятие. И священнику такому, и народу тому. Кто не будет исполнять каноны, установленные святыми соборами, и крепко придерживаться правил и начнет грешить, Бог отплатит проклятиям по делам его. И анафема всем, кто отходит от веры. Тот патрон, который не отдаст на суд грешника епископу или хорепископу и деревню тоже не отдаст на суд, да лишится он власти своей, да не будет ему прощения. Кто не будет исполнять заветы

сии и не будет слушаться и повиноваться католикосу, да будет проклят и анафема ему по благодати Отца, и Сына, и Святого Духа. Благодать Антиохии. Аминь. От Сына и внука, и правнука утверждающие и укрепляющие веру. И всегда верны Христу уважающие епископов, наставников, священников и монахов и укрепляющие веру, попечители сирот, вдов, нищих, больных. А если кто смилостивится над кощунствами, прокляты будут они как на небесах, так и на земле как душой, так и плотью, как они сами, так и дети их. Аминь. **[с. 9]**

Вот сообщаю я вам, чада мои, поелику вы боголюбивы и преданы, и истинные православные, и страхом, и трепетом поклонявшиеся имени того Судии, неописуемого Сладкого и Всеблагого, безначального Отца, и Сына, и Святаго Духа. И в мыслях не допускаете лгать им и коварствовать. Будьте смиренны приказам Божьим, поелику апостол Андрей обратил неверных к вере и утвердил веру на небесах. В то время, когда Господь Бог Христос для нашего спасения и обращения прислал от себя [апостола?], одетого в царственные одежды, порфирами, виссоном, златом облек и утвердил образом света и поставил католикосом по его приказу. И обратились общины, города и страны эти северные. Как святая Нино, мать грузин, обратила Картли и ее рубежи, так и здесь Андрей Первозванный светом без тьмы просветил и облаговонил всех смиренных в вере. А мы подобно ему благословили и утвердили сами главой экклесии католикоса Иовакима. И вот, братья и отцы мои, подчинитесь пастырю, наместнику Бога, поскольку вы должны стать словесной паствой, и чтобы вы смогли собраться в небесной овчарне, и не стали бы добычей хищного волка, чтобы вас не встретила беда, чтобы вы не противились Андрею Первозванному, чтобы тот не прислал вам от Бога ангела мщения, и чтобы непокорных не покарал бы он и не низверг бы их дом. А потом, после утверждения веры **[с. 10]**, чтобы прислали ангела мира и милосердия, и всякого из рода человеческого наполнил бы неизреченным светом, а также их дома и обиталища наполнил бы благом нескончаемым, и обиталища их наполнились бы множеством благ. Вы усердием и покорностью, трепетом, усердием станьте исполнителями воли честного и преподобного апостола второго из нового Иерусалима от Гроба Господня всего Лихтамери и Апхазети католикоса Иовакима и получите прощение, чтоб вы здесь были благословлены. И навеки зовитесь благословенными, и на Судный День, и Страшный Суд, тот, кто выглядит сыном света и укрепится в вере, в твердой и будет исповедником и утвержденным, а каждый, кто не примет все это, будет наказан в тот День, наводящий ужас. И уходите от меня, воды нечистые, в подземелье и огонь вечный, мрак, и следуйте заветам моим,

кто нарушит то, что написано здесь, да будет проклят. Слушайте епископов и хорепископов, как это установили вселенские соборы, и стойте без лести и держитесь твердо, чтобы во Второе Пришествие никто не потребовал от вас ответа, следуйте учению чинно, с любовью ко Христу для вашего окормления, зрело полюбите веру Христа и положите голову вашу ради овец своих, как благой пастырь, дабы никто не мог найти никакой грех в десницах ваших, и чтобы не выискивали [в последние дни?] и перед смертью, чтобы не был [никто] наказан. Священникам честным предписываю не лжепророчествовать и сохранять себя от блуда, от стяжательства, от большого смеха, от пьянства, от сумасшествия **[с. 11]**, которое не подобает законнику [живущему по чину]. Дай непросвещенному народу пост, который утвержден святыми вселенскими соборами твердо и без нарушения, в праздники — не работать, как это написано в правилах и церковных книгах. Если какой-либо епископ или хорепископ, либо священник, либо наставник не сохранит эти заветы честным сердцем, и не будет сообщать народу веру, и не будет исполнять приказы католикоса, и не будет стоять твердо и сдержанно, да будет анафема ему и его детям и всему тому, что у него есть, во веки веков.

Цари, князья, азнауры и дети азнауров, служители и моуравы, великие и малые, богатые и нищие должны эти заветы, утвержденные вселенскими соборами, исполнять и быть желанными православными, крепкими. И то, что нравится еретикам, пусть ту веру они не исповедуют и не веруют. Пусть будут твердыми в усердии и держатся крепко и другим не проповедуют это. Да будет анафема. Во веки веков от Безначального Отца, Сына и Святого Духа. Священник, который занимается мифотворчеством [философствует] и речи неправильные держит, неполностью исполняет чин и что-либо недодает пастве, и свой грех скрывает от католикоса и хорепископа, либо обвенчает похищенную жену и мужа, либо украдет, либо неблагопристойной семье отпустит грех, либо простит пастве грех нарушения поста, либо нарушение нерабочего времени, путь такому священнику запретят совершать литургию и приносить жертву, пока не будет наказан и не будет положено от католикоса дисциплинарного канона. Если кто-либо из человеков присвоит монастырское, церковное имение или кто-либо войдет в это имение управляющим [начнет распоряжаться], да будет **[с. 12]** проклят от Безначального Бога, от благодати семи соборов и путь никогда не будет искуплен из ада ни при помощи поминальных литургий, ни посредством благотворения нищих, ни паломничеством в Иерусалим, и пусть томится без искупления в аду во веки веков.

Кто женится на несоответствующей жене, или кто дотронется до ближней, или женится на жене брата или на жене дяди, либо пойдет на венчание без согласия католикоса, да не будут они исповедовать Христа. Кто среди праздников с девяти часов субботы до рассвета понедельника грешит и в пятницу обрабатывает землю и не исполняет каноны вселенского собора о праздничных днях с благоговением, да настигнет их кара Господня и червь вечно не спящий, и вечный огонь, и скрежет зубовный, и ангелы мщения, и не будет благословен их труд и плоды труда будут праздны. Кто нарушит пост либо в среду, либо в пятницу, либо Рождественский пост, либо Успение Богородицы, Петра и Павла. Если кто-либо согрешит против Петра и Павла, кроме больных и умалишенных, и кто женится на неподобающей жене, которая не прощена от церкви, и по приказу католикоса не оставит ее и будет противиться, будет ходатаем неверных по причине того, что родственник, либо из-за взятки, либо по просьбе и нарушит пост, определенный вселенскими соборами, не соблюдет его полностью, утвержденные вселенскими соборами правила оскорбит, не подчинится приказу католикоса, будет пристрастен и ходатайствует для других **[с. 13]** или другой ходатайствует за него по причине дружбы или вражды, либо из-за взятки в виде крестьянина, имущества, стада, несмотря на величину, много это или мало, ничего ему не прибавится, если он не будет подчиняться слову и приказу католикоса. Выполняйте эти заповеди святые сердцем и насильственно не верьте никому — ни царям, ни князьям, ни дидебулам, ни азнаурам, ни епископам, ни хорепископам, ни священникам, ни наставникам, ни диаконам, ни служителям, ни крестьянам, ни мужам, ни женам, ни великим, ни малым — кто бы ни был тот, не верьте его заповедям. Если не будет подчинятся католикосу [тот, кто вам все это говорит], как вам это говорит писание про утверждение, и так будет поститься (?). В Рождество в среду и пятницу будет разговение. Каждую среду и пятницу во время Великого поста тоже надо поститься, если не попадает Великий праздник Господень, когда в церкви происходит большое празднество и собравшийся народ торжествует. После Рождества одна неделя на разговение, на Пасху разговение, в канун Вознесения, если это среда, тоже не поститесь, а если пятница — то нет. Новая пасхальная седмица — разговение. С пятидесятницы в течение недели не постятся, а Аладжори, неделя до масленицы — разговение и для монахов, и для мирян, но в это время в среду и пятницу надо поститься, кто разговляется в эти дни — тому страшные мучения от Бога и подлежат они наказаниям. Не допускать их к причастию, не пускать в церковь, как непокорных Богу. На Гиоргоба [день святого Георгия] 23 апреля кто

придет в церковь, тот имеет право разговеться, а кто не придет — тот нет, не сможет разговеться в ноябре. **[с. 14]** О годовых праздниках все можно узнать в постановлениях вселенских соборов. Итак, кто венчается на двух женщинах [двоеженец] и если отец и сын женятся на матери и дочери, либо на двух сестрах женятся два брата, либо если у кого-то умрет жена и женится на падчерице, или теще, или родственнице, или на той, которая не полагается ему — невестка, молочная сестра, молочная мать, без разницы, велик или нищий. Если священник скверный и оскверняет тело свое с другой женой или заимеет любовницу и посмеет провести литургию и если кто-либо эти духовные учения, а также правила для телесной жизни не исполнит всем сердечным вниманием, не ложным сердцем, не ложными сердечными помыслами и будет препятствовать этим постановлениям святых вселенских соборов, утвержденных, и будет непокорным католикосу, кто бы ни был, царь или князь, азнаур или его чадо, слуги, крестьянин, епископ или хорепископ, наставник, священник или диакон, чиновник, знатные и низкие, все непокорные да будут прокляты и преданы анафеме, и дом его, проклят он Честным и Животворящим Крестом, на котором простирались нетленные руки Господа нашего для нашего спасения. Будут прокляты от небесных сил, от Иоанна Предтечи, и будут прокляты от святых апостолов, от семи вселенских соборов и всех святых и непокорные, и несмиренные будут прокляты и осуждены как от небесных сил, так и от земных телом и душой, сам и жена его, дети и внуки и все верные ему, и пусть эта жизнь будет для него короткой и никчемной, да будет жена его вдовицей и печальной, **[с. 15]** а дети колеблющимися и неосновательными, как детеныши ворон, пусть его нива не даст колосьев и земля его пусть будет бесплодной, и да будет проклят его конь, корова и всякая живности да не будет в его доме для утешения.

Да будет прокляты его плечи, поясница, бедра, обе ноги, колени и щиколотки. Пусть земля, которой касается он ногами, тоже будет проклята. Да будут прокляты глаза его для зрения, его рот, чтобы он не мог вкушать хлеб, язык, чтоб он не мог говорить, да будут руки его никчемными и ноги, чтобы не мог ходить, и сердце, чтобы было закрыто для любого дела. И проклят он и то, что полагалось ему, пусть получит другой, ибо проклята его жизнь и проклята его смерть, могила, где его похоронят. Пусть его душу и тело никто не освободит от проклятия, его жену, детей, имущество, да не посмеет никто, ни епископ литургией, ни священник, и не откупится паломничеством в Иерусалим, ни монашескими молитвами, ни благотворительностью и попечением нищих, кормлением голодных — никакое стяжение добродетелей ему не поможет, все тщетно

и суетно для того, кто нарушит эту заповедь и учение, и не будет верить в нее, и не исполнит истинно, да пусть это будет доля его и будет там, где мучение отверженных, тьма, кромешный ад, наполненный нескончаемыми воплями, огонь вечный, червь не спящий и страдания без утешения, скрежет зубовный и туман темный. И завистливое для глаз, находящееся на дне самого ада. Да не будет их искупление оттуда во веки веков. Аминь.

Христиане, утверждающие православную веру и благословенные.

REFERENCES

1. «Anonymous Georgian "Chronograph" of the XIV century». Translation from ancient Georgian by G.V. Culaja. Editor L.O. Basheleishvili. Vol. I. Text. [«Anonimnyj gruzinskij "Hronograf" XIV veka». Per. so starogruz. G.V. Culaja. Otv. red. L.O. Basheleishvili. Vyp. I. Tekst], Moscow, 2005.
2. *Berdzenishvili N.* «Questions of Georgia's history» [«Voprosy istorii Gruzii»], Book V. Tbilisi, in Georgian. 1971.
3. *Bakradze D.* «Caucasus in the ancient monuments of Christianity» Acts collected by the Caucasian Archeographical Commission [«Kavkaz v drevnih pamjatnikah hristianstva» Akty, sobrannye Kavkazskoj arheograficheskoj komissiej]. Vol. V. Tiflis, 1871.
4. *Basheleishvili L.O.* «VIII century Georgian hagiographical monument ("The Martyrdom of St. Abo Tbileli" by Ioane Sabanisdze)» [«Gruzinskij agiograficheskij pamjatnik VIII v. ("Muchenichestvo sv. Abo Tbileli" Ioanje Sabanisdze)»]. Bulletin of Moscow University. Series 13. Oriental. 2006. № 4.
5. *Vakhushti Batonishvili.* «Geography of Georgia», Book 1. «Samtskhe» [«Geografija Gruziji. Kn. 1. Samche»]. Publisher M. Janashvili. Tbilisi, in Georgian. 1892.
6. *Javakhishvili I.* «The history of the Georgian people» [«Istorija gruzinskogo naroda»]. Vol. IV. Tbilisi, in Georgian. 1979.
7. *Kakabadze S.* «Catholicos Act and its preparation time» [«Zakon katolikosa i vremja ego sostavlenija»]. Tbilisi, in Georgian. 1913.
8. *Kakabadze S.* «The rite of coronation, compiled at the beginning of the XIII century» [«Obrjad koronacii, sostavlennyj v nachale XIII v.»]. Tbilisi, in Georgian. 1913.
9. *Kakabadze S.S.* «The religious commandment. Text» [«Religioznaja zapoveď. Tekst»]. Tbilisi, in Georgian. 1913.
10. *Kakabadze S.* «Church documents of Western Georgia» [«Cerkovnye dokumenty Zapadnoj Gruzii»]. Vol. I. Tbilisi, 1925.
11. *Lamberti Arcangelo*. «Description of Colchis or Samegrelo by priest Lamberti, a missionary of the Congregation for the propagation of the Christian faith». Notes of the Odessa Society of History and Antiquities [«Opisanie Kolhidy ili Mingrelii, o. Lamberti, missionera Kongregacii dlja rasprostranenija

hristianskoj very». Zapiski Odesskogo obshhestva istorii i drevnostej]. Vol. 10. Odessa, 1877.
12. *Mroveli Leonti*. «Life of the Kartli kings. Abstract of information about Abkhazia, peoples of the North Caucasus and Dagestan». Translation from Georgian by G.V.Culaja [«Zhizn' kartlijskih carej. Izvlechenie svedenij ob abhazah, narodah Severnogo Kavkaza i Dagestana»]. Moscow, 1979.
13. *Nasrallah Jh Mgr.* «Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1250 a 1500». Jerusalem, 1968.
14. «Essays on the history of Georgia». Vol. III. Georgia in XI–XV centuries [«Ocherki istorii Gruzii». T. III. Gruzija v XI–XV vv.]. Tbilisi, 2002.
15. «Monuments of Georgian law». Texts issued, notes and comments supplied Professor I.S. Dolidze. Vol. III. «Church legislative monuments (XI–XIX centuries)» [«Pamjatniki gruzinskogo prava». Teksty izd., primech. i kom. snab. prof. I.S. Dolidze. T. III. Cerkovnye zakonodatel'nye pamjatniki (XI–XIX vv.)]. Tbilisi, in Georgian.
16. *Siradze R.* «Georgian hagiography» [«Gruzinskaja agiografija»]. Tbilisi, in Georgian. 1985.
17. *Walbiner C.-M.* «Accounts on Georgia in the Works of Makāriyūs Ibn Al-Zaīm». Parole de l'Orient. 1996. № 21.
18. *Walbiner C.-M.* Die Beziehungen zwischen dem Griechisch-Orthodoxen Patriarchat von Antiochia und der Kirche von Georgien vom 14. bis zum 18. Jahrhundert //Le muséon revue d'études orientales. Tome 114 — Fasc. 3–4. Louvain-la-neuve, 2001.

Ключевые слова:

структура Грузинской церкви, два католикосата, Мцхета и Бичвинта (Пицунда), притязания Антиохии, патриарх Антиохийский Михаил.

Anton L. Rybakov

PECULIARITIES OF THE CANONIC SYSTEM IN THE GEORGIAN ORTHODOX CHURCH AND THE ANTIOCH FACTOR IN SPIRITUAL AFFAIRS OF THE MEDIEVAL GEORGIA

The church of Georgia, ever since its foundation in the early 4th century AD, was quite closely related to the Antioch church. These relations were based not only on religious matters but involved both politics and religion. Patriarchs of Antioch, vicars of the Chair of St Peter, the chief apostle, had always aspired to the leadership over all the other chairs in the Eastern Diocese of the Byzantium — not only Georgia but Jerusalem as well. At the time of the Joint Monarchy in the 10th–15th centuries, the Georgian hierarchs had to resort to the summits of eloquence and knowledge in order to be able to reject those claims.

At the time of disintegration of the Georgian kingdom that entered the crucial stage by the middle of the 15th century, Antioch and its patriarchs had become in demand in Georgia. To them Georgia was one of the most significant sources of income in the conditions of Ottoman supremacy in the Middle East.

Patriarch Michael III of Antioch was probably the most famous but by far not the only representative of apostle Peter's chair in Georgia. He granted the feudal lords of Georgia what they had so much aspired for — a chance to legitimiЯe their centrifugal ambitions. In the conditions of an ongoing conflict with the weakening royal power in Tbilisi getting control of their 'own' ecclesiastical structure virtually insured the former vassals with success in this confrontation. It was thanks to the resourcefulness and activity of Michael III that West Georgian (or Abkhazian) Catholicate gained independence from the Catholicos of All Georgia in Mtskheta in the 15th century, hereby also gaining independence from the Georgian kings in Tbilisi.

The rendered text, a composition titled «The Instruction in Faith» and ascribed to Patriarch Michael, is the first translation from ancient Georgian into Russian and a heretofore unprecedented attempt to analyze it. An extensive glossary was necessary in order to give a general idea of the peculiarities of the canonical system of the Georgian church, i.e. coexistence of two Catholicates as well as reconstruct the historical context. Without it might be quite difficult to draw any relevant conclusions from the present document.

Рыбаков Антон Львович

кандидат исторических наук, Институт стран Азии и Африки
Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова

К.А. Панченко

ИСПИТЬ СМЕРТНОЕ ЗЕЛЬЕ: АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ ПАТРИАРХ ИОАКИМ (1448–1567) МЕЖДУ ЭПОСОМ И ИСТОРИЕЙ

I

В истории Православного Востока Раннего Нового времени едва ли найдется фигура более эпическая, чем александрийский патриарх Иоаким I Пани. Великий старец, проживший около 116 лет, из которых 80 он занимал кафедру апостола Марка (1486/7–1567?), уже при жизни стал героем фольклорных сказаний, приписывавших ему совершение множества чудес. Самое удивительное из них — это история о том, как патриарх был принужден мусульманским властителем выпить чашу с ядом в доказательство истинности своей веры и остался невредим.

Самое раннее свидетельство об этом событии относится к началу 1558 г., когда в Москву прибыло посольство Синайского монастыря с грамотами от александрийского патриарха и епископа горы Синай. Посланники, старцы Иосиф и Малахия, среди прочего поведали историю об испытании патриарха Иоакима смертоносным зельем[1]. Более полная версия этого предания находится в тексте «Хождения» царского посланника Василия Познякова, встречавшегося с Иоакимом в Александрии в октябре

[1] Россия и Греческий мир в XVI веке / Под ред. С.М. Каштанова. М., 2004. С. 239–240.

1559 года. Иоаким лично рассказывал свою «повесть» Познякову, речь патриарха переводил сербский монах Моисей из лавры Святого Саввы.

События легенды относятся ко времени правления в Египте «царя Черкизского» по имени «Гаврило», т.е. Кансуха аль-Гури, предпоследнего султана из черкесских мамлюков-бурджитов (1501–1516). Придворный «врач жидовин» замыслил погубить египетских христиан и начать с их святого патриарха. По наущению врача царь призывает к себе патриарха и принуждает его к отречению от христианской веры. В ходе полемики «жидовин» спрашивает святого старца: «Правда ли в ваших книгах написано: Аще что и смертно испиют, не вредит их. Можешь ли ты смертно зелие у мене изпити за свою веру? Патриарх же рече: Готов есмь за Христа моего умрети в час сей и за православную веру, сесчас давай, что хощеши»[2].

Царь назначает испытание на следующее воскресенье. За это время еврейский врач готовит ядовитое зелье сложной рецептуры, а патриарх со всеми христианами постится и молится. Утром в назначенный день первосвятитель, задремав на минуту, видит Богородицу в белых ризах, которая укрепляет его: «Старче, дерзай и не бойся, яз бо есмь с тобою»[3].

Перед самым испытанием султан стал проявлять колебания и перекладывать возможную ответственность на врача: «Старче, не с нами тебе прение было о вере и не мы тебе даем чашу пити»[4]. «Окоянный жидовин» поднес патриарху кубок «полон отравного злаго зелия, и верх кубка исполнено пеною»[5]. Иоаким, прослезившись, сотворил молитву, перекрестил чашу и подул на нее, отогнав пену. Под вопль христиан «Господи, помилуй» он выпил содержимое чаши, показавшееся ему сладким вином. «И просветися лице его, яко солнце»[6]. Потом патриарх попросил воды и, ополоснув кубок, предложил выпить это своему отравителю. По категорическому требованию султана врач отпил из кубка, «и начало тело его пухнути». Он бежал прочь из дворца, но принять противоядие не успел: «окоянный жидовин зле живот свой испроверже и разседеся, и утроба его разседеся и излияся»[7]. Патриарх, впрочем, тоже не остался невредим: «Святейший же потриярх прииде в келию свою, и изпадоша ему зубы от лютаго того зелия, един по единому, без болезни»[8]. По упомянутой

---

2 Хождение купца Василия Познякова по святым местам Востока. 1558–1561 гг. СПб., 1887. С. 9. (Далее: *Позняков*)

3 Там же. С 11.

4 Там же. С. 12.

5 Там же.

6 Там же. С. 13.

7 Там же.

8 Там же. С. 14.

ранее версии синайских посланцев, когда Иоаким выпил чашу, «проиде то смертоносное зелие посторонь боку его ис-под ребр, власи же брадные его все сскочиша, и зубы выпадоша. Кроме же того, ничим божиею милостию невредим бысть. Брада же его выросте по первому и во всем утвердися здрав и цел»[9].

Испуганный султан умоляет патриарха не держать на него гнев и обещает исполнить любое желание святителя. Иоаким просит передать в полную его юрисдикцию египетских христиан, «чтобы яз их ведал и судил и приставы твои по них не ходили, и чтоб им продажи не было. Царь же отда ему християн и грамоту повеле ему дати... Турки же начаша потриярха от того часа чтити и боятися его велми»[10]. Окончательное торжество справедливости наступает после османского завоевания Египта: победитель, султан Сулейман, приказал повесить «царя Гаврила» на городских воротах. В данном случае рассказчики спутали Сулеймана Кануни с завоевателем Египта Селимом Явузом, а Кансуха аль-Гури с его преемником Туманбаем, действительно, повешенным на каирских воротах Баб Зувейла. Впрочем, подобные накладки для устной фольклорной традиции нисколько не удивительны. По версии Василия Познякова, испытание ядом случилось за 16 лет до османского завоевания, т.е. около 1501 г.[11]

Предание о питии яда Иоакимом стало широко известно на Христианском Востоке. О нем упоминают самые разные и независимые друг от друга источники второй половины XVI в.[12]

---

9 Россия и Греческий мир... С. 240. Текст дается в современной орфографии.

10 *Позняков*. С. 14.

11 Там же. По рассказу синайских старцев Иосифа и Малахии, история эта произошла уже в османское время, вместо султана там фигурирует «турский паша» Александрии. Однако эти разночтения вполне можно списать на погрешности московских переводчиков, недопонимавших восточных реалий.

12 В стихотворном описании горы Синай Паисия Агиапостолита (1592 г.) упоминается одна из церквей Синайского монастыря, построенная на средства «патриарха чудного Иоакима, который был осенен благодатью, ибо даже когда выпил яд, не умер» (Паисия Агиапостолита митрополита родского описание Св. горы Синайской и ея окрестностей в стихах, написанное между 1577 и 1592 гг. СПб., 1891. С. 48). После общевосточного собора 1593 г., подтвердившего учреждение московского патриаршества, александрийский патриарх Мелетий Пигас отправил в Москву, среди прочих реликвий, «посох преблаженного Кир Иоакима Александрийского, который... испив яд, остался по благодати Христовой невредим» (*Карташев А.В.* Очерки по истории Русской церкви. Т. 2. М., 1993. С. 45). Подарки Мелетия имели целью «подсластить пилюлю», так как собор поставил русского патриарха на пятое место в иерархии глав православных церквей, а не на третье, чего добивались московские власти. Как заметил А.В. Карташев: «Москву представлял себе Мелетий в виде старого дитяти, которого можно ублажить побрякушками. Подарки эти, видимо, не были даже приняты. В музеях Москвы их не находим» (Там же).

Джотто. «Испытание огнем перед султаном». *Фреска Верхней церкви в Ассизи, ок. 1290 г.*

Современный историк, обращаясь к тексту «Повести», скорее всего, воспримет ее как радикальный манифест мелькитской[13] идентичности, пример самоутверждения ближневосточных православных через доказательство своей богоизбранности, моральную победу над иудеями и мусульманами. Всякое сообщество, тем более находящееся в чужеродном окружении, нуждается в позитивной самоидентификации. На Христианском Востоке это самоутверждение происходило через целый набор этномаркеров — образы святых, мучеников, культ их мощей и иных реликвий. Образ патриарха Иоакима, великого исповедника и чудотворца, как нельзя лучше соответствовал этим задачам. В «Повести» звучат даже экстремистские мотивы добровольного мученичества, которое выступало как крайняя мера консолидации тающей христианской общины перед лицом исламизации или гонений.

Наряду с этим, данный источник интересен и в сугубо позитивистском ракурсе, с точки зрения того, сколько здесь правды. Вроде бы всё очевидно: перед нам — плод безудержной средневековой фантазии, жаждавшей сказок и чудес. Но смущает то, что патриарх Иоаким — абсолютно реальная фигура, современник Леонардо да Винчи, Коперника и Ивана

[13] Мелькиты — в Средние века наименование православных Ближнего Востока, как правило, арабоязычных. Название происходит от арамейского слова *малкиййо* — «царские», т.е. сторонники веры константинопольских базилевсов.

Грозного. И фантастическое предание о явленных им чудесах сложилось при его жизни, более того, он сам рассказывал эту «Повесть» посланцу русского царя. Разве так бывает? Не можем же мы утверждать, что стодесятилетний дедушка совсем выжил из ума и сам поверил в сочиненные про него сказки? Должно быть хоть какое-то зерно истины под этими фольклорными напластованиями.

II

Однако прежде чем искать эту истину, следует проследить дальнейшую эволюцию легенды об Иоакиме. Очень скоро она разрослась вдвое, добавив к чуду о питии яда еще один сказочный сюжет. Наиболее полная версия этой легенды, называемая в литературе «двусоставной»[14], содержится в греческой рукописи 1688 г., переведенной с утраченного арабского протографа[15].

Вот ее краткое содержание. У тогдашнего египетского царя по имени Минадз был везир Иакупис (Иаков), еврей, принявший ислам. Он сделал секретарем Дивана своего соплеменника Мусу, который был «мудр на всякого рода зло и коварство»[16]. Питая ненависть к христианскому роду, везир измышлял всякие способы погубить святейшего патриарха Иоакима, который пользовался любовью царя. Пытаясь дискредитировать христианского первосвятителя, везир приглашает его на диспут о вере в присутствии Минадза. В ходе полемики с еврейскими книжниками патриарх роняет неосторожную фразу: «говорит Божественное и священное Евангелие... что тот, кто... имеет веру как горичное зерно, скажет горам, и [они] переместятся, куда он ни пожелает»[17]. Ухватившись за эти

---

[14] *Моисеева С.А.* Сюжет придворного диспута с иудеем в арабо-христианской агиографии // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2010. Вып. 4 (22). С. 32–43.

[15] «Повествование о чуде, бывшем в Египте посредством горы, которая сдвинулась по молитве тогдашнего Александрийского патриарха Иоакима, и посредством яда, который он выпил, и через одного монаха, некогда джангарина (башмачника); каковое повествование в течение долгого времени не имелось на греческом языке, некой христианин, найдя его в арабской книге, движимый божественной ревностью, перевел на греческий язык» (*Порфирий Успенский.* Александрийская патриархия. Сборник материалов, исследований и записок, относящихся до истории Александрийской патриархии. Т. I. СПб., 1898. С. 15–28) (Далее: Повествование о чуде...). Автор благодарит к.и.н. С.А. Моисееву за возможность пользоваться ее переводами этого и других греческих текстов из указанного сборника.

[16] Там же. С. 18.

[17] Там же. С. 19.

слова, Муса, участвовавший в диспуте, склонил царя потребовать от патриарха реальных доказательств его сверхъестественных возможностей. В случае неудачи царь угрожал истребить патриарха со всем христианским родом.

Архипастырь испрашивает три дня отсрочки и вместе со всеми христианами предается посту и молитвам. После трехдневного бдения святитель на краткий миг засыпает и видит во сне Богородицу, которая указывает ему на великого праведника, одноглазого башмачника Симеона, способного своей молитвой совершить чудо. Аскетические подвиги Симеона описываются отдельно, но мы оставим их за рамками исследования. В назначенный час патриарх с Симеоном и всеми христианами является к царю, который повелевает ему заставить идти стоящую перед ними гору. Традиция отождествляет эту гору со скальным массивом аль-Мукаттам, тем местом, где сейчас находится каирская Цитадель. После долгих молитв патриарх и сапожник воздели руки и воззвали к Господу, а потом повелели горе идти к ним. Скала лопнула на три части и с грохотом поползла на людей. Испуганный царь признал истинность христианской веры и просил патриарха остановить гору. Патриарх и Симеон, осенив гору крестным знамением, именем Господа приказали ей остановиться. Скала эта с тех пор получила имя *Дур Даг* — «Стой гора».

Далее, разгневанный царь хочет умертвить везира и всех евреев. Но те, пав ниц, уговаривают государя подвергнуть патриарха еще одному испытанию — питию яда, которое, если верить Евангелию, не должно причинить вреда истинно верующему. При этом первосвятителю не разрешено было осенять чашу крестным знамением, в силу предполагаемых магических свойств креста, способных нейтрализовать действие смертоносного зелья. Патриарх и христиане опять проводят в молитве три дня, а потом являются к царю. Взяв в руки чашу с ядом, патриарх пошел на хитрость, спрашивая, с какого края чаши ему следует пить — отсюда или отсюда? Коснувшись четырех краев кубка, старец тем самым незаметно перекрестил его. После этого он мог смело выпить отраву. «И тотчас... — повествует сказание, — правый бок патриарха открылся и весь яд вытек. И в знак этого чуда, пока был жив этот блаженный патриарх, всегда сорочка его с той стороны была зеленого цвета, как с клятвой свидетельствовали его слуги, поскольку они сами видели это пятно, когда стирали сорочку»[18]. Далее, как и в ранней версии предания, патриарх ополаскивает чашу водой и дает выпить ее еврею, подававшему ему зелье. Злодей, естественно, умирает в корчах, а царь сно-

[18] Там же. С. 26.

ва порывается предать смерти всех иудеев. Однако милосердный патриарх уговаривает его заменить казнь на повинность евреям организовать водоснабжение Каира, далеко отстоящего от Нила, на что тем приходится потратить всю свою жизнь.

Далее царь беседует с патриархом о христианской вере и природе Христа, и святой старец с легкостью убеждает его в истинности христианских догматов, в том числе и цитатами из Корана, которые греческий текст сказания воспроизводит по-арабски, но в искаженной транскрипции. В итоге царь уверовал во Христа и тайно принял крещение от патриарха. В довершение торжества справедливости везиру и секретарю Дивана отрубают головы, а царь в конце концов уходит в Синайскую пустыню, где богоугодно оканчивает свою жизнь[19].

III

Итак, повесть о чудесах Иоакима распадается на две темы — питие яда и сдвинувшаяся гора; оба мотива переплетаются с антииудейской полемикой и христианской апологетикой. Крещение иноверного царя — это, конечно, расхожий литературный штамп, но всё остальное в повести может показаться условно правдоподобным. Однако искать в египетских хрониках эпохи мамлюков каких-либо подтверждений этой легенды, вроде упоминаний о еврейском секретаре дивана, новообращенном везире или землетрясении, подвинувшем массив аль-Мукаттам, бесполезно, потому что мы имеем дело с гораздо более древними бродячими литературными сюжетами.

Истоки предания об остановленной горе уходят в фатимидскую эпоху. Коптские церковные летописи приписывают это чудо патриарху Аврааму ибн За'ра (975–978). Мифический «царь Минадз» из «Повести о чуде» оказывается фатимидским халифом аль-Муиззом (953–975), везир Иакупис — Йакубом ибн Киллисом (ум. 990)[20]. Выходец из иракских евреев, принявший ислам, он стал одним из крупнейших администраторов Египта при Ихшидидах, а при фатимидском халифе аль-Азизе (975–996) получил должность везира и возглавил все структуры государственного управления. Сама история со сдвинувшейся горой в изложении коптской летописи не-

---

[19] Там же. С. 27–28.

[20] History of the Patriarchs of the Egyptian Church (History of the Holy Church). Ed. and transl. by A.S. Atiya, Yassa Abd al-Masih, O.H.E. Burmester. Vol. 2. Part. 2. Cairo, 1948. P. 136–146.

«Авраам причащается у Мельхиседека».
Коптская фреска XIII в. Монастырь Барамус, церковь Богородицы

сколько менее пафосна и более реалистична, чем в рассмотренном выше «Повествовании о чуде». В частности, в коптском источнике нет рассказа об обращении в христианство агарянского царя.

Исследователь едва ли избежит искушения задаться вопросом: если история о том, как патриарх Иоаким подвинул гору — это миф, то насколько реально аналогичное чудо, приписываемое коптскому патриарху Аврааму? Сама эта летопись была составлена епископом Тинниса Михаилом ад-Дамрави в середине XI в., 75 лет спустя после описываемых событий. Михаил опирался на устные предания своих старших современников, и едва ли подлежит сомнению, что эти сказания уже были расцвечены народной фантазией. Местами летописец демонстрирует удивительно точное знание ушедших реалий (что предполагает опору на какие-то тексты), но иногда допускает несомненные анахронизмы.

Сопоставление коптской историографии фатимидского времени с независимыми источниками приводит к выводу, что ее данные нуждаются в самой жесткой проверке, и летопись Михаила не всегда эту проверку выдерживает. Даже там, где речь не идет о сверхъестественных чудесах, летописание тяготеет к красочным беллетристическим мотивам, сказкам в духе «Тысячи и одной ночи». Единственное, чем можно

утешиться — чудо с горой по крайней мере не выглядит анахронизмом. Патриаршество Авраама началось весной 975 г., а халиф аль-Муизз скончался 18 ноября того же года[21]. Их правления частично накладываются друг на друга. То, что в Коптской церкви память этого чуда отмечается 2 декабря[22], можно не принимать в расчет, подобные даты в синаксарях зачастую случайны.

Общеизвестно благосклонное отношение первых Фатимидов к христианам и иудеям. Источники называют множество высокопоставленных администраторов из числа зиммиев, сообщают о религиозно-философских диспутах богословов всех трех религий. Испытание коптского патриарха легко вписывается в контекст этих диспутов и борьбы за влияние различных придворных группировок[23]. Возможно, попытка сдвинуть гору Мукаттам совпала с локальным землетрясением. Каир находится в зоне высокой сейсмичности, последние тектонические подвижки были там в начале 1990-х гг. Впрочем, упоминаний в хрониках о каком-либо землетрясении 975 г. мною пока не найдено. Это и не удивительно: ближневосточные летописцы, привыкшие к колебаниям земной коры, писали лишь о катастрофических землетрясениях с падающими минаретами и тысячами жертв. Если толчки под горой Мукаттам достигали 3–4 баллов, этого было достаточно, чтобы напугать очевидцев, но недостаточно, чтобы попасть в анналы[24].

---

21 Там же. С. 146. О дате кончины аль-Муизза см.: *Eutichii Patriarchae Alexandrini* Annales. Pars posterior. Accedunt Annales Yahia Ibn Said Antiochensis / Ed. L.Sheikho. Beryti, Parisiis, 1909. P. 146.

22 *Swanson M.* The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641–1517). Cairo–N.Y., 2010. P. 48.

23 К слову, эти группировки складывались не по чисто этноконфессиональному признаку, а были довольно пестрыми, включая в себя представителей разных общин, связанных личными узами служения и покровительства. Стоит отметить также, что в еврейских источниках (документах Каирской генизы) тоже сохранились упоминания о религиозных диспутах при дворе Ибн Киллиса, но всесильный везир отнюдь не выглядит там симпатизирующим своим бывшим единоверцам (*M. Cohen and S. Somekh*. In the Court of Ya'qub ibn Killis: a fragment from the Cairo Genizah // Jewish Quarterly Review, 30 (1990). P. 283–314).

24 Впрочем, в поздних версиях этого сказания масштаб землетрясения нарастает. В Хождении Василия Гагары происходящее описывается как разрушительная катастрофа: «И абие потрясеся земля и воздвижеся гора от места, людие же падоша ниц на землю и моляхуся: посрами жидовское семя! И бысть во граде плач велик от страха онаго и ужасти. И се дивное чудо: полаты сокрушахуся ото основания и городовые стены падоша на землю от многаго же трясения» (Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары. 1634–1637 гг. СПб., 1891. С. 66).

IV

Легенда о сдвинувшейся горе и одноглазом башмачнике шагнула за пределы Ближнего Востока и обрела широкую популярность в западноевропейской и древнерусской литературах. Блуждания этого сюжета были рассмотрены еще в 1883 г. А.Н. Веселовским[25]. Исследователь не знал о существовании коптского первоисточника легенды, но скрупулезно описал версии сказания, встречающиеся начиная с XIII в. у Марко Поло, в древнерусских минеях, старофранцузском романе, наконец, у русского паломника Василия Гагары.

В какой-то момент неведомый арабский книжник объединил легенду о сдвинувшейся горе с преданием о питии яда патриархом Иоакимом. Эта «двусоставная» версия легенды дошла до нас в нескольких редакциях. Помимо разобранного выше греческого перевода 1688 г., она излагается в книге иеромонаха Христофора Ангела, изданной в 1619 г.[26], и в Житии афонского подвижника Феофила Мироточивого († 1548), составленного не позднее конца XVI в.[27] Можно предположить, что двусоставная редакция появилась между 1559 г., когда информаторы Василия Познякова еще ничего не знали о чуде с горой, и концом XVI в., когда уже было написано Житие Феофила Мироточивого. То, что в «Повествовании о чуде» вместо реального современника Иоакима султана Кансуха аль-Гури присутствуют фантастический «царь Минадз» и уже устоявшаяся турецкая топонимика (*Дур Даг*), свидетельствует о достаточно позднем появлении этого текста. Он должен был циркулировать в среде, где уже не осталось живых свидетелей мамлюкской эпохи.

Греческая редакция 1688 г. позволяет сузить временной диапазон появления «Повествования». В конце его говорится: «А патриарх, управляв паствой Христовой 78 лет, как записано в древнем кодексе Алексан-

---

25 *Веселовский А.Н.* К сказанию о прении жидов с христианами. С. 14–33 / *Веселовский А.Н.* Заметки по литературе и народной словесности. Приложения к XLV тому записок Императорской Академии наук. № 3. СПб., 1883.

26 Краткое изложение повествования Христофора Ангела содержится у А.Н. Веселовского: *Веселовский А.Н.* Ук. соч. С. 23–24. Стоит отметить, что патриарх у Христофора не назван по имени и автор поменял местами чудеса с питием яда и сдвинувшейся горой. В его книге также говорится, что эти события произошли 60 лет назад. Совпадение этой даты с той, которая присутствует у Василия Гагары, заставило А.Н. Веселовского заподозрить, что оба автора позаимствовали дату из своего первоисточника, т.е. чудо Иоакима произошло не за 60 лет до Христофора или Василия Гагары, а за 60 лет до первой фиксации легенды.

27 Житие преподобного Феофила Мироточивого / Жития святых, просиявших на Святой Горе Афон. Минск, 2003. С. 455–462 (Далее: Житие Феофила Мироточивого).

дрийского престола, преставился ко Господу... И после его смерти стал [патриархом] диакон Кир Сильвестр, тоже человек достойнейший и мудрейший»[28]. Едва ли мы имеем дело с позднейшей интерполяцией. Скорее всего, автор арабской «двусоставной» редакции был современником александрийского патриарха Сильвестра (1569–1590), т.е. писал в 70–80-х гг. XVI в. Это настолько четко совпадает с эпохой Мелькитского проторенессанса[29], культурного подъема православных арабов в конце XVI в., относительно хорошо отраженного в источниках, что можно попытаться поискать предполагаемых кандидатов на авторство. Я бы отдал предпочтение митрополиту Иоакиму Вифлеемскому[30], плодовитому писателю, который бывал на Синае, а также лично знал упомянутого патриарха Сильвестра, т.е. должен был быть знаком с недавней александрийской церковной историей.

Кто бы ни был тем писателем, из-под пера которого вышла «двусоставная» редакция, очевидно, что это был по-своему творческий и талантливый человек. Он не имел ничего общего с недалекими средневековыми компиляторами, которые механически «сшивали» разнородные тексты, не беря на себя труд редактировать их. Автор «двусоставной» редакции многое сократил в тексте коптской «Истории патриархов», а ряд пассажей переделал, подгоняя под реалии своей эпохи.

V

Таким образом, легенду о сдвинувшейся горе можно смело зачислить в разряд литературных топосов, не имевших ничего общего с реальной биографией патриарха Иоакима. В то же время более ранний пласт преданий о его чудесах — легенда о питии яда — хотя также является расхожим литературным сюжетом, но, возможно, таит в себе некое зерно истины. Чтобы нащупать его, надо пройтись по всем предыдущим этапам развития легенды, выявляя стандартные клише и сюжеты, кочующие из одного произведения в другое. Если отминусовать их, сухой остаток может претендовать на то, чтобы быть отголоском реальных событий.

---

28 Повествование о чуде... С. 28.

29 *Панченко К.А.* Мелькитский проторенессанс // Каптеревские чтения. Т. 11. М., 2013. С. 72–87.

30 *Панченко К.А.* Когда и где начался Мелькитский ренессанс? Жизнь и труды вифлеемского митрополита Иоакима / *Панченко К.А.* Православные арабы. Путь через века. Сборник статей. М., 2013. С. 266–282.

Изначально тема пития яда в христианской агиографии не была переплетена с антииудейской полемикой. Древнейшие примеры испытания ядом христианских святых относятся еще к римской языческой эпохе. Чародеи давали мученикам зелье, которое должно было либо умертвить их, либо подавить их волю — во всех случаях безуспешно[31].

В «Луге духовном» Иоанна Мосха (рубеж VI–VII вв.) описывается история аввы Иулиана, епископа Бострского, которая уже содержит многие элементы чуда патриарха Иоакима. Ненавистники Иулиана подкупили его слугу, и тот по их указанию подмешал яд в стакан питья, которое подал епископу. Иулиан по Божию вдохновению узнал об этом, созвал именитых граждан (среди которых были и его недоброжелатели) и объявил: «Если вы думаете отравить ядом смиренного Иулиана, то вот перед вами пью его. Положив на стакан троекратное изображение креста перстом своим, сказал: во имя Отца и Сына и Святого Духа пью сей стакан; и выпив его пред всеми, остался невредим»[32].

Еще один любопытный эпизод содержится в коптском Житии патриарха Исаака (690–692). Египетский наместник Абд аль-Азиз не раз приглашал его на свои пиры, но однажды, по наущению советников, решил испытать дружбу патриарха: запретил ему класть крестное знамение на пищу, которую Исаак принимает из рук наместника. Перед патриархом поставили блюдо фиников. Он спросил эмира: «С какого края мне есть? С того или с этого? Отсюда или оттуда?» Указав на четыре края блюда, Исаак тем самым перекрестил его. «Ешь, откуда хочешь», — ответил Абд аль-Азиз, до которого лишь много позже дошло, что мудрый первосвятитель сумел незаметно обойти его запрет[33]. Автор «Повествования о чуде патриарха Иоакима», несомненно, хорошо знал копто-арабскую литературу.

Теперь обратимся к христианской антииудейской полемике. Эта тема безбрежна, даже если мы ограничим ее рамками сюжета о придворном диспуте, в котором христианский апологет посредством чуда или логики сокрушает аргументы своих еврейских оппонентов[34]. Яркий памятник по-

---

31 Подобные сюжеты встречаются в Житии мч. Виктора (II в.) и одной из версий Жития Георгия Победоносца. Благодарю к.и.н. С.А. Моисееву за предоставление этой информации.

32 *Иоанн Мосх*. Синайский патерик или Луг духовный. М., 2008. С. 106–107.

33 Эта история содержится в Житии патриарха Исаака, написанном в конце VII в. Меной, епископом Никиу. Цит. по: *Swanson M.* The Coptic Papacy... P. 8–9.

34 Отошлю читателя к статье: *Моисеева С.А.* Сюжет придворного диспута с иудеем в арабо-христианской агиографии. См. также обзор христианской полемическо-апологетической литературы Раннего Средневековья: *Peters P.* La passion de S. Michelle Sabaite. P. 92–97 /Analecta Bollandiana. Bruxelle, 1930. Vol. 48. P. 65–98.

добного рода связан с легендарной фигурой Григентия, епископа химьяритской столицы Зафара в середине VI в. Совершив чудо, епископ склонил иудеев Южной Аравии обратиться в христианство. Диспут Григентия с иудейским книжником Эрваном напоминает аналогичные состязания патриархов Авраама или Иоакима в зеркальном отражении — на сей раз христианский царь химьяритов дает иудеям 40 дней срока, чтобы подготовиться к полемике или принять христианство. Стремясь убедить своих оппонентов, Григентий вспоминает слова Евангелия «если кто имеет веры с горчичное зернышко, сможет передвигать горы» и взывает к Господу о чуде. Чудо Григентия, впрочем, было посильнее, чем ползущая гора: по его молитве разверзлись небеса, и участникам спора явился Христос во всем сиянии Своего величия и славы[35].

Несколько позже две темы — испытание ядом и антииудейская полемика — сливаются в один поток. Это происходит на страницах памятника, называемого «Мученичество Михаила Савваита». Действие его относится ко времени посещения омейядским халифом Абд аль-Маликом Иерусалима, ориентировочно на рубеже VII–VIII вв. Жена халифа воспылала порочной страстью к молодому монаху Михаилу и, отвергнутая им, оклеветала Михаила перед своим мужем. Доставленный на суд к халифу, монах поражает всех своей твердостью и красноречием. Пытаясь отвратить его от христианской веры, повелитель правоверных привлек к диспуту некоего еврейского мудреца, но тот был быстро посрамлен оппонентом и выбыл из полемики. Раздосадованный халиф велел бить иудея. Он представляется несколько искусственной фигурой в этом произведении, возможно, введенной для прикрытия антиисламской полемики. Отчаявшись переубедить Михаила по-хорошему, мусульманский властитель подверг его различным пыткам, а потом предложил либо принять ислам, либо выпить смертоносное зелье. Взяв чашу с ядом, мученик прослезился, прочел Символ веры и, оградив себя крестом, выпил содержимое кубка. Зелье не произвело никакого эффекта. После этого яд опробовали на осужденном преступнике, «и тот, — как повествует агиограф, — когда выпил, чихнул, испустил дух, а тело его расселось, волосы же и борода выпали»[36]. В данном случае инициатива испытания ядом приписывается халифу. В конце концов Михаил был обез-

---

[35] *Моисеева С.А.* Сюжет придворного диспута с иудеем. С. 33–34. См. также русский перевод Жития Григентия: Вот жизнь вечная: Жития и чудесные видения святых Василия Нового и Григентия, архиепископа Эфиопского. М., 2010. С. 335–336. Житийная литература, посвященная архиепископу Григентию, создавалась на греческом языке. Датировки этих текстов (X в.?) остаются предметом дискуссий.

[36] Цит. по: *Моисеева С.А.* Сюжет придворного диспута с иудеем. С. 40.

главлен и стал одним из самых почитаемых героев-мучеников ближневосточных мелькитов[37].

Как представляется, непосредственным предшественником предания о питии яда патриархом Иоакимом стало «Житие Иоанна, католикоса Урхайского». Время действия относится к правлению аббасидского халифа Харуна ар-Рашида. Само произведение возникло, возможно, в IX в. и однозначно не позже X в.[38]

Антигероем повествования выступает фаворит халифа еврейский книжник Финеес, знаток Библии, медицины и астрономии. По его оговору халиф отрешил христиан от придворной службы и начал преследовать их по всему царству. Иоанн, епископ Эдессы (Урхи), бросает вызов всевластию иудейского советника. Перед Нерукотворным образом Христа, главной святыней Эдессы, епископ обращается к Господу: «Клянусь именем Твоим — войду в св. храм Твой и не выйду оттуда, пока или не умру, или не поможешь мне и не дашь силы победить еврея того... Не буду отнюдь есть пищи, но буду стоять перед Тобою, кланяясь месту святости Твоей»[39]. Он повелел своим ученикам не открывать дверей церкви 80 дней, а всей пастве — молиться и поститься. После семи суток страстных молитв место, где стоял Иоанн, наполнилось ярким светом, и голос архангела Гавриила из алтаря возвестил: «Господь говорит тебе: “Я пошлю на тебя Духа Моего Святого... как Я послал Его на учеников в тайной горнице сионской; дам тебе силу победить еврея того”»[40]. Отправившись в тогдашнюю резиденцию халифа в Ракке, авва Иоанн вызвал на диспут Финееса. Много дней они спорили о богословских тонкостях, потом перешли к более весомым аргументам. Иудейский книжник требовал от Иоанна чудес и знамений, и епископ изгонял бесов из одержимого, исцелял сухорукого, насылал немоту на своего противника и возвращал ему дар речи. Наконец Финеес задает провокационный вопрос: «Разве не говорится в Евангелии твоем, что Христос сказал: “Если смертное лекар-

---

37 Сочинение сохранилось в грузинском переводе с утраченного арабского оригинала. Латинский перевод и исследование памятника принадлежат П. Петерсу: *Peters P.* La passion de S. Michelle Sabaite. См. также: *Моисеева С.А.* Сюжет придворного диспута с иудеем. С. 35–36.

38 Текст дошел до нас в грузинском переводе с арабского оригинала и в отрывках на арабском. Издание и русский перевод грузинской версии: *Кекелидзе К.С.* Житие и подвиги св. Иоанна, католикоса Урхайского // Христианский Восток. СПб., 1914. С. 301–348. См. также: *Моисеева С.А.* Сюжет придворного диспута с иудеем. С. 38–40.

39 *Кекелидзе К.С.* Житие и подвиги св. Иоанна, католикоса Урхайского. С. 319.

40 Там же. С. 320.

ство будете пить, не повредит вам?”»[41]. Епископ соглашается испробовать на себе быстродействующий яд, изготовленный его оппонентом[42]. Слуги приносят сосуд с ядом, держа его клещами, приводят собаку, которой еврейский врач вкладывает в рот свое зелье — «причем без промедления, тотчас же, плоть ее отстала от костей». После этого Финеес наливает в чашу дозу яда, которой хватило бы на пятьдесят собак, и подает Иоанну. Повернувшись на восток и воззвав к Господу, святой выпивает чашу. «Мгновенно лице его просияло как солнце, и он сел на седалище свое, не беспокоясь о том, что случилось»[43]. Халиф спросил: «“Не ощущаешь ли в сердце своем сильных ожогов?” Иоанн сказал ему: “Раньше горело сердце и пить хотелось, но когда выпил это, все прошло и пить не хочу”»[44]. «Тогда повелитель сказал: “Возьми этот гребень и расчеши им свою голову и бороду”. В действительности, он хотел узнать, произвел ли на него яд хоть какое-нибудь действие. Святой сделал это, и ни один волос не выпал из его бороды»[45].

Свершения святого Иоанна на этом не закончились. Ему удалось воскресить недавно умершую дочь халифа. Финеес, потрясенный явленными ему чудесами, уверовал во Христа со всем своим родом. Халиф прекратил вражду с ромеями и снял все ограничения с отправления христианского культа и строительства церквей[46].

Историки пытались нащупать реальные факты, лежавшие в основе этого предания. Продолжительное пребывание Харуна ар-Рашида в Ракке, где происходит диспут Иоанна с иудеем, относится к 798–800 гг.[47] Масштабное гонение на христиан, сопровождавшееся увольнениями их со службы, бытовой дискриминацией и разрушением церквей, произошло в 806–807 гг.[48] В Житии столпника Тимофея из Кахушты повествуется о том, как антиохийский патриарх Феодорит (ок. 777 — ок. 794) вылечил аль-Амина, сына Харуна ар-Рашида, за что халиф облегчил положение христиан и оградил церкви от притеснений[49].

---

41 Там же. С. 333.

42 Там же. С. 334.

43 Там же. С. 335.

44 Там же.

45 Цит. по: *Моисеева С.А.* Сюжет придворного диспута с иудеем. С. 40. Так выглядит текст арабского первоисточника легенды. В грузинской версии это место искажено.

46 *Кекелидзе К.С.* Житие и подвиги св. Иоанна, католикоса Урхайского. С. 337–339.

47 Там же. С. 304.

48 *Медников Н.А.* Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам. Т.1. СПб., 1897. С. 759–760.

49 См.: *Кекелидзе К.С.* Житие и подвиги св. Иоанна, католикоса Урхайского. С. 303.

«Паломничество Василия Познякова и святителя Иоакима, Александрийского патриарха, в Синайский монастырь в XVI веке». *Художник И.Г. Машков*

Можно добавить еще ряд соображений. Прототип еврейского мудреца Финееса можно искать среди влиятельных иудейских врачей и астрологов, состоявших при аббасидском дворе. Известно, например, что благоприятную дату основания Багдада вычислял целый консилиум звездочетов, среди которых видную роль играл Машалла ибн Асари, выходец из иранских евреев. Он дожил до 815 г., т.е. был современником Иоанна Урхайского. Вне всякого сомнения, врачи и советники из разных немусульманских общин боролись за влияние на халифов. При этом они пускали в ход все доступные средства, из которых чаша с ядом была, наверное, самым убедительным способом воздействия на соперника.

Иоанн, католикос Урхайский, не известен из других источников, кроме своего «Жития» и связанных с ним богослужебных текстов. Это не дает оснований сомневаться в реальном существовании героя-чудотворца. С другой стороны, набор приписываемых ему чудес, особенно воскрешение довольно давно умершей дочери халифа, не может не вызвать сомнения. Впрочем, сцена семидневного поста и молитвы епископа перед Нерукотворным образом, за чем последовали явление света и голос архангела, вполне соответствует многократно описанным в литературе мистическим трансам. Как набор приемов, вгоняющих организм в нужное состояние, так и характер видений, возникающих в итоге, имеют множество агиографических и этнографических параллелей. Несомненно, Иоанн обладал высокой духовной энергетикой, подобно многим ми-

стикам-исихастам, суфиям, йогам и шаманам. Для человека с паранормальными способностями, наверное, было возможно блокировать действие яда.

VI

Можно предположить, что в биографиях Иоанна Урхайского и патриарха Иоакима были некоторые параллели, которые побудили позднейших мифотворцев слегка подредактировать предание о подвигах Иоанна и приписать их Иоакиму. Итак, посмотрим еще раз, какие элементы сказания об Иоакиме не встречаются в более ранних версиях легенды о питии яда.

Во-первых, еврейский участник испытания, придворный врач, не очень похож на своих предшественников Финееса, Мусу и Йакуба ибн Киллиса. Во-вторых, завязка сюжета, сами обстоятельства, побудившие патриарха испить зелье, сильно отличаются от всех предшествующих версий о принятии яда. В-третьих, описание смертного зелья в «Повести» патриарха Иоакима очень индивидуально, явно не списано со стандартных фольклорных образцов: «Кубок же стояше на окне полн отравного зелия... Жидовин же прием кубок и принесе к потриярху полон отравнаго злаго зелия, и верх кубка исполнено пеною...Святейший же потриярх прием чашу... и дуну нань, и абие отступи пена и показася в чаши вино красное... Потриярх же испи чашу до дна, и абие показася ему вино сладкое, хорошее...»[50]

Далее, ни в каких других версиях легенды не говорится, что отравленное вино вышло у патриарха из-под ребер. Кроме того, как легко заметить, Иоанн Урхайский выпил яд совершенно без вреда для себя, у Иоакима же выпали борода и зубы, правда, борода потом отросла заново. Наконец, только в легенде об Иоакиме еврейский отравитель принужден выпить воды из того же кубка, в котором он поднес зелье патриарху.

Правомерен вопрос: какие мы имеем основания считать все эти новые компоненты сказания об Иоакиме отражением реальных событий, а не плодом литературного вымысла? Кажется, пришло время предъявить последний козырь — независимый источник, подтверждающий историю о чуде. Это уже не раз упомянутое Житие афонского подвижника Феофила Мироточивого, возникшее в среде, далекой от арабо-христианского фольклора.

---

[50] *Позняков.* С. 12.

В юности Феофил входил в окружение епископа Рандинийского Акакия, близкого к тогдашнему константинопольскому патриарху Нифонту. Патриарх получил письма из Египта, извещающие о великих чудесах, явленных Богом через александрийского первосвятителя Иоакима[51]. Нифонт отправил в Египет епископа Акакия с Феофилом и другими, чтобы они на месте удостоверились в происшедшем. Посольство было благосклонно принято Иоакимом и задержалось у него на длительное время. В конечном итоге посланцы с грамотами от ближневосточных патриархов вернулись в Стамбул, где престол занимал уже другой патриарх — Пахомий[52]. Персоналии патриархов легко датируются: Нифонт II вторично занимал кафедру в 1497–1498 гг., Пахомий I — в 1503–1504 гг.[53] Отсюда можно заключить, что Иоаким должен был испить смертное зелье в 1497 или 1498 г.

Более того, в Житии Феофила пересказано содержание грамоты о чудесах Иоакима, причем с некоторыми уникальными дополнениями. Повествование начинается так: «Во всем Египте свирепствовала ужасная чума. Один из еврейских врачей, отъявленный враг христиан, распустил между турками молву, что вина постигшего их несчастия — христиане. “Ибо христиане, — объяснял им еврей, — опускают в воду крест, что и явилось причиной настоящей смертной болезни”»[54]. Султан, почитавший патриарха, оставил этот донос без внимания, и тогда «окаянный еврей» прибег к содействию везира. Далее идет уже известная нам «двусоставная» редакция повести о чуде.

Это свидетельство о чуме и сопровождавших ее панических слухах — еще один отзвук реальных событий. После пандемии «Черной смерти» XIV в. локальные вспышки чумы повторялись на Ближнем Востоке каждые 10–12 лет. Источники зафиксировали эпидемии в Египте в 897–898 г.х. (1492–1493 гг.), 903 г.х. (1498 г.) и 909 г.х. (1504 г.)[55]. Вторая из них представляет особый интерес. Мор свирепствовал три месяца, с конца зимы по май 1498 г. Египетский хронист Ибн Ийас дает астрономическую цифру умерших: 200 тыс. человек, в том числе 1200 мамлюков[56]. Как видим, сроки эпидемии четко совпадают с патриаршеством Нифонта в Константинополе. Из текста письма видно, между началом мора и испытанием патриар-

---

51 Житие Феофила Мироточивого. С. 456.

52 Там же. С. 456-458.

53 *Runciman S.* The Great Church in Captivity. Cambridge, 1968. P. 198–199.

54 Житие Феофила Мироточивого. С. 456.

55 *Dols Michael W.* The Black Death in the Middle East. Princeton, 1977. P. 313–314.

56 *Мухаммад ибн Ахмад Ибн Ийас аль-Ханафи аль-Мысри.* Аль-Мухтасар мин бадаи’ аз-зухур фи вакаи’ ад-духур. Аль-Кахира, 1960. С. 631–634. (Далее: *Ибн Ийас*)

ха Иоакима прошло некоторое время, надо полагать, не меньше месяца. То есть эксперимент с питием зелья был поставлен не раньше конца марта.

Нифонт оставил престол в конце лета 1498 г.[57] Гонец с письмами мог добраться из Александрии до Стамбула при благоприятном ветре недели за две. Добавим еще некоторое время, потребовавшееся на организацию посольства от Нифонта к его александрийскому собрату. Разумно предположить, что письма о чудесах Иоакима могли быть отправлены из Каира не позже начала июля. Таким образом, мы можем очертить временной диапазон испытания Иоакима — между концом марта и началом июля 1498 г.

VII

Итак, настало время финальной реконструкции чуда патриарха Иоакима.

Легенды, связанные с коптским патриархом Авраамом и католикосом Иоанном, отражают борьбу христианских и иудейских группировок за влияние при дворах мусульманских властителей. При поздних мамлюках немусульманские элиты были в значительной степени ослаблены и маргинализованы. Например, в 1448 г. султан Якмак под давлением общественного мнения издал беспрецедентный указ, запрещающий врачам-зиммиям лечить мусульман. В арабо-мусульманской литературе сложился целый жанр устрашающих рассказов о кознях еврейских врачей-вредителей[58]. Тем не менее султанский указ не выполнялся, как видно из очередной истории, помещенной в хронике Ибн Ийаса под 1514 г., о том, как лекарь-иудей сделал какую-то инъекцию мусульманскому пациенту, от чего больной скончался. Уголовное дело врача-убийцы приобрело широкий резонанс, еврей уже готов был перейти в ислам, чтобы избежать казни, но все-таки сумел подкупить судью. Тот вынес вердикт, что больной умер от естественных причин (злоупотребления алкоголем), и медик отделался легким испугом и денежным штрафом. Мусульманская общественность откликнулась на приговор сатирическими стихами[59].

Христианские чиновники, хотя и не в таком количестве, как раньше, тоже встречались в окружении мамлюкских эмиров. То есть могла существовать почва для борьбы немусульманских элит.

---

[57] *Χρυσόστομος (Καλαίτζής)*. Ο Αγιος Νηφων ως Οικουμενικος Πατριάρχης / Ο Αγιος Νηφων Πατριάρχης Κωνσταντινογπολεως 1508–2008. Αγιον Ορος, 2008. С. 123. Автор благодарит к.и.н. О.В. Лосеву за предоставление ссылки на эту информацию.

[58] *Stillman N.A.* The Non-Muslim Communities: the Jewish Community / The Cambridge History of Egypt. Cambridge, 1998. Vol. 1. P. 209.

[59] *Ибн Ийас*. С. 965.

«Брак в Кане Галилейской». *Коптская миниатюра XII в.*

Третью вершину конфликтного треугольника представлял мусульманский правитель. В позднейшей фольклорной традиции фигура Кансуха аль-Гури затмила его недолговечных предшественников, в том числе Насира Мухаммада (1496–1498), в правление которого и должно было произойти испытание ядом Иоакима. Достойно сожаления, что в коллективной памяти египетских мелькитов не сохранился этот султан. Он лучше, чем кто-либо другой, соответствовал образу капризного восточного деспота. Это был импульсивный и неуправляемый черкесский юнец, совершенно не способный нести бремя государственных забот. Насир Мухаммад взошел на трон в возрасте менее 15 лет; в момент чуда Иоакима султану было около 17. Если описать его характер в нескольких словах, то это будут: гормональный взрыв, абсолютное безрассудство и подростковая жестокость, помноженная на чувство вседозволенности. Например, любимой забавой султана было самолично казнить осужденных преступников — он отрезал языки, четвертовал, кромсал мясо, а рядом стоял палач и инструктировал, как надо делать. Египетский хронист, писавший обо всем этом, не мог сдержать своего негодования поведением султана, абсолютно не соответствовавшим статусу царствующих особ. Как пример изощренной изобретательности Наси-

ра Мухаммада можно привести историю, произошедшую как раз во время упомянутой эпидемии чумы 1498 г. Был пойман некий некрофил, разрывавший чумные могилы и снимавший саваны с покойников, видимо, для дальнейшей перепродажи. Султан приказал содрать ему кожу с лица и головы. Еще живого преступника водрузили на верблюда и провезли по Каиру, осужденный скалился голым черепом, содранная кожа болталась у него на груди. Потом его подвесили на воротах Баб Зувейла и оставили там умирать. Несомненно, такой утонченный садист, каким был Насир Мухаммад, не мог пропустить столь захватывающего зрелища, как испытание патриарха смертным зельем. Доказательства истинности или ложности евангельского речения едва ли его интересовали — султан был совершенно индифферентен к религии, бывало, пропускал пятничные молитвы или приходил на них в исподней рубахе, повергая в шок эмиров[60]. Зато полюбоваться на конвульсии выпившего яд было как раз во вкусе молодого правителя.

Что за интрига предшествовала питию зелья Иоакимом? Едва ли мы узнаем детали. Можно только обратить внимание, что незадолго до всего этого, в месяце Джумада I (январь 1498 г.) по приказу и в личном присутствии султана была разрушена синагога в одном из районов Каира[61]. Источник не сообщает мотивов этого. Можно только гадать, было ли разорение синагоги как-то связано с испытанием Иоакима? Возможно, разрушение еврейского мольбища произошло с подачи христиан, за чем последовал ответный удар иудеев в виде чаши с ядом для патриарха. Или же христиане были ни при чем, но иудеи постарались переключить мусульманскую агрессию на другую общину «неверных»?

Точно так же неясно, какая ситуация могла поставить патриарха в столь безвыходное положение, что ему пришлось испить смертное зелье. Наверное, при желании он нашел бы способы уклониться от испытания. Стало быть, он не захотел этого, будучи убежденным в своей победе. Люди Средневековья, отстаивая свою правоту, довольно часто соглашались на «Божий суд» или даже инициировали его. Известно, что Франциск Ассизский, прибыв ко двору айюбидского султана аль-Камиля с посольством крестоносцев, предлагал доказать сарацинам истинность христианской веры, войдя в костер без вреда для себя. По словам С. Рансимена, столь просвещенный правитель, как аль-Камиль, не мог допустить таких варварских экспериментов в своем присутствии. Другой схожий пример известен из биографии Ибн Таймийи (1263–1328), великого борца за чистоту ислама против суфиев.

---

60 *Ибн Ийас.* С. 602, 612, 631, 634.

61 Там же. С. 630.

Джотто. «Испытание огнем перед султаном».
Фреска капеллы Барди, церковь Санта Кроче (Флоренция), 1330-е гг.

Один из суфийских шейхов, привлеченный им к суду дамасского наместника, тоже предлагал, чтобы его ученики вошли в огонь в доказательство их чудотворных способностей, недоступных начетчикам-улама. Ибн Таймийя согласился на такой эксперимент, но только при условии, чтобы с тел суфиев была бы счищена мазь из лягушачьего жира с апельсиновой кожурой, делавшая их неуязвимыми для пламени[62].

То есть два фактора могли подвигнуть человека к столь рискованным испытаниям — фанатизм или, условно говоря, лягушачий жир. «Повесть о чуде» Иоакима, естественно, педалирует первое из двух, веру патриарха в божественное заступничество. Не исключено, впрочем, что имея неделю срока до испытания, Иоаким принимал какие-нибудь сильные противоядия, легендарный *териак*, высшее достижение восточной медицины. Добавим сюда и исключительное телесное здоровье этого человека, прожившего 116 лет.

Далее, патриарх принимает зелье, и оно, как было сказано, выходит у него из-под ребер. Предположительно, в теле Иоакима мог быть свищ — патологическое образование, канал, ведущий из внутренних полостей организма наружу[63]. Они бывают либо врожденными, либо образуются вслед-

---

[62] *Shallenberg G.* Intoxication and ecstasy: Sufi terminology in the work of Ibn Qayyim al-Gawziya. P. 463 / Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. IV. Eds. U. Vermeulen and J. van Steenbergen. Leuven, 2005.

[63] Эта версия была высказана в частной беседе доц. Т.К. Кораевым после консультаций со специалистами-медиками.

ствие каких-то ранений или воспалительных процессов в организме, сопровождающихся прорывом гноя. Едкое зелье вполне могло пробить такой же проход, скажем, из желудка под ребра или же выйти по уже существовавшему каналу. При этом люди могут годами жить со свищом. С Иоакимом, похоже, было именно так — свищ не заживал, и что-то из него выделялось, коль скоро слуги говорили, что рубаха его была окрашена в этом месте зеленым. Любопытно отметить, что о выходе зелья из-под ребер патриарха независимо друг от друга сообщали синайские старцы и двусоставная редакция «Повести о чуде», но сам Иоаким в беседе с Позняковым постеснялся вдаваться в такие анатомические подробности своего организма.

Потом сосуд из-под яда споласкивают водой и дают отравителю. Насир Мухаммад все-таки полюбовался на действие зелья. То, что еврейскому врачу хватило этой дозы, не вызывает удивления. По преданию, султан Бейбарс умер точно так же, опоив кого-то ядом из собственных рук, а потом по оплошности выпив из той же пиалы.

Повесть завершается счастливым концом: мусульмане начинают бояться и почитать патриарха и отдают египетских христиан в его полную юрисдикцию. Это однозначно поздний вымысел. В реальности тогдашним египетским властям было не до почитания кого-либо, они находились в отчаянном финансовом положении и выбивали деньги из всех, у кого можно. Правление Насира Мухаммада прошло в непрекращающихся путчах и междоусобных побоищах военных группировок. В месяце зу-ль-хиджа (июль-август 1498 г.) каирская Цитадель была осаждена вооруженными мамлюками, требовавшими вознаграждения за участие в подавлении мятежа эмира Акберди прошлой осенью. Окружение султана договорилось с войском о месячной отсрочке выплат и начало судорожно искать, где взять деньги. Побоями и угрозами пыток их вымогали с высших чиновников, кади, торговцев и, конечно, не забыли про иудеев и христиан[64].

Не находят подтверждения и сообщения об особом почете и влиянии Иоакима во властных кругах. В архиве Синайского монастыря сохранились документы января 1505 г. о тяжбе синаитов с александрийским патриархом из-за обладания какой-то недвижимостью в Каире. Султанские власти приняли решение в пользу синайских монахов, а отнюдь не патриарха[65].

В ранних редакциях «Повести» о чуде «царь Гаврила» получил свое воздаяние через 16 лет, когда был повешен османами. Остается еще раз по-

---

[64] *Ибн Ийас.* С. 635–636.

[65] *Ernst H. (ed.)* Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai-Klosters. Wiesbaden. 1960. S. 214–217.

жалеть, что историческая память малограмотного мелькитского общества была столь короткой, что не удержала личность Насира Мухаммада. В этом случае не пришлось бы ждать счастливого конца 16 лет.

Султан был равно ненавистен противоборствующим мамлюкским группировкам. Один из самых авторитетных эмиров Туманбай имел кроме политических еще и личные счеты с Насиром Мухаммадом — однажды во время игры в конное поло эмир увел мяч у молодого государя, и тот в гневе избил его клюшкой. Желая избавиться от опасного военачальника, султан в конце октября того же года отправил его подавлять очередной мятеж в Дельте. Войско Туманбая встало лагерем под Гизой. По случаю праздника *Мауляд ан-Наби* Насир Мухаммад выехал за город и 31 октября случайно оказался вблизи расположения этого отряда практически без охраны, лишь с кучкой приближенных. Туманбай встретил государя с чашей кумыса. Пока он пил, из соседних шатров высыпали полсотни мамлюков в полном вооружении и набросились на султана и его братьев. Всех изрубили в куски, а трупы потом ссыпали в мечети соседней деревни. Голова султана валялась отдельно, среди искромсанных тел убитых[66]. Какую назидательную сцену упустили мелькитские мифотворцы из-за того, что историческая память их общины была столь непродолжительной!

Это позволяет, кстати, приблизительно датировать время рождения легенды о чуде Иоакима. Первые несколько десятилетий она бытовала в устной форме, обрастая сказочными элементами. Реалии мамлюкской эпохи, в частности, имена султанов, были забыты или перепутаны к исходу жизни второго поколения передатчиков легенды. То, как различаются персоналии мусульманских правителей в изложении синайских старцев («турский паша» Александрии) и патриарха Иоакима («царь Гаврило»), свидетельствует, что текст сказания не был зафиксирован в письменном виде, каждый украшал его подробностями в меру своего разумения. Может быть, русские подьячие, общавшиеся с синайскими старцами, и Василий Позняков были первыми, кто записал его.

Трудно однозначно утверждать, как работал неизвестный автор «двусоставной» редакции, появившейся около 1570-х гг. Лежал ли перед ним уже записанный текст «Повести о чуде», который оставалось скомпилировать с коптскими преданиями, или же легенда о питии яда Иоакимом была впервые записана по-арабски именно этим человеком, который сразу вплетал в нее сюжеты и образы коптской агиографии.

---

[66] *Ибн Ийас*. С. 639–640.

Так или иначе, хочется отметить, что восточнохристианская мифология при ближайшем рассмотрении оказывается куда более близкой к реальности, чем то может представиться гиперкритически настроенным ученым. Трудно сказать, был ли патриарх Иоаким чудотворцем, но несомненно, что он был пассионарной личностью, человеком, способным поставить на кон свою жизнь и испить смертное зелье. И поэтому вполне достойным того, чтобы стать героем легенд, которые, в свою очередь, демонстрируют далеко еще не угасшие творческие возможности православных арабов Раннего Нового времени.

REFERENCES

1. Veselovskiy A.N. A Narrative about a Polemic between Jews and Christians / Veselovskiy A.N. Papers on Literature and Folklore. Supplements to Volume XLV of the Papers of the Imperial Academy of Science. [K skazaniyu o prenii zhidov s hristianami / Zametki po literature i narodnoy slovesnocti. Prilozheniya k XLV tomu zapisok Imperatorskoy Akademii nauk]. N. 3. St.-Petersburg, 1883. P. 14–33.
2. The Vitas and Miraculous Visions of Saints Basil the New and Grigentius, the Archbishop of Ethiopia [Vot zhizn' viechnaya: Zitiya i chudesniye videniya Vasiliya Novogo i Grigentiya, arhiepiskopa Efiopskogo]. Moscow, 2010.
3. The Life and Pilgrimage to Jerusalem and Egypt of Vasiliy Yakovlev Gagara from Kazan in 1634–1637 years [Zhitiye i hozdeniye v Ierusalim i Egipet kazantsa Vasiliya Yakovleva Gagari. 1634–1637 gg.]. St.-Petersburg, 1891.
4. The Vita of Saint Theophilos the Myrrh-streamer [Zhitiye prepodobnogo Feofila Mirotochivogo] / Biographies of Saints who lived on Mount Athos [Zhitiya sviatih, prosiyavshih na Sviatoy Gore Afon]. Minsk, 2003. P. 455–462.
5. John Moschus. The Spiritual Meadow [Sinayskiy Paterik ili Lug duhovniy]. Moscow, 2008.
6. Kartashov A.V. Essays on the History of the Russian Church [Otcherki po istorii russkoy tserkvi]. T. 2. Moscow, 1993.
7. K.S. Kekelidze. Biography and Heroic Deeds of Saint John, the Catholikos of Urfa [Zhitiye i podvigi sv. Ioanna, katolikosa Urhayskogo] / Hristianskiy Vostok. St.-Petersburg, 1914. P. 301–348.
8. Mednikov N.A. Palestine from the Arab Conquest to the Crusades according to the Arabic Sources [Palestina ot zavoevaniya eye arabami do krestovih pohodov po arabskim istochnikam]. T. 1. St.-Petersburg, 1897.
9. Sophia A. Moisseeva. The Court Debate with a Jew as a Plot in Arabic Christian Hagiography [S'uzhet pridvornogo disputa s iudeyem v arabo-hristianskoy agiografii] / Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Ser. III, Moscow, 2010, n. 4 (22). P. 32–43.
10. A Description of the Holy Mountain Sinai and its Environs Written in Verses by Paisius Hagiapostolites, Metropolitan of Rodos, between 1577 and 1592 [Paisiya Agiapostolita mitropolita rodskogo opisaniye Sv. Gori Sinayskoy I eya okrestnostey v stihah, napisannoye mezdu 1577 i 1592 gg.]. St.-Petersburg, 1891.
11. Panchenko C.A. The Melkite Protorenaissance [Melkitskiy protorenessans] / Kapterevskiye Chteniya. T. 11. Moscow, 2013. P. 72–87.
12. Panchenko C.A. When and Where the Melkite Renaissance Began? The Life and Works of Yuwakim, Metropolitan of Bethlehem [Kogda i gde nachalsa Melkitskiy renessans? Zhizn' i trudi vifleemskogo mitropolita Ioakima / Panchenko C.A. The

Orthodox Arabs. The Way through Centuries. [Pravoslavniye arabi. Put' cherez veka]. A collection of articles. Moscow, 2013. P. 266–282.
13. Porfiriy Uspenskiy. The Patriarchate of Alexandria. A Collection of Documents, Researches and Data, Dealing with the History of the Patriarchate of Alexandria [Alexandriyskaya patriarhiya. Sbornik materialov, issledovaniy i zapisok, otnosjashhihsja do istorii Alexandriyskoy patriarhii]. vol. I., St.-Petersburg, 1898. P. 15–28.
14. Russia and the Greek World in the XVI-th century [Rossiya i Grecheskiy mir v XVI veke] / Ed. Kashtanov S.M. Moscow, 2004.
15. The Pilgrimage of Merchant Vasiliy Pozniakov to the Holy Sites of the East, 1558–1561 [Hozhdeniye kuptsa Vasiliya Pozniakova po sviatim mestam Vostoka. 1558–1561 g.]. St.-Petersburg, 1887.
16. M. Cohen and S. Somekh. In the Court of Ya'qub ibn Killis: a fragment from the Cairo Genizah / Jewish Quarterly Review, 30 (1990). P. 283–314.
17. Dols Michael W. The Black Death in the Middle East. Princeton, 1977.
18. Eutichii Patriarchae Alexandrini Annales. Pars posterior. Accedunt Annales Yahia Ibn Said Antiochensis / Ed. L. Sheikho. Beryti, Parisiis, 1909.
19. Ernst H. (ed.) Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai-Klosters. Wiesbaden. 1960.
20. History of the Patriarchs of the Egyptian Church (History of the Holy Church). Ed. and transl. by A.S. Atiya, Yassa Abd al-Masih, O.H.E. Burmester. Vol. 2. Part. 2. Cairo, 1948.
21. Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Iyas al-Ḥanafī. Al-Muḫtasar min badā'i al-zuhūr fi waqā'i' al-duhūr. Al-Qāḥira, 1960.
22. Peters P. La passion de S. Michelle Sabaite / Analecta Bollandiana. Bruxelle, 1930. Vol. 48. P. 65–98.
23. Runciman S. The Great Church in Captivity. Cambr. 1968.
24. Shallenberg G. Intoxication and ecstasy: Sufi terminology in the work of Ibn Qayyim al-Gawziya / Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. IV. Eds. U. Vermeulen and J. van Steenbergen. Leuven, 2005. P. 459–474.
25. Stillman N.A. The Non-Muslim Communities: the Jewish Community / The Cambridge History of Egypt. Vol. 1. Cambr., 1998. P. 198–210.
26. Swanson M. The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641–1517). Cairo–N.Y., 2010.
27. Χρυσόστομος (Καλαίτζής). Ο Αγιος Νηφων ως Οικουμενικος Πατριάρχης / Ο Αγιος Νηφων Πατριάρχης Κωηςταητιηογπολεως 1508–2008. Αγιοη Ορος, 2008.

Ключевые слова:
Ближневосточное христианство, антииудейская полемика, александрийский патриарх Иоаким, Мамлюкский султанат.

Konstantin A. Panchenko

A CUP OF POISON TO DRAIN: PATRIARCH JOACHIM OF ALEXANDRIA (1448–1567) BETWEEN MYTH AND HISTORY

During and after his lifetime Joachim I, Greek Patriarch of Alexandria (born 1448–1567, patriarch since 1486/7), has been cherished as a Wonderworker. The most famous legend dedicated to him depicts the Patriarch who drains the cup of poison under Mamluk Sultan's order as validation for the Christian Faith and stays safe. Amazing is that this mythical legend was formed during the Patriarch's lifetime, more then that, Russian legate Vasily Pozniakov in 1560 recorded that story from Joahim's own words.

The article attempts to analyse the miracles signed to the Patriarch of Alexandria through Russian, Arab Christian and Greek sources, and to sort out of topoi and circulating literature plots real life events, upon which the legend could be based .

The spotlight falls upon the Middle East Christians' anti-Jewish discourse, the plot of a dispute at a royal court and a trial for a righteous Christian, who did miracles to verify his faith. The legend about a mountain that moved in response to Patriarch Joachim's preyer, origins from the 10th century Copt folklore and is no doubt a Myth. Though the legend about the poison to be drained, which definitely has multiple duplicates in the Middle East Christian literature [epic of John's of Edessa miracles (9th century AD), in particular], contains the whole range of unique facts and data new to the hagiographic tradition and probably related to the real circumstances of Joachim's trial. Likewise, the Life of Theophilos the Myrrh-streamer (died in 1548), the ascetic from Mount Athos, confirms the story of Joachim's miracle, irrespectively of the Arab-Christian sources. Comparison of the Life of Theophilius and the Arab-Moslem chronicles of Ibn Iyas (late 15th — early 16th century) allows the estimation that Joachim was tried with poison in the period between April and June 1498. The article attempts to reconstruct the historical context of this event. Carefully examined are the genesis of the Joachim's Miracles Legend and the circumstances of it's written records.

Панченко Константин Александрович

доктор исторических наук, доцент кафедры Истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова

В.Г. Ченцова

МОНАХИ ИЗ ЗОГРАФА В КИЕВЕ И МОСКВЕ В 20—30-е ГГ. XVII В.

1. Мелетий из Зографа и основание типографии в Валахии

Зографский монастырь, один из самых древних на Афоне, начал пользоваться особым покровительством румынских правителей после того, как молдавский господарь Стефан Великий в начале XVI в. восстановил его и сделал туда значительные вклады[1]. Связи обители с Валахией, где мона-

---

[1] *Năsturel P.Ş.* Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654. Rome, 1986. P.177—202; *Турилов А.А., Чешмеджиев Д., Масиел Санчес Л. К.* Зограф // Православная энциклопедия. 2009. Т. 20. С. 301—313. *Moldoveanu I.* Ştefan cel Mare, protector al Muntelui Athos // Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine. Sfânta Mănăstire Putna, 2004. P. 157—178; *Marinescu F., Mertzimekis N.A.* Ştefan cel Mare şi Mănăstirea Zografu de la Muntele Athos // Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine. Sfânta Mănăstire Putna, 2004. P. 179—186; *Mischevca V., Marinescu F., Mertzimekis N.A.* Ştefan cel Mare — protector al mănăstirilor athonite // Analele Asociaţiei Naţionale a Tinerilor Istorici din Moldova — Anuar Istoric. Chişinău, 2005. Vol. 6. P. 69—81; *Мискевка Вл.* Помощь молдавского господаря Стефана Великого Зографскому Афонскому монастырю // Афон и славянский мир. Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Киев, 21—23 мая 2015 г. Святая Гора Афон, 2016. Сб. 3. С. 194—213; *Pavlikianov C.* The Mediaeval Greek and Bulgarian documents of the Athonite monastery of Zographou. Critical edition and commentary of the texts (Университетска библиотека, № 512). Sofia, 2014. P. 35—58.

шеская община владела несколькими подворьями[2], имели один особенно важный аспект: в XVII столетии зографский монах Мелетий возобновил в румынских землях печатание книг на церковнославянском языке[3]. Первая славянская книга, «Молитвеник», вышла в новооснованной типографии в Кымпулунге (Долгом Поле) в 1635 г.[4] В предисловии к ней сказано, что к валашскому господарю Матвею Басарабу (1632–1654) приехал иеромонах Мелетий Македонский, вернувшийся из «Российских стран» и сообщивший, что там он увидел «дело типографско» и научился ему. Господарь отправил его вместе с сотоварищем, неким Нектарием Пелагонским (видимо, соотечественником Мелетия, так как Пелагония находится в Северной Греции, в области исторической Македонии), а также со своим «отроком» Стефаном «Бръзоходцем» «по печатню в Малую Россию» к киевскому митрополиту Петру Могиле (1632–1647)[5]. Киевского владыку просили прислать в Валахию типографские инструменты и шрифты, а также опытного типографа. В ответ на эту просьбу из Киева приехал Тимофей Вербицкий с артелью, начавшей работать в Кымпулунге, а затем, с 1637 г., в Успенском монастыре Говора, где Мелетий стал игуменом[6]. С помощью Тимофея Вербицко-

---

2 *Melchisedec, episcopul Romanului*. Notiţe istorice şi archeologice adunate de la 48 monastiri şi biserici antice din Moldova. Bucureşti, 1885. P. 136–140; *Iorga N.* Le Mont Athos et les Pays Roumains // Académie Roumaine. Bulletin de la section historique. 1914. 2e Année (N 1). P. 197; *Năsturel P.Ş.* Le Mont Athos et les Roumains. P. 200–201.

3 *Iorga N.* Istoria Bisericii Româneşti şi a vieţii religioase a Românilor. Bucureşti, 2012. Vol. I. P. 356–359, 371–372; *Cândea V.* L'Humanisme d'Udriște Năsturel et l'agonie des lettres slavonnes en Valachie // Revue des études sud-est européennes. 1963. Vol. VI (2). P. 239–287; *Stoicescu N.* Matei Basarab. Bucureşti, 1988. P. 85–91.

4 *Bianu I., Hodoş N.* Bibliografia românească veche. 1508–1830. T. 1: 1508–1716. Bucureşti, 1903. N 35. P. 103–104.

5 *Simonescu D., Bogdan D.P.* Inceputurile culturale ale domniei lui Matei Basarab // Biserica ortodoxă română. 1938. An. 56. P. 871–872: «Показа нам мужа пришелца преподобна священоинока именем Мелетия Македонска, пришедша от Російских стран и глаголюща нам: увидех дело типографско и, испытно приемъши весть о цене, приидох възвестити, аще угодно вам будет. Тогда мы абие, съвещавшеся с неким дружиною его мужем, иеромонахом, Нектарий Пелагонский зовемым, и с ним въкупе отрока нашего верна, Стефана Бръзоходца нарицаема, по печатню в Малую Россию послахом, имуще с собою при типографной плъной цене и писания убо особная от самаго лица нашего, и общая от вещи общая, до настоящаго митрополита Киевскаго, священнейшаго Петра Могилы, и до судиа же и прочиих стареишинствующых главнеишему граду оному, образ имущия молитвънеишии... Печатъню глаголю цело съвръшенну пятовидных писмен, такожде и искусна типографа с нею въкупе, Тимофеа именем, с прочиими, им же место на се отлученно показахом, Длъгое поле нарицаемыи град, и повелехом тамо жити и градскою данию питатижеся, и одеяти, и имзъдитися, и въ прочее изнурение хитростное употребляти».

6 *Ionescu Gh.* Mănăstirea Govora şi egumenia lui Meletie Macedoneanul // Buletinul monumentelor istorice. 1971. Anul XL. N II. P. 20–32; *Stoicescu N.* Matei Basarab. P. 90.

го в Говоре было подготовлено два издания Псалтири (1637–1638 г.)[7], а в 1640 г. здесь вышла первая румынская книга — «Номоканон» или «Правила» («Pravila de la Govora»)[8]. Из Говоры типографы перебрались в монастырь Дялу (Dealu), где продолжали работать до 1652 г.

Несмотря на столь значительную роль Мелетия в истории книгопечатания в румынских землях, о его биографии сохранилось совсем немного сведений. В изданной в Говоре в 1637 г. Псалтири Мелетий поясняет, что интерес к типографскому делу у него появился еще в Зографе, когда он только стал монахом: «Понеже желанием въжделех на сие хоудожно дело типографское, егда приах мнишеский образ в Святой Горе Афонской, в великой болгарской лавре монастира Зоуграф зовемаго»[9]. Предисловие к «Требнику» свидетельствует о том, что поездка Мелетия к Петру Могиле в Киев по поручению Матвея Басараба была не первой, поскольку уже до этого он побывал в «Российских странах» и имел представление о книгоиздательском деле благодаря знакомству с существовавшими там типографиями.

Таким образом, о Мелетии из Македонии было известно лишь то, что он, став зографским монахом и, очевидно, зная славянский язык, до того, как предложил свои услуги типографа валашскому господарю, провел какое-то время в «Российских странах», где получил навыки мастера книгопечатного дела. При этом обе его поездки в Киев были осуществлены до 1635 г., когда в Кымпулунге вышла в свет первая печатная книга. Изучение документов архива Посольского приказа собрания Российского государственного архива древних актов, относящихся к приездам в Русское государство монахов из Зографского монастыря в первой половине XVII в., позволило выявить целый ряд свидетельств о присутствии представителей братии этой обители в Киеве и Москве, а также любопытные сведения о некоем Мелетии, оказавшемся на русской границе в 1624 г.

---

7 *Bianu I. Hodoş N.* Bibliografia românească veche. T. 1. N 36–37. P. 104–107. См.: *Iorga N., Balş G.* Histoire de l'art roumain ancien. Paris, 1922. P. 182; *Stoicescu N.* Matei Basarab. Bucureşti, 1988. P. 86; *Ісаєвич Я.Д.* Українське книговидання. Витоки, розвиток, проблеми. Львів, 2002. С. 178–179. Один из посетивших тогда Валахию католических миссионеров сообщал, что господарь Матвей Басараб был намерен «заменить все богослужебные книги», причем не только в своем государстве, но и во всей православной церкви. См.: *Năsturel P.Ş.* Le Mont Athos et les Roumains. P. 179, not. 9.

8 *Bianu I. Hodoş N.* Bibliografia românească veche. T. 1. N 39. P. 108–114. См.: *Cronţ Gh.* Pravila de la Govora din 1640 // Studii. 1961. Vol. 14 (5). P. 1211–1226; *Resceanu Ş.* Pravila de la Govora // Analele Universităţii din Craiova. Seria Istorie. 2005. An. X. N 10: Epoca lui Matei Basarab. P. 153–159.

9 Ibid. T. 1. P. 105.

Окружное письмо архимандрита монастыря Зограф Неофита с братией о сборе иеродиаконом Стефаном милостыни. *РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 33. Л. 1*

2. Приезд в Москву луцкого епископа Исаакия Борисковича и монахов Зографского монастыря

В августе 1624 г. русская приграничная администрация сообщила в Москву о появлении в Путивле архимандрита Амфилохия с келарем Гервасием и племянником, приехавшими из Зографа ради милостыни. Одновременно с ними

на границе оказался Луцкий и Острожский епископ Исаакий Борискович[10] «да Печерского монастыря книжной печатной мастер старец Памво протосингел». «Старец Памво», «чорной священник Павлин», протосинкелл и «печатной мастер» — знаменитый Памва Берында, работавший во Львове и Киеве «архитипограф церкви Роской»[11]. Во время представления царю вместе с мощами и иными дарами владыка Исаакий и Памва Берында передали книги: луцкий епископ — «книга греческая, житие святых отец» (отождествить ее пока не удалось), а типограф преподнес «Беседы апостольские, Деянье святых апостол» — только что напечатанные в типографии Киево-Печерского монастыря «Беседы Иоанна Златоуста на Деяния святых апостолов» (Киев, 24.III.1624)[12].

Как и Памва Берында, Исаакий Борискович принимал деятельное участие в развитии книгопечатания. Будучи киево-печерским постриженником, Исаакий Борискович отправился на Восток и в течение семи лет был синкеллом при александрийском патриархе Мелетии I Пигасе (1590–1601) до самой кончины предстоятеля александрийской церкви[13]. Этот патриарх энергично боролся с униатством и, видя особую опасность его распространения в Речи Посполитой из-за Брестской унии, написал целый ряд посланий ревнителям православия в землях Польско-Литовского государства, в том числе князю Константину Острожскому[14]. Позже его бывший синкелл оказывается в основанном князем Острожским Дерманском Троицком монастыре, став там игуменом и занимаясь книгоиздательской деятельностью в монастырской типографии[15].

---

10 Исаакий Борискович был епископом Луцким и Острожским в 1621–1633 гг., епископом Перемышльским в 1633–1636 г.: *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 6. Период самостоятельности Русской Церкви (1589–1881). С. 432–434, 622; *Флоря Б.Н., Пидгайко В.Г.* Исаакий (Борискович) // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 27. С. 32–35.

11 *Макарий (Булгаков).* История Русской Церкви. Кн. 6. С. 467–468, 625.

12 РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 10 (31 августа 1624 г.). Л. 60; Ф. 124. Оп. 1. 1624 г. № 2; Архив Юго-Западной России. Киев, 1883. Ч. 1. Т. 6. С. 542–543. См.: *Огієнко И.* Історія українського друкарства. Т.1. Історично-бібліографичний огляд українського друкарства XV–XVIII вв. Львів, 1925 (Збірник фільольогічної секції наукового товариства імени Шевченка. Т. 19–21). С. 250–257; *Запаско Я.П., Ісаєвич Я.Д.* Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків, виданих на Україні. Кн. 1 (1574–1700). Київ, 1981. С. 42. № 139.

13 *Кулиш П.А.* Материалы для истории воссоединения Руси. М., 1877. Т. 1 (1578–1630). С. 133; *Мицько І. З.* Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636). Київ, 1990. С. 84; *Флоря Б.Н., Пидгайко В.Г.* Исаакий (Борискович). С. 32.

14 *Podskalsky G.* Ἡ ἑλληνική θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας. 1453–1821. Ἡ Ὀρθοδοξία στὴ σφαῖρα ἐπιρροῆς τῶν δυτικῶν δογμάτων μετὰ τὴ Μεταρρύθμιση. Ἀθήνα, 2005. Σ. 179–188.

15 *Мицько І.З.* Острозька слов'яно-греко-латинська академія. С. 37; *Флоря Б.Н., Пидгайко В.Г.* Исаакий (Борискович). С. 33.

Письмо царю Михаилу Федоровичу дикея монастыря Дионисиат Макария с братией. *РГАДА. Ф. 52. Оп. 4. № 22. Л. 1.*

На Афоне будущий луцкий епископ Исаакий начал бывать, видимо, будучи синкеллом Мелетия Пигаса, так что когда в Москве его попросили подтвердить, что приехавшие с ним зографиты действительно являются афонскими монахами, то он с готовностью сделал это, отметив: «...И до грамот де он их до монастырьских знает и про них ведает, что они прямо архимарит и келарь Георгиевского Зуграфского монастыря святые Афонские Горы. А келаря де он, старца Гервасья, знает в том Зуграфском монастыре больши тритцати лет, а знает его, потому что он, епископ Исакий,

до епископъства бывал в Афонской горе да и в том Зугравском монастыре и не одинова, и его де, келаря, старца Гервасья, видал и знал в том Зугравском монастыре, да и все де он монастыри и пустыни в Афонской горе да и старых старцов всех знает»[16]. Хорошее знакомство Исаакия именно с зографитами было не случайным, ведь братия этого славянского монастыря в начале XVII столетия поддерживала постоянный контакт с духовенством Киевской митрополии: тогда же в Зографе подвизался и знаменитый иеромонах Иоанн Вишенский — автор антиуниатских сочинений, живший на Афоне, предположительно, с 1596 г. до 20-х гг. XVII в. (с перерывами)[17]. Надо также отметить, что в 1596 г. к Иоанну Вишенскому с письмом о защите православия обращался и патриарх Мелетий Пигас[18]. Таким образом, между Александрийской и Киевской кафедрами и Зографским монастырем во времена Мелетия Пигаса установились тесные связи.

Епископом в Луцк Исаакий был поставлен Феофаном Иерусалимским в 1621 г. во время пребывания патриарха в Киеве[19]. Его рукоположение произошло тогда же, когда Памва Берында, позже оказавшийся вместе с Исаакием в Москве, по воле патриарха Феофана стал протосинкеллом иерусалимского престола[20]. Однако перипетии борьбы с унией вынудили луцкого

---

16 РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 9 (30 августа 1624 г.). Л. 22–23.

17 *Еремин И.П.* Иван Вишенский и его общественно-литературная деятельность // Иван Вишенский. Сочинения / Подг. текста, статья и коммент. И.П. Еремина. М.; Л., 1955. С. 228–229; *Неменский О.Б., Пидгайко В.Г., Э.П.Р.* Иоанн (Вишенский, Вышенский) // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 23. С. 388–389, 391. О связях православных Киевской митрополии с Зографским монастырем см.: *Мердзимекис Н.* Связи Афонского монастыря Зографу с царской Россией // Россия — Афон: тысячелетие духовного единства. Материалы Международной науч.-богосл. конференции. Москва, 1–4 октября 2006 г. М., 2008. С. 250–255; *Μερτζιμέκης Ν.Α.* Περί των σχέσεων της Αθωνικής μονής Ζωγράφου μετά της Ρωσίας των τσάρων (16ος–19ος αι.) // «България, земя на блажени...» In memoriam professoris Iordani Andreevi. Международна конференция в памет на Проф. д.и.н. Йордан Андреев, Велико Търново, 29–30 октомври 2009. Велико Търново, 2009. С. 541–560; *Шумило С. В.* Влияние Святой Горы Афон на духовную, культурную и политическую жизнь Украины XVII века // Афон и славянский мир. Материалы Международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Белград, 16–18 мая 2013 г. Святая Гора Афон, 2014. Сб. 1. С. 113–130; *Он же.* Афонский скит «Черный Выр» и попытки воссоздания Нового Русика в XVIII веке на Святой Горе // Афон и славянский мир. Материалы Международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Киев, 21–23 мая 2015 г. Святая Гора Афон, 2016. Сб. 3. С. 215–217.

18 *Неменский О.Б., Пидгайко В.Г., Э.П.Р.* Иоанн (Вишенский, Вышенский). С. 389; *Мицько І. З.* Острозька слов'яно-греко-латинська академія. С. 85–86.

19 *Макарий (Булгаков).* История Русской Церкви. Кн. 6. С. 194, 201, 402, 622. Копия ставленной грамоты от 30 января 1621 г. была переписана в Посольском приказе: РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 10 (31 августа 1624 г.). Л. 35–40.

20 См.: РГАДА. Ф. 124. Оп. 1. 1624 г. Д. 2 (11 сентября 1624 г.). Л. 18–23.

Письмо патриарха Паисия Иерусалимского М. Ю. Волошенинову.
РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 240. Л. 1

епископа оставить епархию и избрать своим местопребыванием Киев, где он продолжал принимать активное участие в книгоиздательской деятельности: не случайно в Москву он приехал вместе с «архитипографом» Берындой.

В то время, когда Исаакий отправился в русскую столицу, в Речи Посполитой обострились отношения между православными и униатами, а Войско Запорожское и часть традиционно поддерживавших православие магнатов оказались на грани гражданской войны со сторонниками королевской власти и Брестской церковной унии, результаты которой были аннулированы осуществленным в 1620–1621 гг. патриархом Феофаном Иерусалимским поставлением новых православных архиереев на кафедры Киевской митрополии. Усиление противостояния в Речи Посполитой в 1620-е гг. привело как к вооруженным выступлениям (восстание Тараса Федоровича в 1630 г.), так и к многочисленным обращениям православного духовенства в Москву за поддержкой. Через духовных лиц московскому двору делались и предложения о переходе в подданство Русского государства от представителей православной казацкой элиты, просящих прощение за «вины их и преступленье, дерзнутое ими против его государева благоче-

стиваго царствия»[21] — т. е. за действия в то время, когда православную и католическую шляхту Речи Посполитой объединял союз, способствовавший победам Польско-Литовского государства в успешных походах на Москву и даже атакам на могущественную Османскую Порту[22]. Исаакий Борискович должен был передать просьбу о помощи православным Киевской митрополии, заверяя русский двор в их желании быть «под государевою рукою»[23].

В отличие от епископа Исаакия Борисковича, архимандрит Амфилохий из Зографа, выехавший, если верить его словам, еще в марте 1624 г. со Святой Горы, оказался на русской границе в надежде на получение царской милостыни[24]. Приехавшая группа монахов-зографитов, впрочем, недосчиталась одного из спутников. Это был некий «чорной старец Мелентей», который «розболелся» дорогой и остался в киевском Печерском монастыре, «а как де он обможетца, и он де хотел за ними ж быть вскоре в Путивль»[25]. Не успели зографские монахи отправиться далее, получив разрешение на проезд до Москвы, как в Путивле появился и Мелетий, сообщив о себе несколько иные сведения: «А в роспросе скозал, что он, старец Мелентей, ис того монастыря Изуграфа послан от игумена и ото всей братьи по розным государством крестьянские веры просить милостыни. А послан де был он по государством с попом Еуфимьем в прошлом, во 132-м году, в Дмитреев день Селунского [1623 г. — *В.Ч.*], и тот де товарищ ево, поп Еуфимей, в Угорской земли [видимо, в Трансильвании. — *В.Ч.*] в прошлом, во 132-м году, в Филипов пост преставись, а не с ними де, государь, архиморитом Онфилофеем, он, старец Мелентей, ис тово монастыря послон. И прислал, государь, к нам, холопем твоим, тово З[у]графа монастыря игуменской и всей братьи отпускной свой лист, а другой лист митропалита Киевского Иева Борецкого, как писал об нем ис Киева в Запороги х козаком о милостыни ж, третей лист гетманской, как он из Зопорог отпущон, а в Зопороги де, государь, он, старец Мелентей, ис Киева отпущон был в прошлом, 132-м, году июня в 18 день, и с тое де, государь, поры был в Зопорогах октебря по 1 день нынешнего, 133-го, году»[26].

---

21 РГАДА. Ф. 124. Оп. 1. 1625 г. Д. 1 (февраль 1625 г.). Л. 1–2.

22 *Флоря Б.Н.* Киевская митрополия, Россия и казацкое восстание 1625 года // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7. С. 143–151; *Он же.* Новые данные о начале контактов Киевского митрополита Иова (Борецкого) с Россией // Вестник церковной истории. 2011. № 1/2 (21/22). С. 225–232.

23 *Hrushevsky M.* History of Ukraine-Rus'. Vol. 7: The Cossack Age to 1625. Edmonton; Toronto, 1999. P. 408–410; *Флоря Б.Н.* Киевская митрополия, Россия и казацкое восстание. С. 143–144.

24 РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. 1624 г. Д. 9 (30 августа 1624 г.). Л. 2.

25 Там же. Л. 2, 8, 13.

26 Там же. Л. 8–9, ср. л. 13.

Письмо царю Михаилу Федоровичу дикея Аввакума с братией монастыря Св. Павла.
РГАДА. Ф. 52. Оп. 4. № 18. Л. 1. Верхняя часть листа

Прибыв на границу, однако, Мелетий довольно неожиданно для всех попросился не в Москву, догонять своих собратьев-зографитов, а назад, за рубеж. Московские власти, удивленные различиями в сообщенных Мелетием и Амфилохием сведениях, предприняли специальное разбирательство. В частности, их заинтересовало, кто же все-таки является монастырским игуменом в Зографе — Дамаскин, как сообщил Мелетий, или Амфилохий, сам представившийся архимандритом, — а также почему Мелетий сразу же пожелал выехать из пределов Русского государства («нет ли в нем какие плутни, что, приехав, да тотчас и назад проситца»)[27].

В процессе расследования зографские монахи, которые оказались вынуждены доказывать свою истинную принадлежность к афонской братии, не только сообщили разнообразные сведения о монастыре и поставлении там архимандритов, но и показали имевшиеся у них с собой подлинные жалованные грамоты румынских господарей, скопированные в Посольском приказе[28]. Две из предъявленных грамот были даны зографитам господарем Стефаном Великим (1429—1504) в Сучаве 10 мая 1466 г. («хрисовул», подтверждающий ежегодное пожалование 100 «дукатов угорских» в год и

[27] Там же. Л. 12—14.

[28] Там же. Л. 20: «Да подали архимарит и келарь три грамоты, писаны на харатьях за печатьми, а сказали, что те грамоты жаловальные Волошские земли государей, а даваны они к ним в монастырь».

определяющий порядок молитв о ктиторах)[29] и 13 сентября 1470 г. (об основании и содержании монастырской больницы)[30]. В третьей же грамоте, которая была получена обителью в 1568 г. от господаря Богдана Лэпушняну (1568–1572), говорилось о выкупе конфискованного османской администрацией и возвращении монастырю метоха на Струме[31].

Появившиеся в деле о приезде зографитов в Москву дословные полные списки документов — любопытное свидетельство бытования сохранившихся до настоящего времени подлинников этих актов в XVII в.: отправляясь за сбором милостыни, монахи брали их с собой, поскольку они позволяли им подтвердить свою принадлежность к монастырской братии и права на получение милостыни от преемников воеводы[32].

3. Приключения Мелетия из Зографа в «Российских странах»

Запоздавший с приездом Мелетий, как оказалось, был весьма предприимчивым монахом. Монахи-зографиты и владыка Исаакий Борискович смогли поведать о нем московским властям весьма примечательную историю. Судя по их рассказам, Мелетий, приехав в Киев еще до появления там архимандрита Амфилохия, сразу же пошел к епископу Исаакию, которому сообщил, что вместе со спутником «попом Еуфимеем» он подвергся нападению от неких «воровских людей». Это нападение закончилось тем, что сотоварищ Мелетия был убит, а грамоты от монастыря, полученные для сбора милостыни, а также все собранные средства оказались похищены нападавшими. Исаакий Борискович, хорошо знавший Зограф и его братию,

---

29 РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 9 (30 августа 1624 г.). Л. 25–30. См.: *Bogdan D.P.* Quelques témoignages des liens roumano-grecs sous le règne d'Étienne le Grand, prince de Moldavie // Bulletin de l'Association internationale d'études du Sud-Est européen. 1967. T. V. 1–2. P. 121; *Năsturel P.Ş.* Le Mont Athos et les Roumains. P. 183–185. Изд.: Documenta Romaniae Historica. A. Moldova. Bucarest, 1976. T. 2. P. 191–192. N 135; *Bodogae T.* Ajutoarele româneşti la mânăstirile din Sfântul Munte Athos. Sibiu, 1940 (Seria didactice, N 11). P. 215–216.

30 РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 9 (30 августа 1624 г.). Л. 31–32. Изд.: Documenta Romaniae Historica. A. Moldova. Bucarest, 1969–1985. T. 2. P. 261. N 176 (pl. 59, p. 612); *Iorga N.* Le Monte Athos. P. 172; *Bodogae T.* Ajutoarele româneşti. P. 216. См.: *Năsturel P.Ş.* Le Mont Athos et les Roumains. P. 186.

31 РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 9 (30 августа 1624 г.). Л. 33–37. См.: *Bogdan D.P.* Despre daniile româneşti la Athos // Arhiva românească. 1941. T. 6. P. 12; *Bodogae T.* Ajutoarele româneşti. P. 219; *Năsturel P.Ş.* Le Mont Athos et les Roumains. P. 195–196.

32 РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 9 (30 августа 1624 г.). Л. 16: «...да и иные де их Зугравского монастыря старые жаловальные грамоты Волошские земли государей для свидетельства им Зуграфского монастыря братья дали, и ныне де те грамоты у них с собою на Москве».

Оттиск печати монастыря Зограф.
РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 33. Л. 1 (фрагмент)

поверил монаху, «роспрося его подлинно» про афонские монастыри, и вместе с киевским митрополитом Иовом Борецким дал «Мелентию Колугерю Святое Горы монастыря Зографа святого великого мученика Георгия» грамоту для продолжения сбора пожертвований[33].

Лишь после приезда Амфилохия с Гервасием обнаружилось, что Мелетий из монастыря сбежал по своей воле и «у них в Киеве утаился». Более того, луцкий владыка выяснил, что, не имея благословения от монастырских властей на отъезд, Мелетий проявил большую предприимчивость, чтобы обзавестись заверенными печатью монастырскими грамотами: «И опосле де того ездил он, епископ Исакий, на Волынь в епископью свою и был в городе в Хмельнике, и ему де города Хмельника его, Исакиевы, епископьи попы сказали, что перед его, епископлим, приездом поиман у них был в Хмельнике воровской приезжей старец, Мелентьем зовут, делал де у них в Хмельнике воровскую Зугравского монастыря печать. И оне де, его в том воровстве приметя, поимали, и он де у них убежал, а после де того он старца Мелентья нигде не видал и ни у кого про него не слыхал»[34].

Казалось бы, подобное поведение монаха должно было вызвать в отношении к нему весьма суровые меры. Однако судя по всему, изготовление поддельной монастырской печати и обман со сбором милостыни не были сочтены слишком серьезными прегрешениями. Амфилохий и келарь Гервасий признали в Мелетии постриженника Зографа и даже «подначального ученика» Гервасия, с готовностью согласившись взять повинившегося им Мелетия с собой в Москву.

---

[33] Там же. Л. 62–63.

[34] Там же. Л. 46–47.

4. Зографиты в Киеве и в Москве

Казалось бы, если принадлежность к зографской братии Мелетия и его поведение могли вызвать какие-то подозрения или нареканиия, то в отношении архимандрита Амфилохия никто не мог выразить никаких сомнений, ведь у него в руках были даже подлинные жалованные грамоты румынских господарей, доказывавшие его принадлежность к братии афонского монастыря. Однако всего два года спустя обвинения в самозванстве настигли и его! По-видимому, весьма осведомленный зографский архимандрит Неофит (ранее он был архидьяконом у иерусалимского патриарха Феофана и даже посетил вместе с ним русскую столицу[35]), оказавшись в Путивле в 1627 г., рассказал следующую историю: «В прошлом де, государь, во 133-м [1624–1625 гг. — *В.Ч.*] году приезжал к тебе, государю, бити челом о милостыни, сказывался из Афонские горы Изуграфского монастыря архиморит Амфилофей, и ему твое государево жалованья, милостина, на монастырь дана. И тот де архиморит Амфилофей бил челом тебе государю ложно, потому что в Афонской де горе, в их Зуграфском монастыре, он в те поры не жил, а жил де он в тое пору и ныне живет в Мутьянской земли, а пожил де он, архиморит Амфилофей, в Афонской горе з год и тому де ныне лет з десять, а что де, государь, в нынешнем во 135-м [1626–1627 гг. — *В.Ч.*] году приезжал к тебе ж, государю, бити челом о милостыни, что скозавались ото всей Офонской горы с собору пять старцов, да из их, будто, Изуграфского монастыря келарь старец Гервасей да подкеларник старец Дорофей, и те де старцы приезжали к тебе, государю, бити челом о милостыни ложна, потому что преж того жили оне в Афонской горе в Зуграфском монастыре, а ныне де оне, старец Гервасей да Дорофей, живут в Сербъской земли и поехали де они с твоим государевым жалованьем, с милостынею, в Сербъскую землю»[36].

Обвинения были вызваны тем, что из-за недавних приездов архимандрита Амфилохия и келаря Гервасия (который побывал в Москве дважды, в 1624 г. и в августе 1626 г.)[37], получивших царскую милостыню, недовольно-

---

[35] Там же. Д. 18 (19 мая 1627 г.). Л. 5, 13, 24, 26. Примечательно, что у Неофита были спутники, которые, как некогда Мелетий, также из-за болезни (или под предлогом болезни) остались в Киеве, где, видимо, зографиты легко находили себе кров: Там же. Л. 1, 16.

[36] Там же. Л. 27.

[37] Келарь Гервасий приезжал в 1626 г. с другими посланцами афонских монастырей и епископом Ардамериу и Галатисты Макарием, который привез письма от молдавского митрополита Анастасия Крымки, Унгровлахийского митрополита Луки (известного каллиграфа Луки, епископа Бозеу), а также от вселенского патриарха Кирилла Лукариса и киевского митрополита Иова Борецкого: РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 22 (11 августа 1626 г.). Л. 3–8, 12–13, 18–23, 71–73.

Оттиск печати монастыря Зограф.
Письмо царю Михаилу Федоровичу от монастырей Афонской горы.
РГАДА. Ф. 52. Оп. 4. № 10. 1626 г. Л. 1 (фрагмент)

му Неофиту не только ничего не дали, но даже не пропустили в Москву. Эта история, позволяющая предполагать, что на самом деле Амфилохий и приехавшие с ним зографиты жили в румынских землях в монастырских метохах, примечательна, поскольку объясняет, откуда у архимандрита на руках были жалованные грамоты молдавских господарей. Вряд ли такие ценные документы отвозили на Афон, а затем снова привозили в румынские монастырские метохи. Скорее всего, эти грамоты оставались тут же, на подворьях, для того, чтобы их можно было предъявить в случае надобности.

От имени того же архимандрита Неофита из Зографа, который попытался подорвать доверие русского двора к Амфилохию и Гервасию, написано не имеющее даты окружное письмо ко всем христианам о сборе милостыни «на монастырское строение» неким иеродиаконом Стефаном[38]. Той же рукой, которой написана окружная грамота и подпись на ней Неофита, были подписаны датированные 1631 г. письма царю Михаилу Федоровичу и патриарху Филарету от дикея монастыря Дионисиат Макария[39], а позже, в 1649 г., тем же писцом в Путивле был написан и греческий текст письма патриарха Паисия Иерусалимского возглавлявшему московский Посольский приказ М.Ю. Волошенинову[40].

---

38 Там же. Оп. 2. № 33. Фотовоспроизведение с неверной датой: Русь и Афон. К 1000-летию присутствия русского монашества на Святой горе. Каталог. М., 2016. № 97. С. 130–131. Русский перевод письма: РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 2 (13 сентября 1636 г., по описи 1637 г.). Л. 10–11.

39 РГАДА. Ф. 52. Оп. 4. № 22–23. Фотовоспроизведение письма № 23: Русь и Афон. № 108. С. 124–125, 203.

40 РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 240.

Не исключено, что писец, руке которого принадлежит греческий текст окружной грамоты с подписью Неофита и подписи дикея Макария, писал также и церковнославянские тексты писем. Так, той же рукой, которой написаны церковнославянские послания с греческими подписями Макария из Дионисиата, написаны еще два сохранившихся в архиве приказа письма: послание от сообщества святогорских монастырей 1626 г., заверенное 21 оттиском печатей и подписями прота Дионисия (начертанной той же рукой, что и текст письма) и, по-гречески, епископа Иериссу Германа[41]; а также письмо от братии афонского монастыря Святого Павла царю Михаилу Федоровичу декабря 1627 г.[42] Греческая надпись у перекладин креста перед началом текста всех четырех писем на церковнославянском языке — Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς νϊκᾷ (sic) — явно начертана той же рукой, которой принадлежит текст греческой окружной грамоты из Зографа.

Иеродиакон Стефан, который упоминается в тексте окружной грамоты и от которого она, очевидно, попала в Посольский приказ, приехал в Путивль в 1636 г.[43] Неожиданно он обвинил своего спутника, некоего киевского монаха Никифора, в том, что тот на русской границе попытался представляться тем самым архимандритом Неофитом, от имени которого сам он вез письмо[44]. Никифор подтвердил, что назвался именем зографского игумена, но подговорил его на это сам же Стефан. Более того якобы, Стефан был ранее изгнан из Зографского монастыря и при этом то ли подделал, то ли украл печать своей обители[45]. Стефан, в свою очередь, пожаловался на то,

---

41 Там же. Оп. 4. № 10.

42 Там же. Оп. 4. № 18 (19 декабря 1627 г.). Л. 1.

43 Там же. Оп. 1. 1637 г. Д. 2. Л. 1–3.

44 Там же. Оп. 1. Д. 2 (13 сентября 1636 г., по описи 1637 г.). Л. 2: «приехал с ним вместе старец, сказался бутто он святые Офонские горы Зуграфского монастыря игумен Неофит. И тот де товарыщ ево тем игуменским имянем и тем Зуграфским монастырем влыгаетца, и тот де товарыщ ево, что сказываетца игуменом, и он де не игумен, чорной поп литовской ис киевского Никольского монастыря, а зовут де ево Никифором, а не Неофитом».

45 Там же. Л. 2–3: «И тот игумен винился им в том, что он, приехав в Путивль, сказался святые Офонские горы игуменом, и он де не игумен, и имянем не Неофит, и не от Святые Офонские горы, и он де литовской чорной поп Микифор киевского Никольского монастыря, а был де он на Москве с архиепископом Иосифом Курцевичем семь лет, и в прошлом де, государь, во 133-м году по ево челобитью отпущон он, Микифор, с Москвы назад в Литву, и жил де он с тех мест и по сю пору в том киевском Никольском монастыре. А подговорил де ево ис тово Никольского монастыря бить челом тебе, государю, о милостыне и назватьца игуменом старец Стефан, которой ныне с ним приехал. Да тот де, государь, старец Стефан ис тово Зуграфского монастыря за воровство изогнан тому семь лет, и жил де тот старец Стефан с тех мест в киевском Печерском монастыре. А тот де, государь, царяградцкого патриарха лист дан ему старцу Стефану, поверя тово Зуграфского монастыря печати, а печать де мнастырьскаю он, старец, украл или подделал, тово он не ведает».

что из-за смерти спутников остался на долгих семь лет в киевском Печерском монастыре, решившись, наконец, с местными монахами отправиться в Москву и воспользоваться имевшимися у него старыми грамотами[46]. Если верить этим утверждениям, окружное письмо Неофита могло быть подготовлено около 1630 г., примерно тогда же, когда тем же писцом были написаны остальные письма братии афонских обителей в Москву.

Дважды повторяющееся в документах утверждение, что монахи-зографиты подделывали печати своего монастыря (в отношении Мелетия, а затем — Стефана), позволяет предполагать, что печать, оттиск которой стоит на окружном письме архимандрита Неофита[47], возможно, совсем не случайно копирует изображение на печати афонского монастыря Святого Павла. Оттиски печати Павловского монастыря имеются на уже упомянутом письме 1627 г. царю Михаилу Федоровичу[48], написанном тем же писцом, а также на письме царю Алексею Михайловичу 1655 г. о пожаловании милостыни за увезенные Арсением Сухановым книги[49]. На этой монастырской печати (Ø 41 мм) был изображен святой Георгий, держащий копье и щит, с надписью СТИ ГЕѠР и легендой: + СІА ПЕЧАТЬ СТГО ГЕѠРГІА МОНАСТ[и]Р СТАГО ПАВЛЬА ІЖЕ ВЪ СТОИ ГОРІ.

Несколько иной, но близкой по иконографии была печать монастыря Святого Павла, оттиск которой стоит на письме афонских обителей 1626 г. (Ø 33 мм) [50]. Изображение святого Георгия с копьем и щитом сопровождают надпись С(вя)ТЫИ ГІЕѠРГ[и] и круговая легенда: + СИА ПЕЧАТ С(вя)ТАГО ГІЕѠРГЇА МОНАСТИРЬ С(вя)ТЫ ПАВЛЬ ЇЖЕ ВЬ С(вя)ТОИ ГОРИ. Примечательно, что на этой же грамоте стоит печать Зографского монастыря, отличающаяся от той, которая появилась на окружном письме Неофита. На ней изображен святой Георгий, держащий в руках копье и крест. Круговая легенда: + ПЕЧАТЬ С(вя)Т(о)ГО ГЕѠРГІА Ѵ МОНАСТИРА ЗѲГРАФСКИІ (Ø 44 мм).

---

46 Там же. Л. 3—4: «А старец де, государь, Стефан в роспросе им сказал, что де он послан был ис тово Зуграфского монастыря с тем патриаршим и монастырьским листами к тебе государю о милостыне тому лет с семь, и как де он пришол с товарыщи в Киевской Печерской монастырь, и ево де товарыщь один умер, а другой товарыщь воротился назад, а он де остался в Киевском Печерском монастыре один, и лист де патриаршей и монастырьской с ним ж вместе залежал. И он де ныне по тем старым листам, умысля, с тем чорным попом с Микифором да с чорным попом Феодосием хотели бить челом тебе государю о милостыни и о книгах в тот Зуграфской монастырь».

47 Там же. Оп. 2. № 33.

48 Там же. Оп. 4. № 18 (19 декабря 1627 г.).

49 Там же. Оп. 4. № 45 (10 ноября 1655 г.). Публ.: *Белокуров С.А.* Арсений Суханов. М., 1891. Часть I. С. CX—CXII.

50 РГАДА. Ф. 52. Оп. 4. № 10.

Оттиск же несколько большей по размеру печати (Ø 45 мм) на окружном письме зографитов имеет сходную иконографию и надпись СТИ ГЕѠРГИЕ. Легенда также напоминает имеющуюся на письме монастыря Святого Павла, но оставшуюся незаконченной, с крестом, перемещенным не в начало, а в конец строки перед изображением святого: СИЕ ПЕЧАТЬ [мона]СТРЬ ІЗОУГРАФ ВЪ +. Не исключено, что печать изготовили по образцу павловских печатей, но мастеру явно не хватало для такой работы умения.

Вопрос о том, почему один и тот же писец примерно в одно время написал послания от афонских монастырей, но в одном случае на письме оказалась одна печать Зографского монастыря, а в другом — иная, причем предположительно скопированная с печати монастыря Святого Павла, пока остается без ответа. Возможно, не случайно на написанных тем же каллиграфом более поздних письмах братии Дионисиата (1631 г.) никаких оттисков печати не стоит, хотя на соборном послании монастырей имеется оттиск самой известной печати Дионисиева монастыря, встречающейся и на других документах XVII в.[51] Не исключено, таким образом, что письмо 1626 г. составлялось в присутствии всех афонских монастырских властей, имевших на руках печати своих монастырей, в то время как письма 1627–1631 гг., написанные тем же писцом, либо вовсе не имеют оттисков печатей (как письма из Дионисиата), либо имеют оттиски иных печатей (как монастырь Святого Павла и Зограф). Нельзя исключить того, что это связано с перемещением писца в другое место, возможно, в румынские земли, где позже он смог присоединиться к свите патриарха Паисия Иерусалимского, чтобы сопровождать его в поездке в Москву. Принадлежность писца к братии Зографского монастыря или иной афонской обители пока установить невозможно, хотя примечательно, что соборное послание от афонских монастырей 1626 г. было привезено группой духовных лиц, среди которых был и уже упомянутый зографский келарь Гервасий. Паисия Иерусалимского также сопровождали в Москву зографиты[52], однако ничто не указывает на то, что патриарх воспользовался услугами одного из них для подготовки текста письма Волошенинову. Так или иначе, но каллиграф, подготовивший все перечисленные документы, прекрасно владел как греческим, так и славянским языком, что позволяет надеяться на обнаружение

---

[51] *Tchentsova V.* A Corpus of Post-Byzantine Seals: Research cataloguing project // Byzantine and Rus' Seals. Proceedings of the International Colloquium on Rus'-Byzantine Sigillography. Kyiv, Ukraine, 13–16 September 2013. Kyiv, 2015. P. 268 (ill. 2). Та же печать стоит на письме из Дионисиата 1627 г.: РГАДА. Ф. 52. Оп. 4. № 15.

[52] РГАДА. Ф. 52. Оп.1. Д. 6 (8 ноября 1648 г., по описи 1649 г.). Л. 6.

Оттиск печати монастыря Зограф.
Письмо царю Михаилу Федоровичу из монастыря Пантократор, заверенное печатями афонских монастырей. *РГАДА. Ф. 52. Оп. 4. № 14. 1626 г. Л. 1 (фрагмент)*

и иных документов и рукописей, написанных его рукой, а также, возможно, на установление связи писца со скрипториями или типографиями в румынских землях.

***

Итак, отнюдь не только Мелетий Македонский из Зографского монастыря решился отправиться в «Росийские страны» в надежде узнать там типографское дело и получить милостыню. Другие предприимчивые зографиты также приезжали в 1620–1630-е гг. в Киев, а оттуда в Москву[53]. Однако монахов, освоивших этот путь, было совсем немного: не случайно Гервасий за небольшой промежуток времени приезжал в Москву дважды (точно так же, как и Мелетий Македонский смог дважды побывать в Киеве). А зографит Стефан, очутившись в Киеве в одиночестве, вынужден был пригласить

[53] Образец окружного письма с просьбой к христианам о пожертвованиях на монастырь оказался в составе печатного Евангелия, изданного во Львове в 1636 г., которое ныне находится в составе фонда Национального музея искусств в Бухаресте («Пандахꙋсъ за таѯꙋдъ»: Muzeul Naţional de Artă al României ms 24/inv. 629: *Linţa E., Djamo-Diaconiţă L., Stoicovici O.* Catalogul manuscriselor slavo-române din Bucureşti. Bucureşti, 1981. P. 77–78. N 16). Происхождение этого текста, несомненно, связано с регулярными приездами зографитов в польско-литовские земли и их контактами с киевским православным духовенством. Дата же издания, 1636 г., делает соблазнительным попытаться связать и появление книги в румынских землях, и сам текст с долгим присутствием в Киеве зографита Стефана. За указание на этот текст сердечно благодарю проф. Виолету Барбу (Бухарест).

в поездку в русскую столицу киевского монаха, видимо, не дождавшись иных спутников. Такая активность очень небольшой группы зографитов позволяет предполагать, что совпадение имени приехавшего на московскую границу зографита Мелетия с именем знаменитого валашского типографа-зографита не было случайным, и речь может идти об одном и том же монахе-зографите, тем более что и поездки свои в «Российские страны» оба Мелетия предпринимали примерно в одно время.

Документы московского архива обнаруживают постоянную связь зографитов с румынскими землями, где впоследствии проходила деятельность и книгопечатника Мелетия Македонца. Это обстоятельство также может быть истолковано в пользу отождествления Мелетия московских документов с валашским типографом, ведь благодаря Амфилохию, прочно обосновавшемуся в валашских подворьях Зографа и не собиравшемуся отрекаться от постриженника своего монастыря, некогда беглый монах, изучивший типографское мастерство, мог найти себе применение при дворе Матвея Басараба.

Да и столь близкое знакомство Мелетия с луцким епископом Исаакием Борисковичем, известным как организатор типографского дела, также вряд ли было случайным и позволяет предполагать, что зографит Мелетий московских документов мог быть будущим валашским книгопечатником. Еще один штрих к этому позволяет дополнить и записанное со слов Мелетия известие, что с июня 1624 г. он несколько месяцев провел в Запорожье, получив для проезда грамоту от гетмана Максима Григоровича (копия которой сохранилась)[54]. Тимофей Вербицкий, отправившийся впоследствии для совместной с Мелетием Македонцем работы в типографии в Кымпулунге, называл себя «товарищем Войска Запорожского», поскольку в течение некоторого времени был запорожским казаком[55]. Нельзя ли связать поездку Мелетия к запорожцам с его возможными связями с Вербицким? Ведь как раз в то время, когда зографит Мелетий московских документов побывал в Киеве, Тимофей Вербицкий работал там в типографии Киево-Печерского монастыря.

Многочисленные документальные свидетельства архивных документов о тесных связях братии Зографского монастыря с духовенством Киевской митрополии позволяют понять, почему именно представитель этого

---

[54] РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. Д. 9 (30 августа 1624 г.). Л. 64–65. Пребывание у запорожцев позволило ему впоследствии передать в Москве и некоторые сведения о взаимоотношениях казаков с крымцами, а также, подобно епископу Исаакию, сообщить о готовности запорожцев принять подданство русского царя: Там же. Л. 9–11.

[55] *Исаевич Я.Д.* Преемники первопечатника. М., 1981. С. 66.

Оттиск печати монастыря Зограф.
Письмо московскому патриарху Иоасафу от монастырей Афонской горы.
Государственный исторический музей. Отдел рукописей. Синод. грам. № 1275. 1669 г. Л. 1 (фрагмент)

монастыря оказался у истоков основания новой типографии в Валахии, а также высказать осторожную гипотезу о тождестве зографита Мелетия с валашским типографом. Сохранившиеся документы о поездках монахов афонского Зографа в Москву свидетельствуют также о том, что Киев был важным этапом на их пути. Румынские земли, в свою очередь, оказывались не только пристанищем для афонских монахов, но и, возможно, местом, где готовились письма для тех, кто намеревался поехать в Русское государство.

REFERENCES

1. *Archive of South-Western Russia*. [*Arhiv Jugo-Zapadnoj Rossii*]. Universitetskaja tipografija. Kiev, 1883. Ch. 1. T. 6.
2. *Belokurov S.A.* Arsene Sukhanov [Arsenij Suhanov], Universitetskaja tipografija. Moscow, 1891. Ch. I.
3. *Bianu I., Hodoş N.* Bibliografia românească veche. 1508–1830. T. 1: 1508–1716. Editura Academiei Romane. Bucureşti, 1903.
4. *Bodogae T.* (1940). Ajutoarele româneşti la mânăstirile din Sfântul Munte Athos. Paralela. Sibiu, 1940 (Seria didactice, N 11).
5. *Bogdan D.P.* Despre daniile româneşti la Athos // Arhiva românească. 1941. T. 6. P. 1–47 (263–309).
6. *Bogdan D.P.* Quelques témoignages des liens roumano-grecs sous le règne d'Étienne le Grand, prince de Moldavie // Bulletin de l'Association internationale d'études du Sud-Est européen. 1967. T. V/1–2. P. 120–128.
7. *Cândea V.* L'Humanisme d'Udrişte Năsturel et l'agonie des lettres slavonnes en Valachie // Revue des études sud-est européennes. 1963. Vol. VI (2). P. 239–287.
8. *Cronţ Gh.* Pravila de la Govora din 1640 // Studii. 1961. Vol. 14 (5). P. 1211–1226.
9. *Deletant D.* Rumanian Presses and Printing in the Seventeenth Century // The Slavonic and East European Review. 1982. Vol. 60 (4). P. 481–499.
10. Documenta Romaniae Historica. A. Moldova. (1976). Editura Academiei Republicii Socialiste Romania. Bucarest, 1976. T. 2.
11. *Eremin I.P.* «Ivan Vishensky and his social-literary activities». Ivan Vishensky. Writings [«Ivan Vishenskij i ego obshhestvenno-literaturnaja dejatel'nost'». Ivan Vishenskij. Sochinenija. Podg. teksta, stat'ja i kommentarii I. P. Eremina], Literaturnye pamjatniki. Moscow; Leningrad, 1955. P. 223–271.
12. *Florja B.N.* Metropolitan See of Kyiv, Russia and the Cossacks' uprising of 1625 // Slavs and their neighbors [Kievskaja mitropolija, Rossija i kazackoe vosstanie 1625 goda // Slavjane i ih sosedi]. Nauka. Moscow, 1999. T. 7. P. 143–151.
13. *Florja B.N.* New information about the beginnings of the contacts of the Metropolitan of Kyiv Job (Boretsky) with Russia // Journal of Church history

[Novye dannye o nachale kontaktov Kievskogo mitropolita Iova (Boreckogo) s Rossiej // Vestnik cerkovnoj istorii]. 2011. N 1/2 (21/22). P. 225–232.

14. *Florja B.N., Pidgajko V.G.* Isaak Boriskovich // Orthodox encyclopaedia [Isaakij (Boriskovich) // Pravoslavnaja jenciklopedija]. Cerkovno-nauchnyj centr «Pravoslavnaja jenciklopedija». Moscow, 2011. T. 27. P. 32–35.
15. Hrushevsky M. History of Ukraine-Rus'. Vol. 7: The Cossack Age to 1625. Canadian Institute of Ukrainian Studies Press. Edmonton; Toronto, 1999.
16. *Isaevich Ja.D.* Ukrainian editions. Beginnings, evolution, problems [Ukraïns'ke knigovidannja. Vitoki, rozvitok, problemi]. Institut ukraïnoznavstva im. I. Krip'jakevicha NAN Ukraïni. L'viv, 2002.
17. *Isaevich Ja.D.* Successors of the first printer [Preemniki pervopechatnika]. Kniga. Moscow, 1981.
18. *Ionescu Gh.* Mănăstirea Govora şi egumenia lui Meletie Macedoneanul // Buletinul monumentelor istorice. 1971. Anul XL. N II. P. 20–32.
19. *Iorga N.* Istoria Bisericii Româneşti şi a vieţii religioase a Românilor. Princeps Edit. Bucureşti, 2012. Vol. I.
20. *Iorga N.* Le Mont Athos et les Pays Roumains // Académie Roumaine. Bulletin de la section historique. 1914. 2e Année (N 1). P. 149–213.
21. *Iorga N., Balş G.* Histoire de l'art roumain ancien. Paris: E. de Boccard, 1922.
22. *Kulish P.A.* Materials for the history of the reunion of Rus' [Materialy dlja istorii vossoedinenija Rusi]. Tovarishhestvo «Obshhestvennaja pol'za». Moscow, 1877. T. 1 (1578–1630).
23. *Linţa E., Djamo-Diaconiţă L., Stoicovici O.* Catalogul manuscriselor slavo-române din Bucureşti. Editura Academiei Române. Bucureşti, 1981.
24. *Makarij (Bulgakov), mitropolit Moskovskij i Kolomenskij* (1996). History of the Russian Church. Book 6, Period of the independence of the Russian Church (1589–1881) [Istorija Russkoj Cerkvi. Kn. 6. Period samostojatel'nosti Russkoj Cerkvi (1589–1881)]. Izdatel'stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja. Moscow, 1996.
25. *Marinescu F., Mertzimekis N.A.* Ştefan cel Mare şi Mănăstirea Zografu de la Muntele Athos // Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine. Sfânta Mănăstire Putna: Muşatinii, 2004. P. 179–186.
26. *Melchisedec, episcopul Romanuluï.* Notiţe istorice şi arheologice adunate de la 48 monastiri şi biserici antice din Moldova. Bucureşti: Tipografia cărţilor bisericeşti, 1885.
27. *Merdzimekis N.* Contacts of the Athonite monastery of Zographou with the Russia of the tsars // Russia – Athos: 1000 years of spiritual unity. Materials of the international scientific theological conference, Moscow,

October 1–4, 2006 [Svjazi Afonskogo monastyrja Zografu s carskoj Rossiej // Rossija — Afon: tysjacheletie duhovnogo edinstva. Materialy mezhdunarodnoj nauch.-bogosl. konferencii. Moskva, 1–4 oktjabrja 2006 g.]. Izdatel'stvo Moskovskogo Svjato-Tihonovskogo universiteta. Moscow, 2008. P. 250–255.

28. *Mic'ko I.Z.* Ostroz'ka slov'jano-greko-latins'ka akademija (1576–1636) [Ostroh Slave-Greek-Latin academy (1576–1636)]. Naukova dumka. Kyiv, 1990.
29. *Mischevca V., Marinescu F., Mertzimekis N. A.* Ştefan cel Mare — protector al mănăstirilor athonite // Analele Asociaţiei Naţionale a Tinerilor Istorici din Moldova – Anuar Istoric. Chişinău, 2005. Vol. 6. P. 69–81.
30. *Miskevka Vl.* Help of the Moldavian prince Stephan the Great to the monastery of Zographou on Mount Athos Athos and the Slavic world // Materials of the international scientific conference dedicated to the 1000 years of the Russian presence on the Saint Mountain, Kyiv, May 21–23, 2015 [Pomoshh' moldavskogo gospodarja Stefana Velikogo Zografskomu Afonskomu monastyrju // Afon i slavjanskij mir. Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii, posvjashhennoj 1000-letiju prisutstvija russkih na Svjatoj Gore. Kiev, 21–23 maja 2015 g.]. Izdanie Russkogo Svjato-Panteleimonova monastyrja na Afone. Athos, 2016. T. 3. P. 194–213.
31. *Moldoveanu I.* Ştefan cel Mare, protector al Muntelui Athos // Ştefan cel Mare şi Sfânt. Atlet al credinţei creştine. Muşatinii. Sfânta Mănăstire Putna, 2004. P. 157–178.
32. *Năsturel P.Ş.* Le Mont Athos et les Roumains. Recherches sur leurs relations du milieu du XIVe siècle à 1654. Pont. Institutum Studiorum Orientalium. Rome, 1986.
33. *Nemenskij O.B., Pidgajko V. G., Je. P.R.* John Vishensky (Vyshensky) // Orthodox Encyclopaedia [Ioann (Vishenskij, Vyshenskij) // Pravoslavnaja jenciklopedija]. Cerkovno-nauchnyj centr «Pravoslavnaja jenciklopedija». Moscow, 2010. T. 23. P. 387–400.
34. *Ogienko I.* History of the Ukrainian printing. T. 1. Historical and bibliographical review of Ukrainian printing in the XVth–XVIIIth centuries [Istorija ukraïns'kogo drukarstva. T. 1. Istorichno-bibliografichnij ogljad ukraïns'kogo drukarstva XV–XVIII vv.]. Drukarnja naukovogo tovaristva imeni Shevchenka. L'viv, 1925 (Zbirnik fil'ol'ogichnoï sekciï naukovogo tovaristva imeni Shevchenka. T. 19–21).
35. *Pavlikianov C.* The Mediaeval Greek and Bulgarian documents of the Athonite monastery of Zographou. Critical edition and commentary of the

texts. (Universitetskaja biblioteka, 512). St Kliment Ohridski University Press. Sofia, 2014. P. 35–58.

36. *Podskalsky G.* Ἡ ἑλληνική θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας. 1453–1821. Ἡ Ὀρθοδοξία στὴ σφαῖρα ἐπιρροῆς τῶν δυτικῶν δογμάτων μετὰ τὴ Μεταρρύθμιση. Μορφωτικό Ἵδρυμα Εθνικής Τραπέζης. Ἀθήνα, 2005.
37. *Resceanu Ş.* Pravila de la Govora // Analele Universităţii din Craiova. Seria Istorie. 2005. An. X. Nr 10: Epoca lui Matei Basarab. P. 153–159.
38. Russia and Athos. The 1000 years of presence of Russian monks on the Saint Mountain. Catalogue [Rus' i Afon. K 1000-letiju prisutstvija russkogo monashestva na Svjatoj gore. Katalog]. Kuchkovo pole. Moscow, 2016.
39. *Shumilo S. V.* Athonite hermitage «Chernyj Vyr» and the attempts to recreate the New Roussikon in the 18th century on the Saint Mountain // Athos and the Slavic world. Materials of the international scientific conference dedicated to the 1000 years of the Russian presence on the Saint Mountain, Kyiv, May 21–23, 2015 [Afonskij skit «Chernyj Vyr» i popytki vossozdanija Novogo Rusika v XVIII veke na Svjatoj Gore // Afon i slavjanskij mir. Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii, posvjashhennoj 1000-letiju prisutstvija russkih na Svjatoj Gore. Kiev, 21–23 maja 2015 g.]. Izdanie Russkogo Svjato-Panteleimonova monastyrja na Afone. Svjataja Gora Afon, 2016. T. 3. P. 214–244.
40. *Shumilo S.V.* Influence of the Saint Mountain Athos on spiritual, cultural and political life of Ukraine in the 17th century // Athos and the Slavic world. Materials of the international scientific conference dedicated to the 1000 years of the Russian presence on the Saint Mountain, Belgrade, May 16–18, 2013 [Vlijanie Svjatoj Gory Afon na duhovnuju, kul'turnuju i politicheskuju zhizn' Ukrainy XVII veka // Afon i slavjanskij mir. Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii, posvjashhennoj 1000-letiju prisutstvija russkih na Svjatoj Gore. Belgrad, 16–18 maja 2013 g.]. Izdanie Russkogo Svjato-Panteleimonova monastyrja na Afone. Svjataja Gora Afon, 2014. T. 1. P. 113–130.
41. *Simonescu D., Bogdan D.P.* Inceputurile culturale ale domniei lui Matei Basarab // Biserica ortodoxă română. 1938. An. 56. P. 866–880.
42. *Stoicescu N.* Matei Basarab. Editura Academiei Republicii Socialiste Romania. Bucureşti, 1988.
43. *Tchentsova V.* A Corpus of Post-Byzantine Seals: Research cataloguing project // Byzantine and Rus' Seals. Proceedings of the International Colloquium on Rus'-Byzantine Sigillography. Kyiv, Ukraine, 13–16 September 2013. Sheremetievs' Museum. Kyiv, 2015. P. 263–279.

44. *Turilov A.A., Cheshmedzhiev D., Masiel Sanches L.K.* Zographou // Orthodox encyclopaedia [Zograf // Pravoslavnaja jenciklopedija]. Cerkovno-nauchnyj centr «Pravoslavnaja jenciklopedija». Moscow, 2009. T. 20. P. 301–313.
45. *Zapasko Ja.P., Isaevich Ja. D.* Monuments of the art of book-printing. Catalogue of the early printed books edited in Ukraine. Book 1 (1574–1700) [Pam'jatki knizhkovogo mistectva. Katalog starodrukiv, vidanih na Ukraïni. Kn. 1 (1574–1700). Vidavnictvo pri L'vivs'komu derzhavnomu universiteti. L'viv, 1981.
46. *Μερτζιμέκης Ν. Α.* Περί των σχέσεων της Αθωνικής μονής Ζωγράφου μετά της Ρωσίας των τσάρων (16ος–19ος αι.) // «Bolgarija, zemja na blazheni...» In memoriam professoris Iordani Andreevi. Mezhdunarodna konferencija v pamet na Prof. d.i.n. Jordan Andreev, Veliko Tarnovo, 29–30 oktomvri 2009. Veliko Tarnovo, 2009. S. 541–560.

Ключевые слова:

типография, Валахия, Молдавия, Киевская митрополия, Мелетий Македонский, монастырь Зограф, Афон, архивы, греческая палеография

Vera G. Tchentsova

ZOGRAPHOU MONKS IN KYIV AND MOSCOW IN THE YEARS 1620—1630

In 1635, a certain Meletios nicknamed the Macedonian published the first Slavonic book in a printing house that had shortly heretofore been founded by the Prince of Wallachia Matei Basarab in Câmpulung. Later on Meletios became the abbot of the Govora monastery where the book printing flourished. The only known fact about his biography and his activities was discovered from the prefaces of the books published by him. He was a monk from the monastery of Zographou on Mount Athos and after a stay in «the Russian lands» where he had «learnt the art of printing», he offered his services to the Wallachian ruler. Some documents from the Russian State Archive of Ancient Acts make it possible to retrace the story of a certain Meletios from Zographou who was active in Kyiv and in «Russian» or, it might be better to say, in «Ruthenian lands» in the 1620s and maintained, as it seems, a rather close acquaintance with several well known intellectuals of the Metropolitan See of Kyiv, such as Isaakii Boryskovych, Job Boretsky and Pamva Berynda, who were all very active in book printing. Close ties of the Ruthenian intellectual elite with Zographou allow us to suggest that this keen interest in «the art of printing», which, according to Meletios' own words, he had already developed on Mount Athos, was not at all accidental. Archival materials also suggest close ties of the Athonite Zographou community with the Romanian principalities and with the See of Kyiv, from where they started their alms-collecting trips to Russia.

Ченцова Вера Георгиевна

кандидат исторических наук, ассоциированный член UMR 8167 «Восток и Средиземноморье / Византийский мир», Париж; Maison française d'Oxford

С.А. Кириллина

ХОЖДЕНИЕ ИЕРОМОНАХА ЛЕОНТИЯ В ЕГИПЕТ И ПАЛЕСТИНУ В 1763—1766 ГГ.: ИСЛАМ И ЕГО НОСИТЕЛИ В «ИСТОРИИ ЖИЗНИ МЛАДШЕГО ГРИГОРОВИЧА»

В программном «Письме о правилах российского стихотворства», составленном М.В. Ломоносовым в 1739 г., есть весьма значимые строки, которые в форме яркой метафоры отражают характерное для той эпохи восприятие мусульманского Востока. Рассуждая о достоинствах мужской (односложной) и женской (двусложной) рифм[1], реформатор отечественного стихосложения пишет: «Никогда бы мужеская рифма перед женскою не показалася, как дряхлой, черной и девяносто лет старой арап перед наипоклоняемою, наинежною и самым цветом младости сияюшею европейскою красавицею»[2].

---

1 М у ж с к а я рифма — разновидность рифмы, при которой ударение падает на последний слог рифмующихся слов. Ж е н с к а я рифма — разновидность рифмы, при которой ударение падает на предпоследний слог рифмующихся слов. Термины «женская рифма» и «мужская рифма» являются вторыми названиями двухсложной и односложной рифмы.

2 *Ломоносов М.В.* Письмо о правилах российского стихотворства // *Ломоносов М.В.* Избранные произведения. Л.: Советский писатель, 1986. С. 470. При цитировании источников в целом сохранены грамматика, стилистика и пунктуация оригинала. Однако в ряде случаев мы сочли необходимым установить последовательность в слитном и раздельном написании слов, скорректировать орфографию, а также пунктуацию по смыслу и заменить заглавные буквы на строчные.

Подобное суждение, воспроизводящее негативно окрашенный образ *дар аль-ислама*[3], будет господствовать в России на протяжении не одного поколения. Весомую лепту в коррекцию этого образа мог бы внести российский священнослужитель Леонтий, проживший зрелую пору своей жизни в Османской империи, автор многотомных мемуаров, известных под общим названием «История жизни младшего Григоровича». Однако судьба распорядилась иначе. Труд его жизни так и остался пылиться на полках архивов, не дойдя до читателя, и только единицы из числа профессиональных историков держали в руках его покрытые патиной времени рукописные фолианты. Имя Леонтия слабо известно российским ученым, а его мемуары относятся к числу трудов, оттесненных на периферию их научных штудий и не входящих в число важных составных частей репертуара источников, исследовавшихся отечественными специалистами, в том числе востоковедами — экспертами по Ближнему Востоку.

Из тринадцати томов сочинения Леонтия до нас дошли десять, тогда как три тома — десятый, одиннадцатый и двенадцатый — исчезли без следа[4]. Первые три тома посвящены описанию его путешествия в 1763–1766 гг. к святым местам Египта и Палестины[5]. Таким образом, «египетско-иерусалимский» раздел мемуаров Леонтия наряду с хождениями Игнатия[6] и Мелетия[7] входит в число трех известных нам паломнических описаний, составленных в период царствования Екатерины II (1762–1796 гг.).

Впервые научный интерес к мемуарам Леонтия проявил церковный историк, настоятель кронштадтского Андреевского собора протоиерей А.П. Попов. В начале прошлого столетия он провел архивные изыскания, итогом которых стало компактное исследование о Леонтии, сопровожден-

---

3 *Дар аль-ислам* (араб. «земля / обитель ислама») — территория безраздельного господства мусульман.

4 Первые девять томов хранятся в Архиве внешней политики Российской империи МИД Российской Федерации (АВП РИ). Неотредактированная авторская рукопись завершающего тринадцатого тома находится в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА). Тринадцатый том автобиографии Леонтия: *Леонтий*. Увядший венец жизни // РГАДА. Ф. 188, оп. 1, ед. хр. 377 (далее: *Леонтий*. Т. 13).

5 *Леонтий* (архимандрит). История жизни младшего Григоровича. Т. 1–3 // АВП РИ, ф. 152. Библиотека Азиатского департамента, оп. 505, не ранее 1763, д. 4 (т. 1) (далее: *Леонтий*. Т. 1); 1765, д. 7 (т. 2) (далее: *Леонтий*. Т. 2); 1765, д. 8 (т. 3) (далее: *Леонтий*. Т. 3).

6 [*Игнатий*]. Описание путешествия отца Игнатия в Царьград, Афонскую гору, Святую Землю и Египет 1766–1776 гг. // Православный Палестинский Сборник. СПб., 1891. Т. XII, вып. 3 (36).

7 [*Мелетий*]. Путешествие во Иерусалим Саровския Общежительныя Пустыни Иеромонаха Мелетия в 1793 и 1794 году. М., 1798.

ное небольшими извлечениями из «Истории жизни младшего Григоровича»[8]. 80 лет спустя, в начале 1990-х гг. к рукописи Леонтия и ставшей к тому времени библиографической редкостью работе А.П. Попова обратился известный дипломат, османист по научной стезе П.В. Стегний, издавший фрагменты отрывков, ранее опубликованных А.П. Поповым, и сопроводивший их вводной статьей и краткими комментариями[9].

В силу многогранности источника, чья «паломническая» часть содержит россыпь данных об этноконфессиональном облике османского общества, задача данной публикации ограничивается воспроизведением основных вех непростого жизненного пути Леонтия, кратким экскурсом в историю создания его главного литературного произведения и освещением темы «ислам и его носители» в восприятии российского священнослужителя, основываясь на анализе описания его путешествия в Святую землю.

Леонтий (в монашестве), крещенный под именем Лука и вместо родового имени отца — Степана Яценко — подписывавшийся фамилией прадеда — Зеленский, родился в 1726 г. в деревушке под Полтавой в украинско-польской семье (как он сам о себе писал, был он «ширый[10] поляк по матушке»[11]). В возрасте девятнадцати лет он поступил послушником в полтавский Крестовоздвиженский монастырь. Через три года, в 1748 г. он был пострижен в монахи с именем Леонид, а перед началом иеродиаконского служения (с 1750 г.) принял имя Леонтий, с которым спустя девять лет был рукоположен в иеромонахи[12]. В общей сложности он провел в монашеской обители 19 лет[13].

---

8 *Попов А.П.* Младший Григорович. Новооткрытый паломник по св. местам XVIII века. Кронштадт, 1911. Отрывки из первого и второго томов — с. 67–96; из третьего тома — с. 98–124; из шестого тома — с. 61–64.

9 *Перминов П.В.* (псевдоним П.В. Стегния). История жизни младшего Григоровича (отрывки) // Путешествия в Святую Землю. Записки русских путешественников XII–XX вв. М., 1994. Вводная статья: С. 300–305; отрывки из источника: С. 305–318. Из числа работ невостоковедов, посвященных наследию Леонтия, отметим две публикации Т.А. Бахаревой: *Бахарева Т.А.* Леонтий Зеленский о Вольтере (идеи французского Просвещения в восприятии русского религиозного мыслителя) // Многообразие религиозного опыта и проблемы сакрализации и десакрализации власти в христианском и мусульманском мире. Научные доклады. Ч.2. Саратов: Научная книга, 2005. С. 127–134; она же. «Суд над Вольтером» Леонтия Зеленского // Россия и Франция: XVIII–XX века. Вып. 9. М.: Наука, 2009. С. 56–68.

10 Ш и р ы й (щ и р ы й) — настоящий, истинный.

11 *Леонтий.* Т. 1. С. 140.

12 Удостоверяя свое духовное завещание, составленное на Синае, он подписался под ним следующим образом: «светское — Лука Степанович, рясофорное, Леонид Неволя, мантейное, Леонтий Степанович ... хажий (паломник. — *С.К.*)» (*Леонтий.* Т. 1. С. 382).

13 *Леонтий.* Т. 3. С. 21.

Автографъ Архимандрита Леонтія.
(Начало I-го тома „Младшаго Григоровича").

Автограф архимандрита Леонтия (начало рукописи 1-го тома «Истории жизни младшего Григоровича»). *Попов А.П. Младший Григорович. Новооткрытый паломник по св. местам XVIII века. Кронштадт, 1911.*

Давнюю мечту побывать в Святой земле ему помог воплотить в жизнь случай, или, по рассуждению Леонтия, «божественный промысел». В мае 1763 г. его отрядили в погоню за двумя бежавшими из монастыря монахами. Настигнув их, Леонтий, вместо того чтобы вернуть беглецов на Полтавщину, ушел вместе с ними на Афон, а оттуда весной следующего года переправился морем в Александрию, с которой и началось его захватывающее путешествие по христианским святым местам Ближнего Востока и знакомство лицом к лицу с арабо-османским миром. Его «египетский» маршрут включал, помимо Александрии, Каир, Рашид (Розетту), Суэц, Синайский полуостров и Думьят (Дамиетту). В том же 1764 г. он был уже в Иерусалиме. В Палестине Леонтий проследовал по хрестоматийному паломническому маршруту, включая опасное путешествие к месту крещения Иисуса Христа на реке Иордан. Завершив хождение, он прибыл в Стамбул с намерением скорейшим образом вернуться на родину. Однако по причи-

не скорого прекращения активной навигации на Черном море в грядущий зимний сезон ему пришлось коротать время в османской столице, пока его судьба не совершила еще один крутой поворот. Капеллана церкви при российском посольстве Пахомия разбил паралич, и по рекомендации земляка Леонтия, посольского секретаря Степана Мельникова, ему было предложено занять его место, на что иеромонах охотно согласился. Поначалу Леонтий отправлял богослужение в стамбульской посольской церкви временно, а затем был оставлен при церкви на постоянное служение с разрешения своего высшего церковного начальства в лице митрополита Киевского и Галицкого Арсения Могилянского (1704–1770)[14]. Таким образом, Леонтий обосновался в Стамбуле, который стал для него пристанищем на сорок с лишним лет, вплоть до его кончины.

За это время он покидал османскую столицу и возвращался в Россию только дважды — в 1771–1775 гг. и 1787–1793 гг. — и оба раза по причинам, обусловленным военным временем, когда посольский персонал (к которому он принадлежал) выезжал из государства-противника. В начале Русско-турецкой войны 1768–1774 гг. Леонтий пережил кратковременное заключение в печально известной темнице — Семибашенном замке (Едикуле), где более длительное время содержались резидент А.М. Обресков[15] и другие члены российского дипломатического представительства. Через полтора года Леонтий добрался до России, где одно время проживал в Киево-Печерской лавре. Вернулся он в Стамбул в 1775 г. с торжественным посольством князя Н.В. Репнина (1774–1776 гг.), прибывшего для ратификации Кючук-Кайнарджийского мирного договора 1774 г. Вторично Леонтий был вынужден уехать из Османской империи, когда она объявила войну России в 1787 г., и по ее завершении возвратился в османскую столицу. Будучи в Петербурге, в 1788 г. Леонтий был пожалован крестом с бриллиантами, а также саном архимандрита, что было актом запоздалым и носило лишь формально-парадный характер, поскольку еще в 1767 г. в этот сан его возвел иерусалимский патриарх Ефрем (1766–1770 или 1771 гг.)[16].

В 1799 г. Леонтий по старости и слабости здоровья вышел в отставку: согласно указу Коллегии иностранных дел, ему было дано право «жить, где он заблагоразсудит» и назначена годовая пенсия в 432 лева, что по тогдаш-

---

[14] Официально пост настоятеля посольской церкви Леонтий занимал с 1776 г.

[15] *А.М. Обресков* (1720–1787) — российский дипломат, исполнявший обязанности резидента в Стамбуле в 1751–1772 гг.

[16] См. грамоту патриарха Иерусалима и всея Палестины Авраамия (1775–1789 гг.), подтверждающую этот факт: *Попов А.П.* Младший Григорович. С. 21–22.

ПѢШЕХОДЦА
ВАСИЛІЯ ГРИГОРОВИЧА-БАРСКАГО-
ПЛАКИ-АЛБОВА,
Уроженца Кіевскаго, Монаха Антіохійскаго,
ПУТЕШЕСТВІЕ
КЪ
СВЯТЫМЪ МѢСТАМЪ,
ВЪ ЕВРОПѢ, АЗІИ и АФРИКѢ
находящимся,
предпріятое въ 1723, и оконченное въ 1747 году,
имъ самимъ писанное,
нынѣ же на иждивенія
ЕГО СВѢТЛОСТИ,
КНЯЗЯ
ГРИГОРЬЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА
ПОТЕМКИНА,
для пользы Общества изданное въ свѣтъ,
подъ смотреніемъ
Надворнаго Совѣтника, правящаго должность Директора подъ Новороссійскимъ Университетомъ, Вольнаго Россійскаго Собранія при Императорскомъ Московскомъ Университетѣ и Вольнаго Экономическаго Общества въ Санктпетербургѣ Члена
ВАСИЛЬЯ ГРИГОРЬЕВИЧА РУМЯНА.
ВЪ САНКТПЕТЕРБУРГѢ,
при Императорской Академіи Наукъ, 1778 года.

Титульный лист первого издания «Путешествия к святым местам» Василия Григоровича-Барского. *СПб., 1778 г.*

нему курсу соответствовало 260 рублям[17]. Давний друг Леонтия по Полтавской монашеской обители отец Мартиниан слезно уговаривал его вернуться туда игуменом, чтобы наладить жизнь в обедневшем, оставшемся «при порожних яслях» монастыре[18], но Леонтий предпочел не покидать ставшего для него привычным Стамбула. Он снял скромную квартиру и жил по средствам. Не будучи человеком состоятельным, престарелый архимандрит, тем не менее, всеми силами стремился поддержать нуждающихся, помогая им деньгами. Он посылал пожертвования в афонские и иные монастыри, делал подарки крестницам и при этом не забывал о собственных духовных и телесных нуждах, посылая прислугу за ладаном, табаком и ви-

[17] *Попов А.П.* Младший Григорович. С. 27. Курс османских денег к российским (на последние три декады XVIII в.) был следующим: 1 пара́ = 3 деньгам (медная деньга, чеканившаяся с начала XVIII в., в 1849–1867 гг. имела надпись «денежка», а затем — ½ копейки), 2 пара́ составляли 3 копейки, один турецкий лев соответствовал 60 копейкам серебром.

[18] *Попов А.П.* Младший Григорович. С. 31–32.

ном. Свое стамбульское житие на склоне лет Леонтий сравнивает с ладьей, избавленной Богом «от потопления ... привидением к тихому пристанищу, иде же она и поднесь стоит в безопасности»[19]. Не вызывает сомнения, что он чувствовал себя в османской столице комфортно. Скончался он в Пере[20] в 1807 г., восьмидесяти лет от роду.

Прослужив более 40 лет на благо Русской православной церкви и Российского государства, архимандрит Леонтий был предан земле как протестант. То, что он остался без православного погребения, объяснялось причинами чисто меркантильного свойства, о чем свидетельствовал посол Дании при Порте[21] барон Йозеф Гюбш (Хюбш) фон Гросталь, который во время Русско-турецкой войны 1806–1812 гг. представлял в Османской империи интересы российских подданных. Константинопольский патриарх Григорий V (1745 или 1746–1821) наотрез отказывался направить архиереев для совершения погребального обряда, поскольку датский посланник не соглашался выдать ему имущество покойного на том основании, что оно принадлежит Русской церкви. «Видя, что ничего не могу достигнуть, — сокрушался дипломат, — ... и что начинает становиться ночь, я распорядился похоронить его со знаками почести, как Датского подданного»[22]. Благодаря твердой позиции датского посланника коллекция книг и манускрипты архимандрита Леонтия, включая рукописные фолианты главного труда его жизни, были переданы в российское посольство и в конце 1820-х гг. переправлены в Россию.

Вернемся к последним двадцати годам жизни Леонтия. Работу над своей многотомной биографией, он начал в 1780-х гг., сводя воедино и обрабатывая разрозненные заметки «на лоскутах бумаги», набравшиеся за минувшие годы во множестве. Его увлечение литературными занятиями активно поддерживал российский посланник в Стамбуле в 1781–1789 гг. Я.И. Булгаков (1743–1809), советовавший архимандриту писать «не щадя своего труда, ... с прилежанием» и обещавший ему ознакомиться с текстом, внести свои поправки и поспособствовать его изданию[23].

Поначалу намереваясь отобразить только свое хождение по святым местам Египта и Палестины, Леонтий этим не ограничился и взялся за

---

19 *Леонтий*. Т. 13. Л. 27.

20 П е р а (ныне Бейоглу) — район на северном берегу бухты Золотой Рог.

21 В ы с о к а я П о р т а (осм. *баб-и ‘али*; араб. *аль-баб аль-‘али*), или просто П о р т а — наиболее часто использующееся наименование центрального аппарата власти Османской империи.

22 Цит. по: *Попов А.П.* Младший Григорович. С. 38.

23 *Леонтий*. История жизни младшего Григоровича. Т. 6 // АВП РИ, ф. 152. Библиотека Азиатского департамента, оп. 505, [Б.д.], д. 11 (т. 6) (далее: *Леонтий*. Т. 6). С. 306.

описание своего бытия в Стамбуле и путешествий по России. К середине 1790-х гг. он собственноручно переписал, отредактировал и подготовил к публикации первые десять томов «Младшего Григоровича». Черновики его последнего, тринадцатого тома, озаглавленного «Увядший венец жизни», датируются 1803 г.

Значительная часть сочинения Леонтия написана в модной по тем временам эпистолярной форме (свои литературные экзерсисы он часто адресует вышеупомянутому иеромонаху Мартиниану, своему старинному другу по полтавской монастырской жизни). Оно лишено композиционного единства и представляет собой причудливую смесь разнообразных фактов, бытовых и психологических зарисовок, метких наблюдений и многословных внутренних диалогов. Леонтий графомански выплескивает на бумагу «поток своего сознания»: описание паломнического хождения пестрит многочисленными авторскими отступлениями, отвлеченными рассуждениями о высоких материях и вставками полемического характера.

Будучи в преклонных летах, Леонтий каялся перед читателем в своих «вольных и невольных невежествиях», в «кощунствах, пожилому человеку непристойных», и «нескромных выражениях и вольности», и просил его быть снисходительным к его многословию и «погрешностям»[24], подразумевая под ними, в том числе, и недостатки своей письменной речи. Действительно, в труде Леонтия орфография не унифицирована, а авторская пунктуация зачастую ставит в тупик[25]. Слог же его представляет прямую противоположность литературному стилю почитающегося основателем жанровых принципов паломнических хождений игумена Даниила, который писал «не хитро, но просто»[26]. Он витиеват, порой чрезмерно тяжеловесен и несет на себе неизгладимую печать украинско-польского происхождения автора. Вместе с тем многие пассажи «Истории жизни младшего Григоровича», по словам известного отечественного византиниста А.А. Дмитриевского, исполнены «неподдельной красоты и поэтической художественности», а сам автор предстает перед нами не только как плодовитый, но и

---

24 *Леонтий*. Т. 13. Л. 1 (об.)–3.

25 А.П. Попов убежден, что на русском языке Леонтия сказалось «его долгое пребывание в таком многоязычном международном городе, как Константинополь», где он постоянно вращался среди иностранцев и «на родном ... языке говорить ему приходилось с Послом и его небольшой свитой, что было, разумеется, крайне недостаточным средством для практики в усовершенствовании Русской речи» (*Попов А.П.* Младший Григорович. С. 156).

26 [*Даниил*]. «Хожение» игумена Даниила. Первая редакция / Подгот. текста, пер. и коммент. Г.М. Прохорова // «Хожение» игумена Даниила в Святую Землю в начале XII в. СПб., 2007. С. 120. Путешествие Даниила датируется 1104–1106 гг.

даровитый писатель, «умный от природы и начитанный не только в святоотеческой письменности, но и в светской русской и особенно иностранной литературе»[27].

Сам Леонтий так и не сформулировал общего названия своих биографических записок, но с течением времени за ними закрепились наименования «История жизни младшего Григоровича» и «Портрет младшего Григоровича», поскольку с именования себя Григоровичем младшим автор начал свое повествование, что вовсе не случайно. Леонтий мыслил себя преемником прославленного российского путешественника Василия Григоровича-Барского (1701–1747), который посвятил странствованиям за пределами отечества 24 года (1723–1747 гг.) и чей труд относится к числу шедевров мировой паломнической литературы. Вполне возможно, что еще в 1750-е гг. Леонтий читал хранившуюся в полтавском Крестовоздвиженском монастыре[28] рукопись книги Григоровича-Барского задолго до выхода ее в свет в 1778 г.[29] Широкий резонанс в читательской среде первого издания записок Василия Григоровича-Барского несомненно стал одним из действенных стимулов, побудивших Леонтия взяться за перо и проявить себя на литературном поприще.

На страницах своей биографии, особенно в трех первых частях своего произведения, Леонтий с завидным постоянством именует Василия Григоровича-Барского своим «старшим братом», а себя Григоровичем младшим, тем самым подчеркивая свое «родство» со славным предшественником в деле свершения «путешественного подвига»[30]. Вдохновленный успехом книги пешеходца Василия и втайне надеясь его превзойти, Леонтий создает крупномасштабное литературное полотно, в котором, тем не менее, влия-

---

27 *А.Д.* Критика и библиография: Прот. А.П. Попов. Младший Григорович. Новооткрытый паломник по св. местам XVIII века. Кронштадт, 1911 // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. СПб., 1911. Т. 22. С. 476, 480, 477. Автор рецензии — А.А. Дмитриевский (1856–1929), ученый секретарь Палестинского Общества (1907–1918 гг.).

28 *Перминов П.В.* История жизни младшего Григоровича. С. 301. Речь идет об экземпляре с частью подлинных рисунков автора, который теперь хранится в Отделе рукописей и редких книг научной библиотеки им. Н.И. Лобачевского Казанского государственного университета (ОРРК НБЛ КГУ) (ч. I, ед. хр. 4513/1; ч. III, ед. хр. 4513/2).

29 [*Григорович-Барский В.*]. Пешеходца Василия Григоровича-Барскаго-Плаки-Албова, Уроженца Киевскаго, Монаха Антиохийскаго, путешествие к святым местам, в Европе, Азии и Африке находящимся, предпринятое в 1723, и оконченное в 1747 году, им самим писанное, ныне же на иждивении его светлости, князя Григорья Александровича Потемкина, для пользы Общества изданное в свет, под смотрением... Василья Григорьевича Рубана. СПб., 1778.

30 *Леонтий.* Т. 1. С. 262.

ние Григоровича-Барского просматривается с большим трудом. Да и отношение архимандрита к своему «старшему брату» далеко от благоговейного почтения. Леонтий ценит его труд за достоверность, а самого путешественника за взгляд на Восток как на обитель духовности. «...Неоспоримо, — пишет Леонтий, — что ... его история достойна всякаго вероятия; что многонабожные его мысли пристанут к монаху плотняе моих правдоглаголаний»[31]. Однако в его, казалось бы, подчеркнуто уважительном отзыве о стремлении Григоровича-Барского следовать образцам церковной словесности сквозит ирония, а уж тяга «старшего брата Василья»[32] к выспренной церковнославянской лексике ему изначально претит[33]. Однако в завершающем томе Леонтий сам же наполняет повествование цветистыми церковнославянскими фразами, что можно связать с его многолетним опытом обращения с пастырским словом к прихожанам.

Характеризуя свой труд, Леонтий без лишней скромности величает его «новой, большой и во всем справедливой книгой», но при этом подчеркивает, что «она в изобилии разноцветных материй и пр. не уступит Роменской ярмонке[34], где продается и все, и недорого»[35]. Это образное сравнение Леонтий использовал не раз, в том числе и в зачине второго тома, обращаясь к своему виртуальному собеседнику преподобному отцу Мартиниану: «Я надеюсь без сомнения, что вы получили копию первой части странно-образной моей ярмонки ... Знаете уже конечно, что давно разкиданное карандашем в разных местах странствования по ... Святой Земле небезгрешное свое лоскутье теперь пером в кучу сгромаживаю»[36]. При этом Леонтия намного больше привлекает повседневная живая действительность, неже-

---

31 *Леонтий*. Т. 6. С. 307.

32 *Леонтий*. Т. 1. С. 64.

33 Леонтий высказывается по этому поводу следующим образом: «...Осторожное его подражание церковных дееписателей заслуживает у справедливости достойное его труда уважение и с похвалой, наипаче от тех, кои ... любят, дремая читать повествование, кои не пахнут ничим, кроме мужевелника. Однако, одна его церковная славенщизна (коей половыны нонешной, особливо молодой, свет совершенно не поймет) вовсе не нравытся настоящим сочинителям. ... Присем можно сказать и что верная его история, ни чим кроме глубокаго страннословия не снабженная, ежели и привлекает к себе, то тех читателей, которые, по дикому своему вкусу, либо не находят приятности в хороших книгах, либо и вовсе не видали хороших книг» (*Леонтий*. Т. 6. С. 307–308).

34 Ежегодная многолюдная ярмарка в г. Ромны, известная как Ильинская ярмарка, слава которой простиралась далеко за пределы юго-западной части Российской империи.

35 *Леонтий*. Т. 6. С. 308–309.

36 *Леонтий*. Т. 2. С. 1, 2. В описание жития в Иерусалиме вклинивается следующая фраза: «...Обращаюсь к своей ярмонке, представляющей на моем ринке, не на продажу однако ж, иерусалимскую жизнь мою» (*Леонтий*. Т. 2. С. 140).

ли памятники, овеянные «преданиями старины глубокой». Уже в первом, «египетском» томе он подчеркивает: «Я ... почитаю всегда лучшим описание простых, лишь бы точно бывших произшествий, нежели набить дюжины полторы томов сладко надутым Виргилием либо велеречивым Цицероном и самыми славными и страшными, но по нещастию мнимыми бытиями, коих не было и не может быть»[37]. Читаем в другом месте: «...Ни [статуи] Клеопатры, ни ея развалин, ... сказать по правде, я ... не ищу, как с природы не падок к древности»[38].

Принадлежащие перу побывавших на Святой земле русских богомольцев «Хождения» по традиции включают в себя по возможности подробные описания мест поклонения с учетом их топографии, размеров, составных элементов и значимости в истории христианства. Однако Леонтий отступает от этого неписаного правила, формулируя свою позицию по этому вопросу четко и однозначно: «...Я и не описую того, что лучшие писатели описали лучше»[39]. Неожиданно лаконичным и неконкретным выглядит в «Истории жизни младшего Григоровича» описание главной цели паломнических странствий — Святого града Иерусалима. «...Вхожу во Иерусалим в качестве поклонника, а не землемера, — пишет Леонтий в “палестинской” части своего труда, — следовательно вы тщетно ... станете ожидать от меня подробного известия об Иерусалиме, что можете получить, сверх других правдописателей, от старшаго моего брата Василия Григоровича, и обстоятельные от князя Радзивилла[40]»[41]. В сочинении Леонтия проступают лишь размытые очертания Святого града. Иеромонах без стеснения признается в том, что знает только о четырех главных воротах старого города, а сколько их всего — ему не ведомо. Протяженность окаймляющих старый Иерусалим стен, по определению паломника, составляет «не одну версту», а об их высоте он вообще рассуждать не берется на том основании, что в измерениях не силен или, как он выразился, не имеет «чести знать инженерного корпуса»[42]. В конечном итоге Леонтий разражается выспренной, претендующей на историческую верность сентенцией: «Что же касается до непомерной огромности камней, настоящий град Иерусалим неприступ-

---

37 *Леонтий*. Т. 1. С. 178.

38 Там же. С. 85.

39 *Леонтий*. Т. 2. С. 170.

40 *Николай Христофор Радзивилл* (1549–1616) — польско-литовский князь, совершивший путешествие в Палестину и Египет в 1583–1584 гг.: [*Радзивилл Н.Х.*]. Путешествие ко святым местам и в Египет князя Николая Христофора Радзивилла. СПб., 1787.

41 *Леонтий*. Т. 2. С. 109.

42 Там же. С. 128, 129.

ным делающих, особливо до тех, кои при самом его фундаменте видны в стене, с южной стороны стоящей непоколебимо, то самой обожаемой от безбожников безбожник не перетянет нас в резонабилном споре, да и никто и никого из самовидцев не принудит ... подумать, что те превеликие камни были положены там, где их я видел сам, ежели не прежде Соломона, то верно не после Зорвавеля»[43].

Леонтий вообще далек от религиозной истовости и не проливает слез умиления при виде православных святынь. Не удивительно, что биограф Леонтия протоиерей А.П. Попов, будучи священнослужителем, вменяет Леонтию в вину не отличающееся должной серьезностью и набожностью отношение «к дорогим православному сердцу предметам, лицам и событиям»[44]. Подобное отношение он отчасти связывает с присущим жизнерадостному Леонтию природным чувством юмора, но более всего с «развратительным» влиянием на него французских энциклопедистов XVIII в., заразивших священнослужителя духом непростительного легкомыслия[45].

Действительно, с течением времени Леонтий увлекся идеями эпохи Просвещения, что было непосредственно связано с его страстью к систематическому изучению иностранных языков. Во время своего многолетнего стамбульского жития архимандрит овладел французским, итальянским, новогреческим и отчасти турецким и наряду с реализацией своей склонности к писательству многое читал в оригинале, в том числе трактаты Вольтера (1694–1778), Дени Дидро (1713–1784), Жан-Жака Руссо (1712–1778) и иных французских энциклопедистов, не забывая при этом про европейскую беллетристику. Но все это было уже после того, как он завершил свое хождение на богомолье в Святую землю.

В начале своего путешествия будущий архимандрит только и мог, что разобрать отчасти то, что ему толковали на родственном «болгарском наречии»[46], и, будучи человеком общительным и словоохотливым, беспрестанно сокрушался по поводу тяготившей его языковой изолированности от окружающих[47]. «Он, как даровитый человек, — отмечал протоиерей А.П. Попов, — сразу понял, что на чужой стороне, среди разноязычнаго люда, нель-

---

43 Там же. С. 129–130. Царь Соломон (967–928 гг. до н.э.) — строитель Иерусалимского храма, разрушенного в 586 г. до н.э. Имя Зоровавеля, возглавлявшего возвращение евреев из пленения вавилонского, прочно связано с возведением Второго храма. Строительные работы были завершены в 516 г. до н.э., через 70 лет после разрушения Первого храма.

44 *Попов А.П.* Младший Григорович. С. 155.

45 Там же. С. 66–67.

46 *Леонтий.* Т. 1. С. 65.

47 Там же. С. 64, 73, 171, 388.

зя жить с одним своим языком, нужно знать другие языки, чтобы входить в сношения с окружающими людьми, нужно понимать туземныя наречия без драгоманов, чтобы вести какия-либо дела и зажить полною жизнию»[48]. По этой причине, еще находясь на Афоне, Леонтий зазубрил не одну дюжину наиболее часто употребляемых арабских слов, а находясь в арабской среде, наращивал словарный запас и хотя и с трудом, но все же постигал азы египетского диалекта. Отдельные диалектальные словечки он воспринимал с присущим ему юмором. Особенно Леонтия забавило созвучие одного из широко употребляемых египетских диалектизмов с русской инвективой. Упомянув слово «агуй» (египетский диалект, *ахуйа* — «брат мой»), он сопроводил его весьма остроумным комментарием: «Сей термин выговаривают арапы особливо арапки так мудренно, что хотя кому и можно б написать по-русски; но я его не перевел, во-первых, для того, что я не Барков[49], 2, что никакой Мартиниан его не скажет, не нарумянився»[50]. Камнем преткновения для Леонтия стало «в престранном том языке несвойственное нашему произношение»: как он ни старался, ему не давались эмфатические согласные[51], или, как он писал, слова, которые надо было «выговорить горлом». Так что долгое время Леонтий «с арапом по нужде, а с арапкой... и без нужды нигде не говорил»[52].

Особо отметим, что в своем стремлении общаться с арабами Леонтий стоит особняком в ряду отечественных писателей-паломников, которых арабский язык раздражал до предела. В частности, по замечанию Василия Григоровича-Барского, «беседа ... их мерзостна к слышанию»[53], а по характеристике московского священника Иоанна Лукьянова, чье хождение в

---

48 *Попов А.П.* Младший Григорович. С. 22.

49 *И.С. Барков* (1732–1768) — русский поэт, прославившийся своими непечатными эротическими произведениями — «срамными (шутливыми) одами», в которых классическая жанровая форма сочетается с обсценной (бранной) лексикой и специфической тематикой.

50 *Леонтий.* Т. 1. С. 202.

51 Эмфатические согласные — термин, обозначающий согласные с дополнительной артикуляционной характеристикой, вызванной увеличением глоточно-гортанного напряжения при их произнесении.

52 *Леонтий.* Т. 1. С. 354. Иеромонах еще раз вернулся к этой теме в «палестинской» части своего сочинения. По его рассказу, «арапушка»-«красотка», потчевавшая кислым молоком усталых путников на привале в Рамле, кокетничая с иеромонахом, назвала его братом, употребив «смешной термин “ягуй”». Поясняя «мудреновато, особливо для наших ушей», выговариваемое местными жителями слово, Леонтий в этот раз замечает, что оно вгонит в краску даже многих «из наших ... отборных танцовщиц» (*Леонтий.* Т. 2. С. 381–384).

53 *Григорович-Барский В.Г.* Странствования по святым местам Востока. Ч. I. 1723–1727 гг. М., 2004. С. 300 (далее: *Григорович-Барский.* Ч. I.).

Святую землю приходится на 1701–1703 гг., арабский — «язык, грубой что псы лают»[54].

Перемещение из «турецкой земли» в арабский этнокультурный ареал для Леонтия, как и для его предшественников из числа богомольцев, обернулось тяжелым шоком. Выпровоженный с судна арабским капитаном, как его аттестует Леонтий, «бешенаго пророка сумасшедшим рабом лукавым», паломник столкнулся лицом к лицу с обитателями египетского порта Рашид и впал в стопор, застыв «как обгорелый пень, ... вкопанный в песок»: этот, по его словам, «дикий почти народ»[55] поверг его в неописуемый ужас. А вот как позднее паломник описывает обитателей Синая — бедуинов, по его словам, друг другу «в безобразии не уступающих арапов», которые собрались у монастыря Святой Екатерины в ожидании раздачи остатков монастырской трапезы: «Под самой той стеной я нашел ... многое множество преестественных ленивцов, лежащих, стоящих, как статуй, и смотрящих на небо, а иных таскающихся по пустому ... сухих, черных, смуглых, оливковых, ... голых, босых и простоволосых, многих без пояса, а всех без штанов»[56]. По свидетельству иеромонаха, он ощущал себя «между дикими арапами, как незлобивой агнец между волками»[57].

Однако со временем поосмотревшись и пообвыкшись, Леонтий начал четко дифференцировать арабов по конфессиональному признаку, отличая арабов-христиан от арабов-мусульман. Повествуя об арабах — приверженцах ислама, паломник особое внимание уделяет кочевникам, которые, по его искреннему убеждению, представляли собой люд убогий и страждущий, однако лукавый и пронырливый. У Леонтия обнаруживается ставшее общим место в паломнических описаниях сравнение обитателей кочевой периферии с цыганами и в отношении сходного бродячего образа жизни, и в плане отрицательных характеристик нравственного облика. Говоря о палестинском бедуине-проводнике, который вместо монастыря Святого Саввы[58] обманом заманил его к своим сородичам в надежде поживиться, паломник выстраивает цепочку, звенья которой, по его мысли, воплощают конкретные моральные качества, и прежде всего хитрость и изворот-

---

54 [*Лукьянов И.*]. Хождение в Святую землю московского священника Иоанна Лукьянова: 1701–1703. М., 2008. С. 305.

55 *Леонтий*. Т. 1. С. 69.

56 Там же. С. 197.

57 Там же. С. 198.

58 Великая лавра Саввы Освященного (Палестинского) (439–532) (дайр мар Саба, или дайр Саба аль-киддис) — монастырь в 15 километрах к юго-востоку от Иерусалима, в Иудейской пустыне.

ливость: «кочевник — гаваонитянин[59] — цыган». Богомолец корит себя за то, что на слово поверил «лукавому тому арапину», которого «почитал простым гаваонитом, сиречь циганом, не зная, что он всего циганского своего околотка был атаманом, и который провел ... [его] и привез в село (здесь: кочевье. — *С.К.*) непреподобных, а ему подобных арапов, вместо преподобнаго Саввы лавры»[60].

Леонтий не оставляет без внимания тему вымогательства со стороны арабов, от которого безмерно страдали паломники. По его словам, «одни деньги в силе защитить щедраго путешествователя, грядущаго» по арабскому миру[61]. Рассказывая о пережитых им злоключениях на пути из Иерусалима в Яффу (откуда богомольцы по завершении паломничества отплывали в Стамбул), Леонтий пишет о толпах феллахов из окрестных деревень и бедуинов, осаждавших путников и требовавших денег. Иеромонах загодя запасся пригоршнями мелочи для раздачи «неверным врагам святого креста». Однако и 240 пара́ не хватило, чтобы удовлетворить аппетиты вооруженных дубьем «попрошаек». Мошна с монетками пустела на глазах, а орава настырных «прошаков» не редела[62].

При отсутствии же денег на богомольцев обрушивался непомерный гнев «немилостивых ... просителей милостины»[63], которые могли ограбить до нитки. Как писал Леонтий, «идущий [в Яффу] особливо пешком, и особливо без денег, бывает тяжце истязуем от неверных и бедных ... митарей, которые с нетерпеливостию и дубьем ждут, как онагри[64] в жажду свою, хажийскаго (паломнического. — *С.К.*) каравана, в известное время обикновенно пустыя их селении преходящаго»[65].

Ранее, только по счастливому стечению обстоятельств Леонтию удалось добраться из Александрии в Иерусалим без потерь. Прибыв морем в Акку ранней осенью 1764 г., он принял рискованное решение не дожидаться многолюдного паломнического каравана и отправиться в Святой град с попутчиками и нанятым проводником через Назарет, долину

---

59 Гаваонитяне (они же евеи) (2-я книга Царств, 21: 1–2) — жители древнего палестинского города Гаваон. Они известны тем, что, явившись к Иисусу Навину в ветхой, покрытой заплатами одежде и выдав себя за чужестранцев из дальней земли, хитростью вступили с ним в союз. В наказание их обратили в рабов (Книга Иисуса Навина, 9).

60 *Леонтий*. Т. 2. С. 191.

61 Там же. С. 366.

62 Фактурное описание Леонтием путешествия из Иерусалима в Яффу см.: *Леонтий*. Т. 2. С. 367–392.

63 *Леонтий*. Т. 2. С. 375.

64 Онагр — здесь: дикий осел.

65 *Леонтий*. Т. 2. С. 366.

Иордана и Иудейскую пустыню[66]. Значительные отрезки «опасного ... и прискорбного пути», по которым, по выражению Леонтия, арабам «ходить и днем неловко», паломники преодолевали под покровом темноты и по требованию провожатого разговаривали только шепотом, а дневное время коротали, укрываясь в кустарниках и вздрагивая от любого шороха. Леонтий посчитал истинной удачей то, что они добрались до Вифании, откуда было рукой подать до Иерусалима, не разу не столкнувшись с «дикими арабами», но навыков опытного проводника и знания им местности со счетов сбрасывать тоже не стал. Местных же поселян несказанно удивило то, что путников в дороге не обчистили, так как, как писал иеромонах, они «почитают редчайшею редкостию, когда поклонники, следующие сухим и пустым путем, ведущим в Вифанию, приидут не нагишем»[67].

Тем не менее, в отличие от большинства российских богомольцев, которые редко по собственной воле вступали в контакт с арабами, да и вообще, если и общались с мусульманами в приватной обстановке, то лишь от случая к случаю, Леонтий много времени проводил со своими арабскими проводниками, в том числе с теми, кто сопровождал его и его попутчиков в многотрудном путешествии на Синай.

Леонтий сдружился со старшим проводником номадом-синаитом Махмудом и не раз поминал его добрым словом. Иеромонах с благодарностью пишет о том, как Махмуд отвлекал его байками во время утомительно-монотонной тряски в верблюжьем седле, о том, как он спас его от атаки оголодавших бедуинов под стенами монастыря Святой Екатерины[68], и о том, как сердобольный араб врачевал его обожженные после пробежки в полуденный зной по раскаленным камням ступни «простоквашей»[69] (то, что называется по-арабски *лабан раиб* или *забади*). По воспоминаниям Леонтия, его арабский «ямщик» — хитрец, «склонен приврать», но при этом «разумен, добронравен и прелюбезной»[70].

---

66 Архиепископ Акрский, с которым Леонтий встречался еще в 1751 г. в Запорожской Сечи, взялся по знакомству переправить в Иерусалим пожитки и накопления богомольцев, так что двигались путешественники пешим ходом налегке.

67 *Леонтий.* Т. 2. С. 54, 57–58, 95, 99, 107.

68 *Леонтий.* Т. 1. С. 197–205. О напряженных взаимоотношениях кочевников с иноками монастыря Святой Екатерины см.: *Панченко К.А.* Монастыри и бедуины в османской Палестине и на Синае (XVI — первая пол. XIX в.) // Вестник ПСТГУ. III: Филология. М., 2007. Вып. 1 (7). С. 68–98.

69 *Леонтий.* Т. 1. С. 288, 292, 293, 296.

70 Там же. С. 171.

В «чернецкой опере» Леонтия (как нарек свой труд сам автор)[71] мы обнаруживаем пространные отрывки, посвященные быту арабской кочевой глубинки, в которых слышится отзвук характерной для образованной Европы мифологемы «благородного дикаря» (*le bon sauvage*)[72] как воплощения безыскусной добродетели в духе Жан-Жака Руссо и руссоистов.

Будучи на Синае, Леонтий провел некоторое время в бедуинском лагере, куда его завез на постой проводник-араб[73]. По приезде, как свидетельствует иеромонах, «непросвещенные ... хамовы праправнуки[74]» — члены кочевого племени, видя, что он выбился из сил и измучен «жаждою до полусмерти», принялись выражать ему «свою благосклонность»: напоили водой и усадили отдыхать на ветхий коврик у костра. Все время, пока Леонтий находился в бедуинском становище, он был объектом пристального внимания его обитателей, которые гуртом собирались поглазеть на диковинного гостя. Коротая время в безделье на лоне природы, иеромонах размышлял о человеколюбии своего «добродушного хозяина». Леонтий был тронут до глубины души его радушным приемом и гостеприимством его соплеменников, просто-таки очарован их общительностью и предупредительностью, а также простотой и непритязательностью их повседневного быта. Резюмируя свои почти пасторальные впечатления о пребывании в «добровольном полону» у номадов-синаитов, Леонтий выразился хотя и несколько косноязычно, но от этого не менее образно: «Я в хамовом том роде нашел такую добродетель, говорю странноприимство, каковой и у просвещеннаго Афета (Иафета. — *С.А.*) нескоро ежели и добьешься, не говоря про Сима»[75]. Подчеркнем, что столь хвалебная оценка человече-

---

71 *Леонтий*. Т. 2. С. 4.

72 Об образе «благородного дикаря» как воплощения безыскусной добродетели в европейской литературе и нарративных источниках Нового времени см., напр.: *Lestringant F.* Le Huguenot et le Sauvage: L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des Guerres de Religion (1555–1589). Paris, 1990; *Washburn W.* A Comparative View of the «Noble Savage» in English, Spanish, Portuguese and French Eyes // La France — Amérique (XVIe — XVIIIe siècles). Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes. Paris, 1998. P. 531–538.

73 Описание пребывания Леонтия в бедуинском становище на Синае: *Леонтий*. Т. 1. 173–195.

74 Имеются в виду потомки библейского Хама (см. следующую сноску).

75 *Леонтий*. Т. 1. С. 178, 175. С и м, Х а м, И а ф е т — в Библии сыновья Ноя, от которых после Всемирного потопа «населилась вся земля» (Бытие, 9: 19). В ветхозаветной родословной они, их сыновья и внуки представлены родоначальниками-эпонимами больших групп народов: семитских (народов Плодородного Полумесяца), хамитских (народов Африки и др.) и яфетических («яфетидов»), отождествляемых с индоевропейскими и тюрко-монгольскими этносами.

ских качеств «непросвещенных Эвропою арапов»[76] стоит в корпусе паломнических описаний особняком.

Этнографические зарисовки Леонтия включают в себя еще один компонент, весьма нехарактерный для жанра хождений, — подчеркнутое внимание к женскому полу. Во время неспешного плавания по Нилу иеромонах внимательно присматривался к обитательницам «арабских селений» — сидящих на берегу и праздно болтающих девушек, которые, завидев чужаков, тут же прикрывали лица. Иеромонаха с непривычки раздражали обнаженные щиколотки феллашек и поражало их одеяние — напоминающая просторный балахон рубаха, которая виделась ему как «один большой лоскут бумажного полотна»[77]. Со временем к босоногим простолюдинкам Леонтий привык, а открытые лица многих египтянок из низов его и так не удивляли. Другое дело — как женщины Египта одевались в домашней обстановке. Подобное иеромонаху доводилось наблюдать крайне редко, до тех пор, пока, будучи в Думьяте, после обряда водоосвящения на праздник «происхождения честных древ»[78] он не отправился с благословения местного попа окроплять святой водой дома его прихожан, что позволило ему поподробнее вглядеться в «арапскую мещанскую жизнь», не упуская из виду внешний облик представительниц слабого пола[79]. «...Я приметил, что все женщины там ласковы и ... не боятся простуды, ... понеже я ни в одном доме не видел ни одной арапки с закритою грудью», — писал впавший в игривое настроение иеромонах[80]. И внезапно мысль Леонтия перескочила на бытовое поведение мусульманок, регламентируемое исламским «священным писанием», дурное влияние которого, по его рассуждению, не миновало и арабок-христианок: «Женщина, следующая алкорану, всегда должна сидеть дома ... Сие неудобоисполняемое правило теперь хотя и не исполняется, однако и настоящие арапки, кои держатся за алкоран тверже турчанок, не выходят из дому, не покрывшися с головой черною тафтою, оставив спереди две щелочки ради глаз, и в сей блажи им следуют и християнского закона арапки, но сии последние ничем не закрываются дома, ... им некого соблазнять там, куда не пускают никого кроме душевнаго, да еще телеснаго врача»[81].

---

76 *Леонтий*. Т. 1. С. 375.

77 Там же. С. 81–83.

78 Происхождение (изнесение) честных древ Животворящего Креста Господня — церковный праздник 1 августа (14 августа по новому стилю). По принятому в православной церкви чину в этот день совершаются поклонение кресту и малое освящение воды.

79 *Леонтий*. Т. 1. С. 370–372.

80 Там же.

81 Там же. С. 373.

Во время вышеупомянутого пребывания Леонтия в гостях у синайских бедуинов иеромонах сосредоточенно следил за третьей, самой молодой женой своего проводника, отмечал ее усердие в хлопотах по хозяйству и присущее ей природное кокетство. Леонтию мнилось, что «смугленькая хозяюшка» строила ему глазки, и ее «прелестныя взгляды» навеяли ему мысли «о женских натуральных склонностях»[82]. Однако монашеский чин и священнический сан не позволили священноиноку углубляться в эту щекотливую тему, и посему он впал в морализаторство в отношении греховности женской натуры и под конец предпочел вернуться на более безопасную почву братской привязанности, констатировав, правда, с наигранной наивностью: «...Я полюбил было слишком трудолюбивую Фатьму как родную сестру, которой у меня не было сроду»[83].

На общем фоне паломников-писателей, которые не были особо щедры на любезности в адрес братьев арабов по вере — турок, Леонтий выделяется доброжелательными отзывами об участливости тех или иных турок, с которыми его сводила судьба. Так, «великим добродеем» назвал иеромонах пожилого турка, который во время морского плавания из Думьята в Александрию уступил ему, ютившемуся в трюме и вконец расхворавшемуся, свое комфортабельное место на палубе. Когда же плавание затянулось, стухшая провизия полетела за борт, запасы воды истощились и иеромонах впал в панику от того, что ему предстоит встретить свой последний час «на море между неверными», «старый тот турка», увидев его, «горько плачущего», поделился с ним хлебом и напоил травяным отваром. «...Я по гроб не забуду, что по его человеколюбию ... позабыл думать о смерти», — писал исполненный благодарности паломник[84].

Точно так же Леонтий не скрывал безграничной радости по поводу появления османской военной флотилии, спасшей корабль, на котором он возвращался в Стамбул, от преследовавшей его шебеки[85] мальтийских пиратов. Когда смертельная опасность миновала, паломническое судно проследовало мимо флагмана эскадры, и, как пишет Леонтий, стоявший на палубе «капитан-адмирал» с белой «предлинно-широкой», как у ветхозаветного Аарона[86], бородой благословил богомольцев словами: «Дай вам Бог

---

82 Там же. С. 189–192.

83 Там же. С. 194.

84 Там же. С. 385–386, 389–390.

85 Ш е б е к а — трехмачтовое парусно-гребное судно с косыми парусами.

86 *Аарон* («осиянный») — брат и ближайший сподвижник пророка Моисея, первый верховный жрец (первосвященник) Израиля.

добрую дорогу, люди божии», что навело иеромонаха на крамольную мысль сравнить капудан-пашу[87] со святым Константином[88].

Образ Турка в паломническом описании Леонтия неразрывно связан с темой эффективности действий центральной и провинциальной администрации по поддержанию порядка на подвластных османскому падишаху территориях.

Одной из непростых проблем для османских властей Палестины было регулирование христианского паломничества в Святой земле. Во время наплыва богомольцев в Иерусалим[89] османские функционеры трудились не покладая рук, чтобы все шло своим чередом, без эксцессов, чтобы масса до предела возбужденных верующих не превратилась в неконтролируемую толпу. Во время посещения гробницы праведного Лазаря[90] Леонтий застал там массовое скопление находившихся в стрессовом состоянии богомольцев и с интересом наблюдал за тем, как умело управлялся охранник с «толстоплетенным орудием» — плетью, чудесным образом усмирявшей «хажийскую чрезвычайную жадность к обетованной земле» и не допускавшей «одним других давить без милосердия». Иеромонах подтрунивал над плеточным «турецким человеколюбием» и сочувствовал двум недужным, которые чуть было не задохлись в давке, однако, поскольку сам остался «с целыми ребрами», не мог не признать, что без применения грубой силы пострадавших могло быть значительно больше[91].

Как и другие российские паломники-писатели, Леонтий высоко оценивал организующую роль османов во время многолюдных собраний верующих в храме Гроба Господня. По свидетельству иеромонаха, звучащего почти в вольтерьянском духе, янычары, охранявшие главную церковь Иерусалима, были не только дюжими молодцами со стальными мускулами: они, в совершенстве владея арабским и греческим, усвоили «церковное чиноположение так твердо», что любой из них мог без особого труда во всяком монастыре «отправлять должность порядочного благочинника»[92]. «В каждое соборное священнослужение», продолжал Леонтий со свойственной ему бурсацкой витиеватостью, старший стражник «с достодолжным святому

---

87 К а п у д а н-п а ш а — командующий флотом Османской империи.

88 *Леонтий*. Т. 2. С. 436–440.

89 В основной своей массе паломники жили в Иерусалиме с осени до весны и пускались в обратный путь сразу же после Пасхи.

90 Пещера у Вифании, где, по библейскому преданию, был похоронен Лазарь, которого на четвертый день после его смерти воскресил Христос (Евангелие от Иоанна, 11: 17–44).

91 *Леонтий*. Т. 2. С. 270, 271.

92 Там же. С. 281, 282.

месту говением и камчуком[93]» застывал подле алтаря, рядом с царскими вратами, а его подчиненные, отправляя «свою должность не дремлючи», раз за разом обходили все закоулки храма и, заметив неладное, пускали в ход «орудие поправления». Как подчеркивал иеромонах, в период пасхальных празднеств без этих «нужнейших ... служителей» дом Божий легко мог превратиться в «вертеп разбойников»[94].

Положительно отзываясь о действенности османской администрации, паломник в то же время не может смириться с системой запретов, налагаемых османами на греко-православный *миллет*[95]. Леонтий до глубины души возмущен запретом на возведение новых мест богослужений и многочисленными бюрократическими проблемами, связанными с восстановлением ветшающих храмов. Он пишет: «Все греческие церквы суть каменные и все предревные, из коих большая часть требует и не улучает ... нужного их поправления, в сем последнем препятствует многонабожному греческому желанию турецкое глупомнение, собственной их пользы неведующее ... Вновь же делать, где надобны церквы наместо развалившихся от древности, особливо от пожаров, политическая магометова заповедь никак не дозволяет»[96].

По понятным причинам ислам находится на периферии интересов Леонтия. Информация об исламе, извлекаемая из «паломнической» части его воспоминаний, весьма небогата и в основном касается культово-обрядового комплекса. В частности, повествуя о ритуальном восхождении на гору Синай[97], почитаемую приверженцами трех монотеистических религий — иудаизма, христианства и ислама, иеромонах следующим образом описывает молитву своего арабского сопровождающего на ее вершине: «[Он сел] на своих коленах возле своей мечети с арапским говением, ... как с ума сшедший взявшись за виски, по чину магометову творил молитву,

---

93 Камчук (камча) — нагайка, плеть или кнут.

94 *Леонтий*. Т. 2. С. 281, 282.

95 Миллет (от араб. *милла* — «община, народ») — объединенная по религиозному признаку община, признанная в этом качестве османской имперской администрацией и получившая право на внутреннее самоуправление. Миллеты, в том числе греко-православный (*рум миллети*), были сформированы в 1450–1460-е гг.

96 *Леонтий*. Т. 3. С. 386. Приведем еще одно высказывание Леонтия по данному вопросу: «...Известно, что Греция теперь не видит цветущих прежде дней своих, однако ж все ее церкви построены до Магомета, кой запрещает ей строение вновь церквей» (там же. Т. 1. С. 230).

97 Гора Синай (*тур Сина*), или гора Моисея (*джабаль Муса*) — гора на юге Синайского полуострова, на которой, согласно Пятикнижию, Бог дал Моисею Скрижали Завета и Тору.

устремя выпуклые свои глаза к Мекке и Медине»[98]. Здесь Леонтий имплицитно упоминает *киблу* — священный ориентир, в направлении которого совершается обряд мусульманской молитвы, ошибочно присовокупляя к Мекке Медину.

Леонтия, привыкшего к пышному убранству церквей, поражают простота и минимализм интерьеров мусульманских культовых сооружений. На вершине Синайской горы он «из любопытства» зашел в находившуюся рядом с христианской церквушкой миниатюрную мечеть и испытал глубокое разочарование, обнаружив, «что в оной нечего смотреть, кроме одних голых стен и многих тысячей малаго разношерстнаго лоскутья», которое «в честь магометова верблюда, попривязывано и попришивано один к другому»[99].

Чуть было не обернулось нервным срывом посещение Леонтием небольшой мечети, расположенной внутри синайского монастыря Святой Екатерины рядом с Преображенским собором. Постройка, в которой, по всей вероятности, изначально располагалась трапезная, была модифицирована в мечеть в начале XI столетия, в период правления фатимидского халифа аль-Хакима (996–1021 гг.): насельники монастыря пошли на этот шаг, чтобы предотвратить разрушение их обители. В 1760-е гг., когда там побывал иеромонах, мечеть эта бездействовала, но при этом паломников туда не допускали. Леонтий пробрался в нее тайком и поскольку поначалу не разобрался, где находится, то, не задумываясь, последовал «обычаю задорнейших поклонников святыням» и быстро расписался карандашиком на стене. Каков же был его ужас, когда он, присмотревшись, увидел «турецкую мечеть», которая, по его словам, представляла собой «горницу устлану ветхими миссирскими (египетскими. — *С.К.*) рогожами и коврами персидскими, увешанную стеклянными лампадами, из коих ни одна, может быть, и никогда не горела». С трудом справился богомолец с «суеверными мыслями» о том, что за «своеручное написание» своего имени в «церькве нечестивых» он, не дай Бог, будет причислен к отступникам и станет кандидатом на «обрезание», хотя и согрешил «в неведении». Однако страх все же остался, и Леонтий зарекся оставлять автографы на стенах святынь. Однако данное

---

98 *Леонтий*. Т. 1. С. 254–255.

99 Там же. С. 257. Под «магометовым верблюдом» здесь скорее всего подразумевается *аль-Бурак* (араб. «блистающий») — фантастическое крылатое животное, на котором пророк Мухаммад, согласно мусульманскому преданию, совершил ночное путешествие из Мекки в Иерусалим, откуда вознесся к небесному престолу Аллаха (араб. *лайлат аль-исра' ва-ль-ми'радж* — «ночь путешествия и вознесения»). По дороге Пророк сделал остановку и молился на горе Синай, где пророк Муса (Моисей) общался с Аллахом.

себе слово он тут же и нарушил, написав свое имя рядом с именем Василия Григоровича-Барского в церкви на вершине Синайской горы, сплошь покрытой «поклонничьими ... написанными Гречески, Римски, Армянски и другими неизвестными ... [ему] именами»[100].

Паломнические воспоминания Леонтия свободны от настоятельных попыток намеренной деформации образа ислама, а критические замечания в адрес мусульманской религии возникают в тексте походя, без заострения на них внимания. Так, российский клирик мимоходом роняет замечание, назвав ислам «турецким глуповерием, на песку основанном»[101], однако присущая этой характеристике негативная экспрессия быстро сходит на нет, поскольку мысль эту он в дальнейшем не развивает.

Естественно, некоторые адепты ислама его раздражали, что объяснялось событийным контекстом. Тягостное впечатление произвел на Леонтия странствующий дервиш[102], с которым он столкнулся на борту покинувшего Акку судна. Утомленному затянувшимся плаванием иеромонаху все действовало на нервы — «чрезвычайная теснота», «оскудение провизии», «недостаток в вонючей воде», «деспотически» завладевшая им скука, разноязыкий гомон попутчиков и зычные крики арабских матросов[103]. Однако главным раздражителем стал беспрерывно молившийся мусульманский странник. «...Не сносен нам паче лихорадки был, — жаловался Леонтий, — да даже и самим туркам казался досаден ... их дервиш, которой днем и ночью безпрестанно бормотал, Магомет его знает что, с такими криком, что все от того затикающие уши, почитали его по виду сумошедшим»[104]. Хотя Леонтий и обозвал дервиша «лицемером» и «дураком под маской набожности»[105], не следует думать, что иеромонах невзлюбил в его лице всех мусульман, ко многим из которых он относился подчеркнуто доброжелательно.

Для обозначения мусульман Леонтий чаще всего применяет нейтральные термины: «мусульмане» и «магометане». Термин «сарацины», активно задействованный в трудах западноевропейских путешественников, но редко встречающийся в трудах российских паломников-писателей XVIII в.,

---

100 *Леонтий.* Т. 1. С. 251–252, 255–256.

101 *Леонтий.* Т. 13. Л. 110.

102 Д е р в и ш (тур.; перс. *дарвиш* — «нищий, бедняк») — нищенствующий бродячий аскет-мистик, синоним термина «суфий», обозначающего последователя мистико-аскетического направления в исламе — суфизма.

103 *Леонтий.* Т. 2. С. 420, 421.

104 Там же. С. 421.

105 Там же.

он использует только в историческом контексте. Например, эпизодическое упоминание уверовавшего во Христа и чудо явления Благодатного Огня «Богом избранного сарацина», сожженного на костре «неверными» «по беззаконному суду алкорана», архимандрит Леонтий соотносит с патриаршеством иерусалимского владыки Софрония IV (1579–1608 гг.)[106].

Точно так же Леонтий по мере возможности избегает демонизации мусульман, что свойственно другим писателям-паломникам, которые в неистовом антимусульманском запале кликали мусульман «бесами», «чертями»[107], «синами Веелзевула, князя бесовскаго»[108], носителями «еретическия ереси бесновательнаго злохитраго суемудреннаго диавола» и «волкоядскими противниками полку Бога Живаго»[109]. Леонтий же, в свою очередь, сравнение с «нечистой силой» переводит в совсем иную плоскость. В шутку он кликает вышеупомянутого арабского проводника Махмуда *un bon diable*, что на французском арго означает «чертяка», т.е. «неплохой парень, чьи положительные качества перевешивают отрицательные и на которого можно рассчитывать». В то же время нельзя пройти мимо очевидного, а именно того, что Леонтий, для которого греческие единоверцы служат «живым примером в соблюдении в целости ... веры»[110], куда менее щепетилен в отношении своих неправославных оппонентов из числа христиан, в особенности католиков, которых он называет «суеверными паповерами»[111] и «вероломными ... глупонабожными ... латинами»[112], а также армян, которых, по его убеждению, иначе как «неблагочестными» и «легковерными ... иноверами»[113] не назовешь. Однако отношение Леонтия к иным, нежели мусульмане, представителям авраамических религий — это совсем другая тема, заслуживающая отдельного исследования.

Паломничество в Святую землю стало одной из самых ярких страниц жизни российского священнослужителя. В начале тринадцатого тома, завершающего его магнум опус, Леонтий с чувством ностальгии вспоминает этот бурный отрезок своей жизни, еще раз мысленно переживает свое пол-

---

106 *Леонтий*. Т. 2. С. 330, 329, 324.

107 [*Лукьянов И.*]. Хождение в Святую землю московского священника Иоанна Лукьянова. С. 319, 320, 349.

108 *Григорович-Барский*. Ч. I. С. 299.

109 [*Нечаев М.*]. Книга: Хождение во святый град Иерусалим Ярославца Толчковской слободы посадскаго человека Матвея Гаврилова сына Нечаева (1719–1720) // Варшавские университетские известия. 1875. № 1. С. 15.

110 *Леонтий*. Т. 3. С. 377.

111 *Леонтий*. Т. 13. Л. 105.

112 *Леонтий*. Т. 1. С. 264; Т. 2. С. 217.

113 *Леонтий*. Т. 2. С. 326; 331.

ное приключений путешествие по Египту и Палестине и благодарит Бога за данный ему шанс воплотить в жизнь мечту совершить хождение по святым местам Востока[114].

Накопленные во время странствования опыт и незабываемые впечатления вкупе с необоримой тягой к литературному творчеству позволили Леонтию создать повествующий о «благочестивом путешествии»[115] труд, который предстает перед нами как произведение витиеватое в стилевом отношении, порой очаровательное в своей наивности, но при этом отмеченное удивительной авторской проницательностью и отражающее пытливость и наблюдательность, присущую наиболее любознательным путешественникам. В нем явное и скрытое авторское Я выражено исключительно емко. Нельзя не согласиться с суждением А.П. Попова, извлекшего «Историю жизни младшего Григоровича» из небытия. Оценивая ее в целом, он заключает, что труд архимандрита Леонтия «по количеству предметов, затронутых в описании, ... по художественному изложению и тому юмору, с которым автор перемешивает свои картинныя описания, ... имеет полное основание занять первое место после Василия Григоровича Барскаго»[116]. Добавим к этому то, что «египетско-палестинские» части мемуаров Леонтия, основанные на многочисленных записях по свежим следам, представляют собой богатый источник информации о социокультурных и этноконфессиональных аспектах бытования арабских провинций Османской державы.

---

[114] *Леонтий*. Т. 13. Л. 11(об.)–12.

[115] Известный литературовед Н.К. Гудзий окрестил жанр хождений жанром «благочестивых путешествий» (*Гудзий Н.К.* История древней русской литературы. М., 1966. С. 118).

[116] *Попов А.П.* Младший Григорович. С. 5–6.

REFERENCES

1. *A.D.*. «Critique and Bibliography: A.P.Popov. Grigorovich the Junior. A Newly Discovered Pilgrim to the Holy Places of the Eighteenth Century, Kronstadt, 1911». Reports of the Imperial Orthodox Palestinian Society [«Kritika i bibliografija: A.P. Popov. Mladshij Grigorovich. Novootkrytyj palomnik po sv. mestam XVIII veka, Kronstadt, 1911». Soobshhenija Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshhestva]. Vol. 22. Saint Petersburg, 1911. P. 475–480.
2. *Bakhareva T.A.* «Leonty Zelensky about Voltaire (Ideas of the French Enlightenment in Perception of the Russian Religious Thinker)». Diversity of Religious Experience and a Problem of Sacralization and Desacralization of the Power in the Christian and Muslim World. Papers [«Leonty Zelensky o Vol'tere (idei francuzskogo Prosveshhenija v vosprijatii russkogo religioznogo myslitelja)». Mnogoobrazie religioznogo opyta i problemy sakralizacii i desakralizacii vlasti v hristianskom i musul'manskom mire. Nauchnye doklady]. Part 2. Saratov: Nauchnaja kniga, 2005. P. 127–134.
3. *Bakhareva T.A.* «"Trial of Voltaire" by Leonty Zelensky». Russia and France: Eighteenth and Twentieth Centuries [«"Sud nad Vol'terom" Leontija Zelenskogo». Rossija i Francija: XVIII–XX veka]. Issue 9., Moscow: Nauka. 2009. P. 56–68.
4. *Gudzij N.K.* History of the Ancient Russian Literature [Istorija drevnej russkoj literatury]. Moscow: Prosveshhenie. 1966.
5. *Lestringant F.* Le Huguenot et le Sauvage: L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des Guerres de Religion (1555–1589). Aux Amateurs de livres, Paris, 1990.
6. *Lomonosov M.V.* «Tract on New Ground Rules of Poetry Writing». *Lomonosov M.V.* Selected Writings [«Pis'mo o pravilah rossijskogo stihotvorstva». *Lomonosov M.V.* Izbrannye proizvedenija]. Leningrad: Sovetskij pisatel'. 1986. P. 465–472.
7. *Panchenko K.A.* «Monasteries and Bedouins in Ottoman Palestine and Sinai (XVI — First Half of the XIX century)». Bulletin of St Tikhon University for the Humanities, III, series 'Philology' [«Monastyri i beduiny v osmanskoj Palestine i na Sinae (XVI — pervaja pol. XIX v.)». Vestnik Pravoslavnogo

Svjato-Tihonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. III: Filologija]. Issue 1 (7). Moscow, 2007. P. 68–98.

8. *Perminov P.V.* «History of the Life of Grigorovich the Junior (Fragments)». Travels to the Holy Land. Accounts of Russian Travellers of the Eleventh and Twentieth Centuries [«Istorija zhizni mladshego Grigorovicha (otryvki)». Puteshestvija v Svjatuju Zemlju. Zapiski russkih puteshestvennikov XII–XX vv.]. Moscow: Lepta. 1994. P. 300–318.
9. *Popov A.P.* «Grigorovich the Junior. A Newly Discovered Pilgrim to the Holy Places of the Eighteenth Century» [«Mladshij Grigorovich. Novootkrytyj palomnik po sv. mestam XVIII veka»]. Kronstadt: Printing House of the Newspaper «Kotlin». 1911.
10. *Washburn W.* «A Comparative View of the 'Noble Savage' in English, Spanish, Portuguese and French Eyes». La France — Amérique (XVIe — XVIIIe siècles). Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes. Paris, 1998. P. 531–538.

Ключевые слова:

Османская империя, Святая земля, паломничество, ислам, мусульмане, Леонтий.

Svetlana A. Kirillina

PILGRIMAGE OF PRIEST-MONK LEONTY TO EGYPT AND PALESTINE IN 1763–1766: ISLAM AND ITS FOLLOWERS IN THE «LIFE HISTORY OF GRIGOROVICH THE JUNIOR»

Leonty (born as Luka Stepanovich Zelensky in 1726, died in 1807), priest-monk from the Monastery of the Exaltation of the Holy Cross in Poltava, undertook the pilgrimage to the Holy Land in 1763–1766. His itinerary included Egypt, the Sinai Peninsula and Palestine. After his trip to Levant he arrived to Istanbul where he became the chaplain of the church attached to the Russian Embassy. Since that time, the Ottoman capital became his home for the rest of his days. He only left Istanbul for Russia twice — in 1771–1775 and 1787–1793. In 1767 Leonty was honoured the title of archimandrite. In 1788 the cleric resigned from the pastoral service and in his advanced age painstakingly worked on his multivolume autobiography. The first three volumes of Leonty's memoirs are dedicated to the detailed and vivid description of his pilgrimage to the renowned holy places of Egypt and Palestine. Leonty's memoirs are a quaint mixture of various facts, inner dialogues and personal observations of the local inhabitants, their occupations and lifestyles he encountered, including established beliefs, manners and customs. The aim of the present article is to survey particular facets of Leonty's narrative as a valuable source for scholars dealing with Ottoman history and to examine his ambivalent attitude towards Islam and its followers living in the Arab-Ottoman world.

Кириллина Светлана Алексеевна

доктор исторических наук, профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока, Институт стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова

Т.Ю. Кобищанов

ПОСЛЕ СТОЛЕТИЙ ОДИНОЧЕСТВА: ИЗМЕНЕНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ СИРИЙСКИХ ХРИСТИАН В НОВОЕ ВРЕМЯ

Среди историков нет единого мнения о том, какой период следует считать наступлением Нового времени для цивилизаций Азии и Африки. Очевидно, что для Ближнего Востока он пришелся на эпоху османского правления, которое длилось в Сирии с 1516 по 1918 год. Трансформация социально-экономических отношений затронула все слои арабо-османского общества, но, вероятно, наиболее разительно она сказалась на положении этноконфессиональных меньшинств. Вступив под турецкое владычество дискриминируемыми, отодвинутыми на обочину социально-политической жизни группами, к началу XX столетия сирийские христиане представляли собой процветающие общины, максимально адаптированные к возможностям, которые открывало включение османского государства в мировую капиталистическую систему. Повышение статуса христиан сопровождалось коренными изменениями их социальной психологии.

К моменту османского завоевания сиро-христианские общины пребывали в самой темной фазе своей истории, находясь под властью державы мамлюков. Мамлюкский султанат (1250–1517), выковавший себя в упорной борьбе с крестоносцами и монголами, являл собой оплот воинственного суннизма. По сути, Султанат стал первым после Римской империи го-

сударством, которое последовательно на протяжении многих десятилетий обрушивало на своих христианских подданных волны репрессий. Конечно, мамлюкские гонения не могли сравниться по жестокости с античными, поскольку были ограничены требованиями шариата о веротерпимом отношении к *зимми*[1] при условии соблюдения последними ряда ограничений социального и бытового характера. Однако ритмично то усиливавшееся, то ослабевавшее государственное давление привело к депопуляции, герметизации и маргинализации христианских общин, их окончательному превращению в «острова в океане» ислама, в «обломки затонувшей Атлантиды»[2].

К концу мамлюкской эпохи христиане, по разным оценкам, составляли примерно от 10 до 20 процентов полуторамиллионного населения Большой Сирии[3]. Их удельный вес снижался от приморских областей к внутренним, вплоть до Заиорданья, по пустыням которого в качестве исторического реликта кочевали несколько сотен исповедовавших христианство бедуинов. При этом христианские общины не были едины и разделялись на четыре группы: две халкидонские (марониты и православные) и две нехалкидонские (армяне и сиро-яковиты).

В сельской местности христианское население преобладало только в двух сравнительно небольших районах. Первый — маронитский Северный Ливан и примыкавшее к нему плато ал-Кура, населенное православными. Вторым очагом компактного проживания христиан являлись охватывавшие Дамаск с севера православные селения восточных отрогов Антиливана. За пределами упомянутых зон христианское население Сирии проживало весьма дисперсно, соседствуя с суннитами, алавитами и друзами.

Христианские общины представителей различных конфессий имелись практически во всех городах региона, однако нигде, за исключением городов-святынь Вифлеема и Назарета, они не составляли большинства жителей. В двух крупнейших сирийских «мегаполисах» — Дамаске и Халебе —

---

1 *Зимми*, *ахл аз-зимма* — немусульмане, проживающие в землях ислама и находящиеся под «покровительством» (араб. *зимма*) мусульманской общины. Исламское богословие рассматривало «покровительство», оказываемое мусульманами «людям Писания (Библии)», как одну из священных обязанностей, возложенных Аллахом на своих последователей.

2 Эта уже достаточно устойчивая метафора принадлежит перу французского историка Пьера Рондо (*Rondot P.* Les crétiens d'Orient. Cahiers de l'Afrique et de l'Asie, IV. Paris, 1955. P. 11).

3 Большая Сирия (араб. *аш-Шам*) — историко-географическая область, включающая в себя территории нынешних Сирии, Ливана, Иордании, Палестины и Израиля. Естественными рубежами этого региона служили на севере — южные отроги Тавра, на юге — Синайский полуостров, на западе — побережье Средиземного моря, на востоке — Великая Сирийская пустыня.

доля христиан составляла примерно 12 процентов населения в каждом. В Дамаске основная их часть жила в кварталах Баб Тума (у северо-восточных ворот крепостной стены внутреннего города) и Баб Шаркый (у восточных). В Халебе христиане преимущественно селились в западных и северо-западных районах[4].

В упадке пребывали и ближневосточные церкви. На протяжении мамлюкской эпохи все они переживали сокращение числа епархий и приходов, угасание богословской и летописной традиций, разрушение храмовых и монастырских зданий, финансовое обнищание. Затруднение контактов с внешним миром способствовало их интеллектуальной деградации, которую не могло предотвратить ограниченное присутствие греческих, грузинских, армянских, сербских и францисканских монахов в святых местах Палестины. К концу мамлюкского правления предстоятели сирийских церквей, похоже, совершенно отчаялись увидеть свою паству освобожденной из-под власти мусульман, тем более что все Крестовые походы и католические вторжения с севера и запада, равно как и нашествия первоначально враждебно относившихся к суннитам монголов с востока, приносили местным христианам только новые беды и страдания. Замкнувшаяся в своих оскудевших епархиях, опустевших монастырях и хиреющих приходах православная, сиро-яковитская, маронитская и армянская духовная элита была занята решением самых насущных дел, поддерживая тление церковной жизни и веру прихожан в осмысленность своего существования.

«Столетия одиночества» ближневосточных христиан были прерваны включением в 1516–1517 гг. территорий Мамлюкского султаната в состав державы османов, за полвека до того покорившей Константинополь и другие обломки Византии и претендовавшей, с одной стороны, на преемственность исламскому Халифату, а с другой — на политико-идеологическое наследие Восточной Римской империи. Османские падишахи уже имели к тому времени длительный опыт сосуществования с христианским населением Малой Азии и Балкан. Прагматизм и здравомыслие османских имперских властей обусловили высокую степень их толерантности.

Вхождение Ближнего Востока в пределы империи османов для христианских общин стало первым толчком к началу долгого пути этно-

---

[4] Несмотря на наблюдавшийся в ближневосточных городах процесс «стягивания» членов этноконфессиональных общин в определенные секторы города и «кристаллизации» религиозных кварталов, «христианские» районы никогда не были полностью гомогенными, всюду можно было встретить вкрапления иноверческого населения. Подробнее см.: *Кобищанов Т.Ю.* Христианские общины в арабо-османском мире (XVII — первая треть XIX в.). М., 2003. С. 66–70.

Мехмет II Фатих и патриарх Геннадий Схоларий. *Мозаика XX в.*

конфессионального возрождения. Прекратились религиозные гонения. Оживление прямых и опосредованных контактов сперва с носителями греко-византийской, а затем западноевропейской и российской культурных традиций заставляло все большее и большее число арабов-христиан проводить сопоставление «*Мы — Они*»[5]. Восприятие своей принадлежности к надгосударственной общности христианских народов актуализировалось, покинув сферу почти мифических чаяний и обретя зримые подтверждения. В сознании восточных христиан менялись образ мира и понимание своего места в нем.

Процесс этот шел поэтапно и сопровождался существенными изменениями в идентичности членов христианских общин, стандартах их поведения в обычных и конфликтных ситуациях, психологии межконфессиональных отношений.

Что касается самоидентификации восточных христиан, то индивидуумы ощущали себя в первую очередь членами определенной религиозной общины. Посетивший в конце XVI столетия Ближний Восток венецианец Просперо Альпини писал, что даже двухлетний коптский ребенок на вопрос: «Кто ты?» — уверенно отвечал: «Мин дин ал-Масих!» («Христовой ве-

[5] Биполярная категоризация «*Мы — Они*» является одной из фундаментальных в человеческом сознании, подразделяя общности на те, членами которых люди себя воспринимают (*Мы*), и те, которые они не воспринимают своими (*Они*) (*Стефаненко Т.Г.* Этнопсихология. М., 2014. С. 226).

ры!»)[6]. Если Альпини не впал в преувеличение, то у ближневосточных христиан осознание религиозной принадлежности начиналось намного раньше, чем у современных европейских детей[7]. И в любом случае мы можем говорить о доминировании конфессионального самосознания как на общественном, так и на личном уровне над какой-либо иной идентичностью, включая этническую.

Этноконфессиональные группы, помимо прочего, действовали еще и как психологические общности, выполняя ценностно-ориентационную и защитную функции: формировали мировоззрение единоверцев, задавали им общие жизненные ориентиры и ценности, предоставляли социальную, а зачастую и физическую защиту, обеспечивали потребности в эмоциональном комфорте. Вплоть до церковных расколов, вызванных католической прозелитской деятельностью, основой существования религиозных групп была их стабильность: случаи изгнания членов общин (например, через отлучение от церкви), либо добровольного их покидания (чаще всего путем обращения в ислам) были редки и рассматривались как экстраординарные события.

В соответствии с учрежденной османским султаном Мехмедом II Фатихом (1451–1481) системой *миллетов*, духовные иерархи зимми наделялись существенными административными, фискальными и судебными прерогативами, позволявшими им применять практически любые меры принуждения и наказания своих «духовных детей». Административные и судебные полномочия, наряду с духовным авторитетом религиозных лидеров, служили основой функционирования своеобразной, не имевшей территориальных границ «теократической автономии». Сочетая духовные, административные, судебные и фискальные рычаги управления, христианские митрополиты, епископы и священники бдительно контролировали жизнедеятельность прихожан в своих диоцезах, епархиях и приходах. Под неусыпным вниманием клира находились благотворительные и образовательные учреждения, сфера семейно-брачных отношений и имущественного права и, естественно, регламентированная обычаем и религиозными канонами система церковных служб и духовных повинностей.

Члены каждой из немусульманских общин явственно ощущали свое культурно-религиозное единство. Особые календарные системы подчер-

---

6 *Alpin P.* Histoire naturelle de l'Egypte par Prosper Alpin, 1581–1584. Le Caire, 1979. P. 193.

7 Безусловно, в данном случае имелись в виду первые проблески самоидентификации, способность ребенка повторить правильный этноним, «этноконфессиональный ярлык», приклеенный на него родителями, а вовсе не четкое осознание своей идентичности. Однако современная психология подтверждает взаимосвязанность этих процессов (*Стефаненко Т.Г.* Этнопсихология. С. 234–236).

кивали межконфессиональный водораздел. Цикл ежегодных религиозных праздников упорядочивал ритм жизни члена общины, а освященные духовными авторитетами личные торжества (крещение либо обрезание, свадьба, похороны) служили важнейшими вехами его бытия. Сплоченность религиозной группы, подразумевавшая неукоснительную лояльность ее членов, порождала у сирийских христиан крайне высокую степень коллективизма, даже на фоне традиционно коллективистского ближневосточного общества. Эмоциональная зависимость от своей общины, ее лидеров, создавала значительную *конформность*[8], податливость мнению большинства как способу поддержания группового единства.

Документы османской эпохи подтверждают, что именно принадлежность к той или иной этноконфессиональной общине служила первичным идентификационным маркером при межличностном контакте и главным определяющим фактором социального поведения. Она характеризовала человека, влияла на отношение к нему и восприятие его окружающими через устоявшийся набор стереотипов[9]. По отношению к этноконфессиональным меньшинствам у сирийских мусульман бытовали, преимущественно, негативно окрашенные *стереотипы презрения*, по сути, набор предрассудков. Евреи считались нечистоплотными, христиане — пьяницами, их женщины — легкодоступными и т. д. Это соответствует высказанной отечественным психологом Т.Г. Стефаненко гипотезе, согласно которой главная функция присвоения этнических стереотипов, *стереотипизация*, заключается в сохранении стабильности существующих межэтнических отношений, основанных на господстве и подчинении[10].

Социальная каузальная атрибуция[11] господствовала и в сфере отношений с государственными и общественными институтами. Отечественный востоковед, специалист по истории Сирии Д.Р. Жантиев отмечал «отсутствие духовных и политических ориентиров, способных объединить всех жителей страны без различия вероисповедания и социального положения... По сути дела, — продолжал исследователь, — при сохранении лояльности по отношению к османским властям, представители каждой религиозной

---

8 Конформность — мера подчинения индивида групповому давлению, изменение его поведения или суждений под воздействием других людей.

9 Под *социальным стереотипом* обычно понимается упрощенный, схематизированный, эмоционально окрашенный и чрезвычайно устойчивый образ какой-либо социальной группы или общности, распространяемый на всех ее представителей (*Лебедева Н.М.* Этнопсихология. М., 2016. С. 213–214).

10 *Стефаненко Т.Г.* Этнопсихология. С. 273.

11 Социальная каузальная атрибуция — явление, при котором поведение индивидов объясняется и мотивируется их принадлежностью к той или иной группе.

общины имели свой собственный стереотипный взгляд в отношении государства и других общин»[12].

Дошедшие до нас мусульманские и христианские хроники той эпохи демонстрируют диаметрально противоположное отношение к представителям иных религиозных групп. Безусловно, каждый из летописцев рассматривал события сквозь призму традиций и ценностей своей общины. Однако подобный *этноцентризм* не может объяснить практически полное игнорирование мусульманскими авторами жизни своих соседей-зимми. Читателю дамасской хроники шейха Ахмада ал-Будайри ал-Халлака может показаться, будто все проживавшие в городе немусульмане давно вымерли: слова «христиане» и «иудеи» звучат исключительно при упоминании соответствующих кладбищ[13]. Напротив, христианские летописи изобилуют описаниями взаимоотношений с представителями других общин: как господствующей — мусульманской, так и этноконфессиональных меньшинств.

Высокомерное отношение мусульман к проживавшим рядом с ними зимми объясняется их различным статусом. Мусульмане являлись доминантной группой османского общества. «Богохранимое» османское государство было исламской державой, хранительницей святынь и традиций Халифата; правивший империей падишах был духовным и политическим лидером «правоверной» общины-*уммы*. Соответственно, фиксируемая мусульманскими хронистами история империи и ее сирийских провинций была исламской историей. Если добавить к этому тот факт, что в Сирии мусульмане представляли собой абсолютное большинство населения, то ощущение незыблемой уверенности в своем господстве, полного контроля над религиозной ситуацией вытесняло религиозные меньшинства за периферию зрения мусульманских летописцев, порождая у них своеобразную «религиозную слепоту». В этой связи показательно, что сирийские христиане не имели права удостаиваться приветствия *паши* (наместника в провинции) и приветствовать его в ответ. В то время как мусульмане при виде правителя склонялись перед ним в поясном поклоне, оказавшиеся поблизости зимми должны были оставаться неподвижными[14], как если бы они не видели его, а он — их.

Однако, если мусульманские хронисты могли «в упор не замечать» представителей живших бок о бок с ними религиозных меньшинств, то

---

[12] *Жантиев Д.Р.* Традиция и модернизация на Арабском Востоке: реформы в сирийских провинциях Османской империи в конце XVIII — начале XIX века. М., 1998. С. 70.

[13] (*Ал-Будайри, Ахмад ал-Халлак*). Хавадис Димашк ал-йаумийа, 1741–1762 (Ежедневные дамасские события, 1741–1762). Каир, 1959. С. 89.

[14] *Perrier F.* La Syrie sous le gouvernement de Mehemet-Ali, jusqu'en 1840. Paris, 1842. P. 108.

Православный священник, мусульманский богослов, армянский священник. *Фото нач. XX в.*

османские власти все же не могли игнорировать вопросы, связанные с подданными-зимми. Анализ политики наместников, служивших в Сирии в XVI — начале XIX в., выявляет в их среде массу честных администраторов и продажных взяточников, амбициозных карьеристов и безынициативных бездельников, филантропов и корыстолюбцев, но ни одного религиозного фанатика, задавшегося целью сделать жизнь подчиненных ему «неверных» невыносимой, дабы направить их в лоно ислама. Сохранение спокойствия и стабильности, сбор положенных и «незаконных» податей, повышение своей репутации в глазах столичного начальства и местного общества — этим, в целом, исчерпывался круг задач и интересов османских бюрократов.

Нас не должно вводить в заблуждение то, что сиро-христианские хроники и послания церковных властей полны жалоб на притеснения со стороны мусульманских властей. К собственно религиозным гонениям можно с определенной натяжкой отнести лишь эпизодические показательные кампании по принуждению немусульман соблюдать установленные бытовые ограничения, например, носить предписанную одежду[15]. В остальных случаях речь шла лишь о вымогательствах алчных чиновников, выколачивавших деньги из подданных вне зависимости от их религиозной принадлежности, либо о последствиях интриг самих христиан, применявших систему неформальных связей, коррупции и патронажа в борьбе против своих церковных и светских конкурентов.

---

15 *Кобищанов Т.Ю.* Христианские общины в арабо-османском мире... С. 161–172.

Периодически соблюдения прежних, налагаемых шариатом, и введения новых ограничений требовали и мусульманские богословы и правоведы. Например, в 1761 г. шариатский суд Халеба вынес особый вердикт, определивший для различных общин особые дни посещения общественных бань-хаммамов, цвета и форму банных полотенец[16]. На следующий год халебский кади вернулся к «банному вопросу», постановив, что для мусульманок обнажаться перед христианками столь же неприлично, как и появляться голыми перед мужчинами[17]. Однако дискриминационные меры так и не были претворены в жизнь, поскольку столкнулись с сопротивлением местных банщиков, испугавшихся оттока из их заведений клиентов-немусульман.

Периодичность призывов представителей османских властей и мусульманских богословов к соблюдению шариатских правил сосуществования этноконфессиональных общин свидетельствует о их неэффективности. Чаще всего начинались эти кампании грозно, но заканчивались жалко, и через некоторое время приходилось вновь требовать от зимми выполнения предписанных шариатом социальных и бытовых ограничений. Причина проста. Сирийское общество того времени было вполне удовлетворено сложившейся практикой межобщинных отношений и не испытывало потребности в их изменении. В результате ригористские призывы представителей власти и мусульманских богословов не получали общественного резонанса и быстро глохли.

Конечно, случались и исключения. В 1807 г. дамасский наместник, в своем стремлении дезавуировать ваххабитскую пропаганду, провел масштабную кампанию по соблюдению предписаний шариата как мусульманами, так и зимми. Одному христианину, перевозившему на ломовой лошади дрова по городским улицам, особенно не повезло. Проезжая через ворота Баб Тума, извозчик начал по обыкновению кричать прохожим: «Поберегись!» Находившиеся поблизости мусульмане набросились на него, избили и притащили к *накыб ал-ашрафу* (главе корпорации потомков пророка Мухаммада), обвиняя несчастного в том, что он угрожал мусульманам. Накыб ал-ашраф сказал: «Если эти слова исходили из твоих уст, то надо прижечь их огнем, если же из твоего сердца, то тебе надо либо открыть его для ислама, либо умереть». Только после отчаянной мольбы христианина сжалиться над ним его отпу-

---

16 *Heyberger B.* Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique. Rome, 1994. P. 51–52.

17 *Marcus A.* The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth century. N. Y., 1989. P. 42.

Православный священник и мусульманский богослов. *Изображение XIX в.*

стили с миром[18]. Впрочем, вскоре рвение наместника значительно охладело, лидеры суннитской общины добились снятия большинства налагаемых на мусульман и немусульман ограничений, религиозная истерия улеглась.

Высокой толерантности способствовало и множество горизонтальных связей, пронизывавших сирийское общество. Представители различных религиозных групп жили в одних и тех же кварталах, зачастую занимались одинаковой профессиональной деятельностью, вместе состоя в торгово-ремесленных корпорациях. Подобное *перекрещивание социальных категорий*, когда представитель группы, «чужой» по одному критерию (например, религии), оказывался членом «своей» группы по другому (например, членству в профессиональном цехе), считается фактором, снижающим межобщинную напряженность.

Другим важным обстоятельством следует признать специфику исламской доктрины, которая предписывает не только особое отношение к «людям Писания» (араб. *ахл аль-Китаб*), но и почитание их ветхозаветных пророков и особенно ʻИсы (Иисуса)[19]. Многие рядовые мусульмане охотно

---

[18] Тарих хавадис аш-Шам ва Лубнан ау тарих Михаил ад-Димашки (1192–1257 Х) (История сирийских и ливанских событий или история Михаила ад-Димашки. 1782–1841 гг.). Дамаск, 1981. С. 38.

[19] Восприятие некоторыми суфийскими братствами Иисуса как воплощения внутренней сущности исламского учения способствовало росту его популярности среди членов этих «орденов» (*Masters B.* Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism. Cambridge, 2001. P. 24).

посещали христианские празднества, развлекаясь и одновременно отдавая дань уважения пророку ‘Исе. Некоторые святыни христианства, подобно могиле Пресвятой Богородицы в Иерусалиме, церкви Святого Георгия в Каре или гробнице Святого Анании в Дамаске служили местом совместных молитв адептов различных конфессий, включая мусульман[20].

Как же можно охарактеризовать чувства, которые испытывали представители различных религиозных общин по отношению друг к другу и к самим себе? Каковы были их взаимные установки-*аттитюды*[21]? Какие эмоции они испытывали, встречаясь во время полевых работ и официальных мероприятий, на улицах и проезжих дорогах, на рынках и в кофейнях, у общественных фонтанов и в окружавших города садах?

В целом, сирийские мусульмане, являясь доминирующей группой, находившейся на вершине конфессиональной иерархии османского общества и не имевшей основания тревожиться за изменение своего статуса, относились к христианам высокомерно, зачастую даже презрительно, но при этом достаточно добродушно.

Красноречивым примером того может служить даже бытовая агрессия, проявлявшаяся наиболее задиристыми членами мусульманской общины. Перу немецкого естествоиспытателя и ботаника Леонхарда Рауволфа, в 1573–1575 гг. совершившего путешествие по Ближнему Востоку, принадлежит меткое наблюдение, которое характеризует не просто бытовое хулиганство, но отражает психологию этноконфессиональных отношений. Будучи в Халебе, Рауволф обратил внимание на подвыпивших мусульман, которые расчищали себе путь в базарной толпе, грубо расталкивая местных христиан. Однако, отмечал он, последние были настороже и решительно отпихивали грубиянов. Равным образом, христиане, вместо того чтобы стерпеть обиду от «турок»[22], которые, сидя на корточках, пытались сделать им подножку, сами делали ответную подсечку, заставляя обидчиков валиться навзничь. Мусульмане, отмечал Рауволф, весьма часто испытывали христиан на то, «из какого металла они сделаны», оскорбляя их и смеясь до упаду, замечая испуг. Но угрозы, исходившие от мусульман, чаще всего были мнимыми, «как от тех собак, что лают, но не кусают», — подытоживал свои наблюдения немецкий естествоиспытатель и делал вывод: «Показать турку, что ты — робкого десятка, — значит обречь себя на дальнейшие оскорбле-

---

20 *Heyberger B.* Les chrétiens du Proche-Orient... P. 56.

21 А т т и т ю д (социальная установка) — предрасположенность к определенному общественному поведению, одно из центральных понятий социальной психологии.

22 «Турками» европейская традиция того времени именовала всех мусульман — османских подданных.

ния и насмешки, но турок всегда будет восхищаться продемонстрировавшим свою храбрость христианином и говорить, что тот вполне годится для военного дела»[23].

Другим и, как представляется, наиболее надежным индикатором отношения мусульман-горожан к этноконфессиональным меньшинствам может служить поведение обывателей во времена смуты, в дни паралича институтов государственной власти. Проведенный анализ христианских и мусульманских хроник продемонстрировал, что вплоть до середины XIX столетия христианам в дни восстаний, впрочем, как и в мирное время, приходилось опасаться за сохранность своих жизней и имущества не больше, чем их мусульманским соседям[24].

Что касается христиан, то для них, как представителей меньшинства, групповые различия и характеристики были более важны, и любые межобщинные конфликты воспринимались намного острее, нежели у мусульман. Общее психологическое состояние немусульманских общин полностью соответствует теории *интегральной воспринимаемой угрозы*[25], которая создает ощущение «общности судьбы» дискриминируемой группы и регулирует поведение ее членов. То, что даже незначительные эксцессы выходили за межличностный уровень и фиксировались в исторической памяти и на страницах летописей восточных христиан, свидетельствует о повышенной обидчивости, настороженности, готовности к постоянному отпору, ожиданию негативных последствий от контактов с членами других групп. Недоверчивость и тревожность у зимми, как представителей низкостатусной группы, вполне естественны[26] и отмечались многими внешними наблюдателями. Некоторые прибавляли к ним такие качества, как льстивость и скрытность[27]. И конечно, следует учесть переживаемую ближнево-

---

23 *Rauwolf L.* A Collection of Curious Travels and Voyages Containing Dr. Leonhard Rauwolf's Journey into the Eastern Countries, viz. Syria, Palestine or the Holy Land, Armenia, Mesopotamia, Assyria, Chaldea etc. By the rev. John Ray. L., 1738. Vol. II. P. 67–68.

24 *Кобищанов Т.Ю.* Погром и бунт: религиозные конфликты и городские восстания в Османской Сирии XVIII–XIX вв. // Meyeriana. Сборник статей, посвященный 70-летию М.С. Мейера. М., 2006. Т. 2. С. 51–82.

25 Теория указывает на четыре типа воспринимаемых дискриминируемой группой угроз: *реалистический* (угроза физическому и материальному благополучию группы или ее представителей), *символический* (угроза мировоззрению), *межгрупповую тревожность* (чувство тревоги или беспокойства при контакте с представителями другой группы) и *негативные стереотипы* (точнее, страх негативных последствий, создаваемых стереотипами) (*Лебедева Н.М.* Этнопсихология. С. 224–226).

26 Подобные чувства выявлены у большинства низкостатусных групп (*Лебедева Н.М.* Этнопсихология. С. 223–224).

27 *Russel A.* The Natural History of Aleppo. Vol. 1–2. London, 1794. Vol. 2. P. 46.

сточными христианами на протяжении многих поколений *фрустрацию*[28], вызванную чувством неполноправности своего положения, униженности, несправедливой дискриминации со стороны исламского большинства.

Несмотря на достаточно депрессивное состояние, положение восточнохристианских общин было вполне стабильным, благодаря поддерживаемым в них ощущениям общности и осмысленности своего бытия, с одной стороны, и толерантному отношению мусульманских властей и простонародья — с другой. Однако для того, чтобы дискриминируемые общины на протяжении долгого времени не распадались, не ассимилировались с господствующим большинством, требовалось еще одно условие: сохранение у зимми *позитивной социальной идентичности*. В соответствии с концепцией Тэшфела-Тернера, свою базовую потребность в самоуважении человек в основном реализует через групповое членство[29]. Положительная оценка своей группы дает ее членам высокий субъективный статус, тем самым препятствуя ее распаду. При этом существует несколько стратегий ее сохранения.

Первая из них заключается в «поддержании *автостереотипов* групп, потерпевших поражение в межгрупповом соревновании»[30]. Для этноконфессиональных общин это не представляет труда, являясь базовым принципом их позитивной самоидентификации: каждая религиозная группа характеризует себя как носителя подлинного правоверия, определяющего высокие моральные стандарты и праведность поведения. Не исключением были и христиане — авторы сирийских исторических и церковных хроник, которые изображали единоверцев в своей массе людьми смиренными и благочестивыми, отличающимися необыкновенным душевным благородством и бесконечным терпением.

Другой стратегией сохранения позитивной самооценки является «восстановление субъективного благополучия» с помощью выбора для сравнения еще менее успешных или еще более слабых групп. Для сирийских христиан такой группой стали иудеи, в османскую эпоху едва превышающие числом 1 процент населения региона. Христианские хроники доносят до нас сведения о презрительном отношении к еврейскому меньшинству, в ту пору не являвшемуся для христиан социальным конкурентом и не пред-

---

[28] Фрустрация — негативное психическое состояние, возникающее в ситуации, которая воспринимается как угроза (действительная или мнимая) для удовлетворения той или иной потребности, либо как условие, блокирующее достижение желаемой цели.

[29] *Taifel H., Turner J.C.* The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. *Psychology of Intergroup Relations*. S. Worchel, W.G. Austin (Eds.). Chicago, 1986. P. 33–47.

[30] *Стефаненко Т.Г.* Этнопсихология. С. 247.

ставлявшему никакой опасности. Суммируя антисемитские предрассудки, бытовавшие среди османских христиан, отечественный исследователь И.Л. Фадеева упоминает обвинения евреев в колдовстве, порче, насылании хворей и отмечает, что «вполне обыденными для христиан были оскорбления в адрес евреев, насмешки над ними, бойкот еврейских торговцев, создание препон для предпринимательской деятельности, дискриминация (христиане старались не брать евреев на работу под предлогом, что тем запрещено трудиться в субботу и т. д.)»[31].

Третьей стратегией служит поддержание *амбивалентной идентичности*, способствующей формированию *комплекса раздвоения личности*. Носившие дома дорогие одежды, богато украшавшие свои интерьеры, гордо и независимо державшие себя в приватной сфере, сирийские христиане были полны внутренней убежденности в моральном превосходстве над мусульманами, перед которыми им приходилось публично унижаться, скрывать достаток и жизненные успехи, умерять амбиции.

Дошедшие до нас христианские хроники османской эпохи полны жалоб и сетований на постигавшие общины бедствия и несчастья, свидетельствуя об общих негативных и даже депрессивных умонастроениях как минимум самих летописцев. Ощущение ущемляемой, унижаемой, дискриминируемой общины заставляло восточных христиан постоянно искать религиозный подтекст в действиях османских властей. Трудившийся в Халебе с 1753 по 1768 г. британский врач Александр Рассел, автор эталонного по глубине знаний и тонкости наблюдений труда, посвященного этому городу, констатировал: «Христиане постоянно жалуются, что их жестоко угнетают, тогда как на самом деле мусульмане их ранга страдают не меньше»[32]. Восприятие своей группы, как подвергающейся дискриминации, также способствует ее сплочению, поддержанию позитивной групповой идентичности и отсутствию желания ассимилироваться с доминирующей культурой[33].

Провозвестником разрушения религиозного мира «по-османски» явилась экспансия на Ближний Восток европейских дипломатических, торговых и религиозных миссий, сопровождавшаяся переориентацией значительной части зимми на установление торговых, культурных и религиозных связей с западным миром. Серьезность своего намерения нести

---

31 *Фадеева И.Л.* Еврейские общины в Османской империи: страницы истории. М., 2012. С. 38.

32 *Russel A.* The Natural History of Aleppo. Vol. 1–2. London, 1794. Vol. 2. P. 41–42.

33 *Лебедева Н.М.* Этнопсихология. С. 224.

Европейский торговец в Османской империи. *Европейская гравюра XVIII в.*

на Арабский Восток «свет истинной веры» Римская курия доказала, основав в 1584 г. Маронитскую коллегию для обучения семинаристов-ливанцев. Учреждение в 1622 г. Конгрегации пропаганды веры, в непосредственные обязанности которой входил контроль за миссионерской деятельностью по всему миру, дало старт к началу проповеднической гонки в арабских землях. Обширная благотворительная деятельность миссионеров-францисканцев, иезуитов, капуцинов, кармелитов, лазаристов и доминиканцев по открытию на Ближнем Востоке школ и больниц, типографий и страннопримных домов была подчинена одной, в их глазах неизмеримо более высокой цели: спасению душ человеческих, заблудших без отеческой опеки Римского престола. В своем большинстве западные проповедники задавались целью не прямого обращения местных христиан в католицизм, а создания «объединенных» с Римом униатских общин. Результаты не заставили себя ждать. На протяжении второй половины XVII — первой половины XVIII в. расколы потрясли все восточнохристианские церкви Сирии.

Споры о причинах массового перехода восточных христиан под власть папы до сих пор не утратили своего накала. Православные и протестантские авторы предпочитали подчеркивать материальную корысть раскольников и их потакание своим человеческим слабостям, в то время как католические историки делали акцент на духовных стимулах принятия союза с Римом. Например, французский востоковед Бернар Эйберже, указывая, что сирийские женщины в XVII–XVIII вв. переходили в унию намного чаще

Православный священник. *Европейская гравюра XVIII в.*

мужчин, объяснял это, в частности, отсутствием на католических службах сегрегации по половому признаку[34].

Очевидно, в каждом конкретном случае причины отхода восточных христиан от веры своих предков были разными. Искушенным в психологии католическим проповедникам удавалось вбивать клинья раскола, умело используя интересы как отдельных индивидуумов, так и целых общин. Миссионеры играли на поколениями копившихся противоречиях, учитывая конфессиональные, этнические и территориальные особенности и рисуя пленительные перспективы выхода из многовековой изоляции и объединения со все более убедительно демонстрировавшей свою силу Европой. Латинская вера приходила к восточным христианам в виде обильно печатавшихся на арабском языке книг, открывавшихся миссионерами школ, распространявшихся рассказов о военных и экономических успехах европейских держав. Образ «человека с Запада»: процветающего негоцианта, непобедимого воина, образованного монаха, выгодно контрастировал в глазах зимми с господствующими архетипами местных пресмыкающихся перед мусульманскими властями христианских торговцев и священников. В результате, несмотря на отчаянное противодействие, оказываемое «традиционалистской» церковной и светской монофизитской и православной элитой, идеи союза с Римом приобретали у восточных христиан все больше и больше сторонников.

---

34 *Heyberger B.* Les chrétiens du Proche-Orient ... P. 344–345.

Другим важным следствием европейской экспансии стал фактический вывод из-под османской юрисдикции тех немусульман, которым удавалось заручиться протекцией западных консульств. Тесные контакты восточных христиан с прибывавшими с Запада дипломатами, торговцами, миссионерами, путешественниками содействовали не только расширению кругозора и горизонтов познания зимми, но и способствовали росту их материального благосостояния. Налоговые льготы и бóльшая безопасность в отношении личного статуса позволили купцам-христианам, прежде всего униатам, упрочить свое экономическое положение и потеснить конкурентов на важных торговых рынках. Этот процесс растянулся не на одно десятилетие.

Многократно умножившиеся в XVII–XVIII вв. контакты с европейцами привели к тому, что культура некоторых общин восточных христиан стала постепенно приобретать более открытый характер, что, в свою очередь, отражалось на психологии ее носителей. Считается, что закрытые культуры имеют коллективистский характер, их члены должны более четко следовать групповым нормам и правилам поведения. Для них чрезвычайно важны предсказуемость, определенность и безопасность; не соответствующее нормам поведение членов «своей» и «чужих» групп психологически травмирует их сильнее. «Индивиды из закрытых культур, — отмечает отечественный психолог Н.М. Лебедева, — склонны воспринимать людей из открытых культур как недисциплинированных, своевольных и капризных, в то время как люди из открытых культур, в свою очередь, трактуют поведение закрытых культур как негибкое и бескомпромиссное»[35].

Таким образом, пришедший с Запада импульс запустил процесс трансформации социальной психологии восточных христиан. Помимо насаждавшейся униатским движением идеи бессмысленности прозябания в лоне традиционных конфессий, расколы восточнохристианских общин привели к утрате ощущения стабильности, обозначив начало перехода от *постфигуративной*[36] к *кофигуративной*[37] культуре и поведенческой модели. Переход в унию с Римом порождал не просто смену религиозной принадлежности и самоидентификации. Члены общин переставали получать от своих лидеров однородную и упорядоченную информацию, в их рядах появились сомнения в правильности выполнения части религиозных обрядов. Вместе со сменой традиции критике подвергался авторитет прежних

---

[35] *Лебедева Н.М.* Этнопсихология. С. 54.

[36] *Постфигуративной* называется культура, полностью ориентированная на традиции предков (см.: *Мид М.* Культура и мир детства. М., 1988. С. 322–325).

[37] В *кофигуративной* культуре «преобладающей моделью поведения для людей оказывается поведение их современников» (*Мид М.* Культура и мир детства. С. 342).

Католические миссионеры. *Изображение XIX в.*

духовных столпов и поколений предков, которые, как оказалось, придерживались ложной веры. Разрушались ценностно-ориентационная и защитная функции религиозных общин. Ожесточенное противостояние поборников и противников унии с Римом приводило к тому, что христиане утрачивали ощущение психологической защищенности и комфорта, в их среде усиливалось чувство тревоги и неуверенности, возрастали конфликтность и агрессия.

Несмотря на то что решение о принятии унии либо сохранении традиционного вероисповедания принималось чаще всего лидерами больших или малых групп (церковных приходов, родовых кланов, патриархальных семей), неизбежно часть христиан осмеливалась действовать наперекор мнению большинства. Разрывы эмоциональных связей между членами общины приводили к росту индивидуализма и понижению конформности. Менялись личностные цели и социальные установки. Если в число важнейших ценностей коллективизма входит сохранение мира и гармонии, то в индивидуалистических культурах допускается, а иногда даже приветствуется конфронтация внутри группы[38]. В дальнейшем ослабление эмоциональной зависимости сиро-христиан от своих общин сыграет важную роль в повышении социальной мобильности и их активной эмиграции за рубеж.

Следует также учитывать, что разрыв связей с членами «своей» группы и перевод ее в разряд «чужой», как процесс крайне болезненный, особенно

[38] *Лебедева Н.М.* Этнопсихология. С. 59.

проблематичен для членов коллективистских культур[39]. Обычно он компенсируется проявлениями повышенной агрессии в адрес «отступников», что является защитной формой от дальнейшей дезинтеграции группы.

Обратной реакцией стал поиск поддержки и защиты «в ценностях предков». Остававшихся верными традиционному вероисповеданию христиан (там, где линии церковного раскола проходили внутри деревенских или городских общин) отличало следование консервативным ценностям коллективистской культуры: послушанию, чувству долга, приоритету общих интересов над личными, групповой взаимозависимости. Нестабильность окружающего мира уменьшала «оптимизм и желание смотреть вперед», приводила к преклонению перед опытом прошлого и отрицанию необходимости перемен; людей охватывал, пользуясь выражением американского социолога Элвина Тоффлера, «шок будущего»[40].

Тектонические процессы, происходившие в XVII–XVIII вв. в недрах Османской империи, неизбежно повлекли за собой глубокие изменения не только в социально-политическом положении восточнохристианских общин, но и в их психологическом настрое. Постепенно менялось отношение сирийских христиан к мусульманской правящей элите. Военные поражения османов в Европе, разложение военно-административного аппарата провинциального управления, усиление местной знати, бесчинства вооруженных банд и бедуинских племен, ускорение инфляции и рост цен — все это подтачивало уверенность в несокрушимости «Хранимого Аллахом» государства падишаха и долговременности власти его правителей.

Внешнее и внутреннее ослабление Османского государства стало залогом усиления восточнохристианских общин. Сепаратистски настроенные местные лидеры заменяли зависимых от Стамбула чиновников на менее связанных с центральной имперской властью христианских служащих. Во второй половине XVIII в. карьерные перспективы для немусульман впервые за несколько веков открылись во внутрисирийских Халебской и Дамасской провинциях, но активнее всего этот процесс шел в приморских областях, а также в Горном Ливане, где центробежные тенденции проявлялись более явно. Этому способствовало стремление местных правителей укрепить политические и торговые отношения с западноевропейскими державами и заручиться их содействием в противостоянии центральной власти. Соответственно возрастала роль владевших европейскими языками

---

39 *Смит П.Б.* Кросс-культурные исследования социального воздействия // Психология и культура. СПб., 2003. С. 588.

40 *Тоффлер Э.* Шок будущего. М., 2001.

знакомых с западной культурой христиан-униатов. Вскоре управляющие, писцы, сборщики налогов из числа христиан практически монополизировали средние и низшие звенья в административном и фискальном аппаратах в прибрежных Сайдской и Тарабулусской провинциях, а также в Ливанском эмирате. В их руки были переданы откупа на важнейшие таможни. В Западной Сирии был значительно ослаблен, а в некоторых районах и вовсе сошел на нет контроль за соблюдением зимми предписанных шариатом ограничений. В Ливане часть правящего клана Шихабов тайно перешла в христианство, все большее значение в военных формированиях местных феодалов стали приобретать отряды христиан-маронитов.

Поворотным пунктом в истории взаимоотношений этноконфессиональных общин стала начавшаяся в 1832 г. оккупация Сирии войсками паши Египта Мухаммада Али (1805–1849), наиболее могущественного из региональных османских правителей-сепаратистов. Масштаб личности знаменитого паши и смелость проводимых им преобразований позволили ему осуществить подлинную революцию в традиционной системе межрелигиозных отношений, предвосхитив секуляристские реформы Танзимата[41]. Начав с подавления традиционных элит арабо-османского общества, Мухаммад Али постепенно пришел к отказу от шариатской схемы сосуществования и взаимодействия различных этноконфессиональных групп. Взамен была насильственно внедрена современная «европейская» модель, основанная на принципе равных прав и равного участия подданных в политической и общественной жизни.

Проводившаяся египетскими властями политика повышения общественно-политического статуса религиозных меньшинств, ликвидация дискриминационных ограничений, наряду с активным привлечением зимми к участию в политической жизни вызывали резко негативную реакцию со стороны сирийских мусульман. В свою очередь, многие местные христиане неадекватно воспринимали новую эгалитаристскую схему межконфессиональных отношений. Как отмечал посетивший Дамаск весной 1833 г. одаренный поэт и неудачливый предприниматель Альфонс де Ламартин, «проникнувшись чувством вседозволенности, некоторые христиане злоупотребляют установившейся терпимостью и оскорбляют своих недругов, нарушая их обычаи и разжигая фанатичные настроения»[42].

---

[41] Танзимат — (от араб. *танзым* — наведение порядка) — комплекс крупномасштабных преобразований, курс на проведение которых был заявлен османскими властями в Гюльханейском *хатт-и шерифе* (рескрипте) от 3 ноября 1839 г.

[42] *Lamartine A., de.* Souvenirs, impressions, pensées et paysages pendant un voyage en Orient, 1832–1833. T. 1–2. Paris, 1856. T. 2. P. 67.

Характерным примером могут послужить события, произошедшие в Дамаске в 1832 г., во время устроенного египетскими властями празднования победы над османами при Хомсе. На третий день народных гуляний группа христиан, «глупцы и бездельники», как их называл единоверец-летописец, решила устроить свое собственное шествие. Процессия не носила религиозного характера, но при виде ее «большинство мусульман чуть не плакали с досады»[43], и неудивительно. Пышно украшенный цветами и фруктами верблюд, возглавлявший процессию, был навьючен бурдюками с араком, который христиане беззастенчиво распивали на глазах у правоверных. Следом факелоносцы несли выполненные в форме креста факелы, а один из сидевших на верблюде христиан периодически размахивал руками и истошно кричал: «Грядет Мессия!» Сперва шокированные мусульмане пытались увещевать толпу, но «так как шествующие уже с утра напились арака, то уже почти не отдавали себе отчет в том, что делали, хотя на следующий день они и раскаивались в своих поступках». Тогда жители квартала Саруджийа попытались преградить путь процессии, но попытка была пресечена городским главой, который арестовал шейха квартала и дал христианам возможность беспрепятственно пройти по центральным улицам[44].

В результате подобных инцидентов «население, — свидетельствовал сиро-христианский летописец, — пребывало в сильном раздражении... и стало ненавидеть христиан»[45]. Число конфликтов, имевших религиозную подоплеку, значительно возросло по сравнению с предшествующим десятилетием. Антихристианские настроения переплетались с антиегипетскими, и в любой момент ликование толпы при известиях о военных неудачах египтян грозило перерасти в религиозный погром. В стране сгущалась атмосфера фанатизма, недоверия и вражды.

В годы египетской оккупации совершенно уникальная для Ближнего Востока ситуация сложилась в Горном Ливане, где впервые со времен крестоносцев мусульмане оказались под властью христиан. При прямой поддержке египетских войск ливанский эмир Башир II Шихаб (1788—1840, с перерывами) расправился с друзской знатью, изгнал ее лидеров из страны и, уже не таясь, совершал богослужение по маронитскому обряду. Христиане-марониты составляли большинство в подчиненных ему войсках и адми-

---

43 Музаккират тарихийа ‘ан хамлят Ибрахим-баша ‘аля Сурийа (Воспоминания об истории похода Ибрахим-паши в Сирию). Дамаск, [б. г.]. С. 56.

44 Там же. С. 55—56.

45 Там же. С. 61.

нистративном аппарате, между ними распределялись ранее принадлежавшие друзским феодалам земли.

Возвращение в 1840 г. Сирии под власть османов не оправдало ожиданий тех, кто надеялся на восстановление прежней шариатской системы межрелигиозных отношений. Реформы Танзимата, устанавливавшие равноправие подданных вне зависимости от их вероисповедания, вызывали у мусульман чувства горечи и страха, а у христиан — эйфорию вседозволенности. Сидевшее на «информационной диете» простонародье трансформировало любые подлинные сведения в слухи и сплетни, искажавшие причинно-следственные связи и придававшие реальным событиям причудливый оттенок, а подчас и прямо противоположный смысл. В итоге преобразования, направленные на интеграцию османских подданных в единую политическую общность, по верному замечанию израильского исследователя Моше Маоза, «привели к совершенно противоположному результату: к полному разладу между сирийскими мусульманами и христианами»[46].

Проблема поддержания сирийскими христианами своей позитивной идентичности потеряла актуальность, соответственно, изменились их поведенческие установки. На смену ощущению униженности и ущемленности приходило чувство гордости и самоуважения. Но главным было то, что у них исчез страх. Если принять точку зрения, что основным регулятором поведения представителя любой культуры в его взаимоотношениях с «чужими, посторонними, потенциально враждебными “они”»[47] является страх, то именно потеря значительной частью сирийских христиан чувства опасности стала важнейшей причиной дерегуляции взаимоотношений между различными религиозными общинами.

Изменилась модель межобщинных отношений. От стратегии избегания конфликтов значительная часть представителей религиозных меньшинств перешла к наступательной, конфронтационной стратегии. Конфликтология связывает подобное изменение модели поведения с ростом индивидуалистического начала и ослаблением коллективистского принципа, который ставит интересы группы выше собственных[48]. В данном случае можно согласиться с тем, что своим вызывающим поведением отдельные христиане шли на поводу у личных интересов и эмоций и не заботились о том, что могут поставить под удар всю общину. «...Невежественные хри-

---

46 *Маоз М.* Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840–1861. The Impact of the Tanzimat in Politics and Society. Oxford, 1968. P. 226.

47 *Кон И.С.* В поисках себя: Личность и ее самосознание. М., 1984. С. 71.

48 *Лейнг К., Стефан У. Дж.* Социальная справедливость с точки зрения культуры // Психология и культура. СПб., 2003. С. 598–655.

стиане, — сетовал известный сиро-христианский историк Михаил Мишака (1800–1888), — зашли слишком далеко в своем неверном истолковании идеи равенства и подумали, что теперь уже слабый не должен уважать сильного»[49], словно они забыли о том, что представляли меньшинство населения, и надеялись, что их защитят османские чиновники и европейские дипломаты. В результате период с 1840 по 1860 г. ознаменовался невиданным со времен Крестовых походов обострением этноконфессиональных отношений на Ближнем Востоке.

Межобщинным столкновениям в Сирии 40–60-х гг. XIX в. посвящено множество публицистических и научных работ, спектр которых разнится от серьезного социально-политического анализа до конъюнктурно-конспирологических теорий. Нас в данном случае интересует психологический аспект произошедшего.

В Горном Ливане межобщинный конфликт перешел в открытую фазу уже в последние месяцы египетского владычества, а 1841–1842 и 1845 гг. ознаменовались 1-м и 2-м этапами друзско-маронитской войны. Ее причинами стали стремление друзских феодалов вернуть утраченные земли и развернувшаяся между двумя группами борьба за политическое господство. Произведенный османами раздел Ливана на друзский и маронитский округа создал первый на Ближнем Востоке прецедент территориального деления по этноконфессиональному признаку. Однако несовпадение границ административных округов с областями проживания общин порождало предпосылки для дальнейшего разгорания конфликта.

В Сирии ситуация была сложнее. Во время египетской оккупации и в последовавшие два десятилетия положение местных мусульман существенно ухудшилось. Мусульманское население было обложено подушной податью (*ферде*), которую до этого платили только зимми. Налог, размер которого составлял примерно 8 процентов от годового дохода, был не столько разорителен, сколько унизителен. Как сообщал хронист, мусульмане «стали подобны мертвым оттого, что их принудили платить подать. Они долго пребывали в угнетении, завидуя умершим и повторяя: “Лучше смерть!”, и все время призывали ее»[50]. Вернувшись в Сирию, османские власти сохранили систему подушного налогообложения жителей вне зависимости от их вероисповедания, дав этой подати новое название — *верги*. Не менее обреме-

---

[49] *Mishaqah M.* Murder, Pillage and Plunder. The History of the Lebanon in the 18th and 19th Centuries. Albany, 1988. P. 244.

[50] Музаккират тарихийа... С. 67.

Вооруженные жители Горного Ливана:
слева — друз, в центре и справа — марониты. *1870 г.*

нительны были и проводившиеся египтянами, а впоследствии — османами, рекрутские наборы.

В результате распространения на Сирию действия англо-османского торгового договора 1838 г. в страну хлынул поток товаров британского производства. Не выдерживая конкуренции с поставленными в привилегированное положение западными торговцами, разорялось мусульманское купечество; дешевая продукция европейских фабрик губила местное ремесло. На фоне общего обеднения сирийских торгово-ремесленных слоев вопиющей несправедливостью выглядело процветание обслуживавших интересы европейских торговых домов восточнохристианских посредников-компрадоров.

Вскоре фрустрация, которую испытывало мусульманское население, вылилась в открытую агрессию. При этом ее объектом стали не подлинные виновники ухудшения материального положения горожан, а группа, уже на протяжении нескольких десятилетий раздражавшая мусульман «неподобающим» поведением и субъективно ассоциировавшаяся с происходившими изменениями. Ответственными за социальные потрясения предшествовавших лет массовым сознанием были назначены христианские общины. Британский востоковед Брюс Мастерс проанализировал несколько докладов на высочайшее имя, составленных в 40-е гг. XIX в. мусульманскими религиозными и светскими лидерами Халеба. В них ничего не говорилось о недовольстве горожан новыми налогами или о их страхах перед рекрутской повинностью, но ярко расписывалось, каким образом христиане

«преступили границы дозволенного им установлениями шариата»: звонили в колокола, помещали кресты на видных местах, держали при себе черных слуг-мусульман, ездили на лошадях и подражали «правоверным» в манере одеваться[51].

Действительно, казалось, что опьяненные эйфорией вседозволенности христиане испытывали особое наслаждение, эпатируя правоверных мусульман и пытаясь заставить их смириться с тем, что эпоха шариата канула в Лету. Христиане устраивали шумные религиозные процессии, демонстративно облачались в одежду священного для мусульман зеленого цвета, открывали в людных местах города винные лавки. Некоторые из них перемещались в сопровождении многочисленной вооруженной охраны, грубо распихивавшей толпу[52].

В сирийских городах явно нарастало этноконфессиональное напряжение, происходило эмоциональное вызревание конфликта. Толерантное отношение мусульман к зимми, проявленное во время мятежей в Халебе (1819–1820 гг.), Иерусалиме (1826 г.) и Дамаске (1831 г.), позволяет с уверенностью отнести генезис религиозного конфликта к периоду 30–40-х гг. XIX в.[53]

Причины, по которым в массовом сознании сирийских мусульман произошел поворот от веротерпимости к агрессии, хорошо исследованы в современной социальной психологии. В работе, посвященной связям конфликтов и конспирологической ментальности, французский исследователь Серж Московичи подчеркнул роль «концепции заговора», в котором большинство, оказавшись в кризисной ситуации, обвиняет группы меньшинств. Причина, полагает Московичи, лежит в восприятии членов меньшинства как нарушителей обязательных запретов, которым «позволено делать то, что они хотят». Игнорировать табу, выходить за рамки установленного порядка вещей им позволяет некая «тайная власть», действующая «необыкновенным образом». В обстановке кризиса, общественного, политического или экономического, подозрения представителей большинства укрепляются, порождают страх и ненависть, сублимируясь в акты открытой агрессии[54].

Произошедшее в Сирии уравнивание религиозных групп, сперва де-факто, а потом и де-юре, порождало у мусульман ощущение, что у них по-

---

51 *Masters B.* Christians and Jews... P. 158–160.

52 *Maoz M.* Ottoman Reform in Syria and Palestine... P. 231.

53 *Кобищанов Т.Ю.* Погром и бунт... С. 64–65.

54 *Moscovici S.* The Conspiracy Mentality. Changing Conseptions of Conspiracy. N. Y., 1987. P. 151–169.

хитили их исконные права, а вместе с этими правами ушла их привычная, устоявшаяся, относительно благополучная жизнь. Непонятная, противоречившая шариату политика стамбульских властей, хозяйничанье иностранцев в землях ислама, вызывающее поведение местных христиан — все указывало мусульманам на крушение установленного миропорядка. А жизнь становилась все тяжелее и страшнее[55]. И в 1850 г. конфликт перешел в открытую фазу.

Восстание вспыхнуло 17 октября 1850 г. в Халебе, и вызвали его слухи о грядущем рекрутском наборе. Однако, начавшись как типичный городской бунт, выступление горожан практически сразу переродилось в религиозный погром. Хронист сообщает, что, не добившись аудиенции у османского наместника, толпа горожан повернула к дому Абдаллы ал-Бабинси[56], влиятельного экс-главы «янычарской» фракции, впоследствии осужденного за подстрекательство к бунту и погибшего при странных обстоятельствах при этапировании в Стамбул[57]. «Мы не хотим платить налог *верги* и давать рекрутов!» — раздавались выкрики из людской массы. «Вы знаете, что надо делать», — отвечал ал-Бабинси. «Мы разнесем правительственные казармы и [дома] христиан!» — взревела толпа. «Вы знаете, что надо делать», — повторил ал-Бабинси[58]. Мятежники, большинство которых составляла городская беднота из восточных кварталов, восприняли эти слова как руководство к действию и ринулись громить не военные казармы, которые были им не по зубам, а процветавшие христианские западные и северо-западные предместья. В то же время жители других кварталов со «смешанным» населением не дали своих соседей-христиан в обиду, не допустив погромов[59].

Бесчинства продолжались два дня, грабители расправлялись с пытавшимися оказывать сопротивление мужчинами, насиловали женщин-христианок. Точное число убитых христиан неизвестно, очевидно, непосред-

---

55 Американский исследователь Брюс Мастерс особо отмечал фактор страха перед новыми порядками, который царил в мусульманской общине Сирии и сыграл огромную роль в последовавших религиозных столкновениях (*Masters B.* Christians and Jews... P. 161).

56 *Ат-Таббах, Мухаммад Рагиб.* И‘лам ан-нубала’ би-т-тарих Халаб аш-шахба’ (Обозрение истории Серого Халеба [«серый» — устоявшийся эпитет г. Халеб. — *Т.К.*], составленное для достопочтенных [читателей]). Т. 1–7. Халеб, 1923–1926. Т. 3. С. 438–439.

57 *Masters B.* The 1850 Events in Aleppo: an Aftershock of Syria’s Incorporation into the Capitalist World System. International Journal of Middle East Studies. 1990. № 22. P. 8.

58 *Ат-Таббах, Мухаммад Рагиб.* И‘лам ан-нубала’... Т. 3. С. 439.

59 *Ал-Газзи, Камиль ибн Хусайн.* Китаб нахр аз-захаб фи тарих Халеб (Сказание о золотой реке халебской истории). Т. 1–3. Халеб, 1923–1926. Т. 3. С. 375.

ственно в дни восстания погибло от 7 до 18 человек, еще несколько десятков скончались позднее от полученных ран[60]. Османские власти отреагировали быстро и безжалостно. Из других провинций к городу были стянуты войска. В ходе продолжавшегося четыре дня штурма Халеба было убито более 3 тыс. 400 «мятежников», а мусульманские кварталы Баб ан-Найраб, Банкуза и Карлик османская артиллерия практически сровняла с землей[61].

Жестокость подавления халебского восстания должна была стать показательной. Однако в последующее десятилетие антихристианские волнения спорадически вспыхивали в Дамаске, Халебе, Наблусе, Иерусалиме, Мараше, Латакии, Хама и Хомсе[62]. Не обращая внимания на нараставшее недовольство, стамбульские реформаторы продолжали свою законотворческую деятельность. Под давлением держав-союзниц по Крымской войне (1853–1856 гг.) в 1855 г. были отменены все основные социально-бытовые ограничения, налагавшиеся на немусульман, а 18 февраля 1856 г. был обнародован новый высочайший рескрипт (*хатт-и хумаюн*), ликвидировавший последние препятствия на пути уравнивания прав подданных вне зависимости от их религиозной принадлежности. Эффект от издания указов был обратный задуманному. К концу 1850-х гг. в Сирии стали в открытую говорить о грядущем истреблении «неверных», об этом возносили молитвы некоторые *алимы*[63] и дервиши[64]. Кульминацией межобщинного противостояния стала беспрецедентная дамасская резня христиан 9–12 июля 1860 г.

Атмосфера в Дамаске сгустилась после того, как в июне 1860 г. начали поступать сведения о начавшемся в Ливанских горах новом витке друзско-маронитских столкновений. Известия о победах друзского ополчения дамасские мусульмане встречали с ликованием. Ходили слухи, что, заняв основные укрепленные селения маронитов, друзы на этом не остановятся и устремятся резать проживавших в городе христиан[65]. По свидетельству российского вице-консула в Дамаске, объятое паникой хри-

---

60 *Masters B.* The 1850 Events in Aleppo... P. 17.

61 Ibid. P. 161.

62 *Maoz M.* Ottoman Reform in Syria and Palestine... P. 226–230.

63 А л и м (мн. ч. *улама*) — араб. «человек знания (*ильма*)» в сфере исламского богословия и правоведения.

64 *Maoz M.* Ottoman Reform in Syria and Palestine... P. 239.

65 Архив внешней политики Российской империи. Ф. «Посольство в Константинополе». Д. 1308. Л. 32, 33. Донесение Макеева Бергеру 03.06.1860.

стианское население со дня на день ждало погрома[66]. Страх вернулся, но было уже поздно.

Последней каплей, переполнившей чашу терпения мусульман, стал арест властями нескольких мусульманских подростков, рисовавших кресты на улицах христианских кварталов и оскорблявших местных жителей. Данного инцидента оказалось достаточно. Взбудораженная толпа заполнила улицы. Мужчины, женщины и подростки выкрикивали: «Убивайте их [христиан]! Режьте! Тащите все! Жгите! Не пропускайте ни единого дома, не оставляйте никого [в живых]! Не бойтесь солдат, никого не бойтесь: солдаты не будут вмешиваться!»[67] Действительно, османский гарнизон бездействовал, а некоторые турецкие солдаты даже приняли участие в грабежах и убийствах. Чувство собственной правоты только распаляло кровожадность толпы. По свидетельству очевидцев, «улицы были заполнены фанатиками, выкрикивающими: «Смерть христианам! Вперед, перережем христиан, всех до единого!»[68] От слов погромщики быстро перешли к делу. Погибло около 6 тыс. христиан, сотни женщин и детей были проданы в рабство бедуинам, были разрушены 3 монастыря и 11 церквей, сожжено более 3 тыс. принадлежавших христианам домов[69].

При этом не следует думать, что все городское население одномоментно превратилось в озверелую толпу. Непосредственно в грабежах и резне принимало участие несколько сот, максимум — несколько тысяч человек. Однако эта небольшая часть городского населения могла составить критическую массу, необходимую для начала религиозных погромов, только при условии молчаливого одобрения либо невмешательства большинства. В районах со смешанным населением, например в предместье Майдан, местные мусульмане не только не приняли участия в бойне, но помогали своим соседям-христианам отбить нападение погромщиков[70]. Повторилась ситуация, отмеченная в ходе халебского восстания 1850 г.: наибольшую жестокость и фанатизм проявляло население «моноэтничных» мусульманских кварталов, которому в повседневной жизни с христианами доводилось сталкиваться редко. Там же, где представители различных религиозных общин жили бок о бок, где территориальные связи господствовали над конфессиональными,

---

66 Там же. Л. 47. Донесение Макеева Бергеру 09.06.1860.

67 Further Papers Relating to the Disturbances in Syria: June 1860 (In Continuation of Papers Presented to Parliament July 23, 1860). Presented to the House of Commons by Command of Her Majesty, in Pursuance of their Address dated July 30, 1860. London, 1860. P. 37.

68 Ibid. P. 46.

69 Souvenir de Syrie. Expédition française de 1860 par un témoin oculaire. Paris, 1903. P. 175.

70 *Jobin, Abbé*. La Syrie en 1860 et 1861. Lettres et documents. Paris, 1880. P. 150–151.

События в Дамаске в июле 1860 г.
Европейская иллюстрация XIX в.

там «образ врага» терял свою инфернальную сущность и абстрактный ненавистный «*насрани*»[71] превращался во вполне конкретного безобидного соседа-христианина, дом которого не заслуживал сожжения, его семья — поругания, а он сам — смерти. Это согласуется с социально-психологической «гипотезой контакта», предполагающей, что непосредственное общение нивелирует стереотипы и разрушает предубеждения[72].

Современные исследования подтверждают, что, помимо полиэтничного «городского отребья» и привлеченных воцарившейся анархией бедуинов и жителей окрестных селений, выступавших на страницах хроник под собирательным термином *аввaш* («подонки»), в погромах приняли самое активное участие представители почтенных сирийских фамилий, причем не только из числа торгово-ремесленных слоев, но даже из среды богословов[73]. То, что основную массу погромщиков составили жители беднейших кварталов Халеба и Дамаска, было не случайно. Лишившаяся в результате реформ Танзимата традиционных институтов социальной защиты, вынужденная платить государству подушный налог и поставлять рекрутов, мусульманская беднота обратила свой гнев на местных христи-

---

[71] Насрани (араб. «назаретянин») — общеупотребительное среди арабов-мусульман наименование христиан — носило уничижительный оттенок, поскольку, в отличие от другого термина *масихий* (от араб. *масих* — «мессия», «помазанник»), подчеркивало «земную» сущность Христа.

[72] *Стефаненко Т.Г.* Этнопсихология. С. 311.

[73] *Masters B.* The 1850 Events in Aleppo... P. 10–11.

Казнь османскими войсками друзов-участников межобщинных столкновений.
Европейская гравюра XIX в.

ан, персонифицировавших в массовом сознании все несчастья и страхи последних десятилетий. Характерно, что гнев толпы оказался направлен на всех христиан без исключения: богатых и бедных, связанных с иностранцами и нет, придерживавшихся традиционного вероисповедания и перешедших в унию.

Зачастую погромы в маронитских селениях Горного Ливана и в христианских кварталах Халеба и Дамаска рассматривают как явления одного порядка. Однако, несмотря на внешнюю схожесть, природа этих событий различна. Межобщинные столкновения в Ливанских горах, которые принято называть тремя этапами друзско-маронитской войны 1841–1860 гг., имели реальную экономическую и социально-политическую подоплеку: стороны боролись за власть, доминирование над центральными округами Ливана, за то, кому будут принадлежать плодородные долины и горные склоны, засаженные тутовыми деревьями. В этой борьбе была кровно заинтересована не только знать обеих общин, но и простые крестьяне. В отличие от друзско-маронитской войны, произошедшие в Халебе в 1850 г. и в Дамаске в 1860 г. трагические события представляли собой типичный *ложный этнический конфликт*, иначе называемый «конфликт-погром» или «конфликт-бунт»[74]. Подобный тип противоборства отличает отсутствие реальной борьбы интересов между группами, иррациональный характер протекания, неопределенные цели и самые тяжелые последствия. Кульми-

[74] *Стефаненко Т.Г.* Этнопсихология. С. 298.

нация таких конфликтов, как правило, спонтанна и кратковременна, после чего насилие быстро выдыхается или подавляется властями[75].

Соответственно, различны и способы решения реального и ложного религиозных конфликтов, и стамбульские власти в обеих ситуациях нашли оптимальные пути их урегулирования. В Ливане османами была проведена кардинальная реформа политического управления, его территория поделена по этноконфессиональному принципу. «Органический статут Ливана», принятый в 1861 г. и получивший окончательную редакцию в 1864 г., в целом удовлетворял претензиям и друзской, и маронитской общин. В остальной Сирии, где территориально развести представителей различных общин было невозможно, были продолжены реформы, направленные на укрепление центральной власти, перестройку экономики и системы управления, интеграцию всех подданных в общественно-политические структуры модернизировавшегося османского общества.

Однако, несмотря на принятые османскими властями меры, 1860 г. стал рубежом, кардинально изменившим психологический облик сиро-христианских общин. Известия о дамасском кошмаре быстро разошлись по всей Сирии, разрушив иллюзии тех, кто надеялся на приход новой системы межрелигиозных отношений, в которой христианам будет отведена главенствующая роль.

Произошедшая в Дамаске и Горном Ливане трагедия стала для сирийских христиан моментом катарсиса, после которого началось их разделение на тех, чье мировоззрение сохранялось в традиционной парадигме этноконфессиональной сегрегации, и тех, кто был готов кардинально сменить свою самоидентификацию, а вместе с ней — и основные жизненные установки. В числе первых были и церковные лидеры, изначально резко скептически настроенные к реформам Танзимата и мечтавшие восстановить status quo, и умеренные реформаторы, рассчитывавшие на постепенное повышение статуса восточных христиан в арабо-османском обществе, и радикалы, подобные Йусуфу Караму (1823–1889), стремившиеся к созданию на Ближнем Востоке отдельных христианских государств. При всей разности общественного статуса и политических позиций их всех роднило стремление к сохранению этноконфессиональной идентичности, приоритету религиозной принадлежности над любой другой.

Вместе с тем постепенно росла доля тех восточных христиан, кто был готов «оторваться от корней», считать свою этноконфессиональную идентификацию пережитком прошлого, не соответствующим нынешнему бы-

---

[75] *Лебедева Н.М.* Этнопсихология. С. 229–230.

«Спасенная Свобода». Открытка, посвященная принятию османской конституции 1876 г. На переднем плане реформаторы помогают подняться с колен сбросившей цепи Турции, на заднем — поздравляют друг друга представители различных этнических и религиозных групп. Ангел сверху держит полотно с надписью «Свобода. Равенство. Братство» на турецком и греческом языках

тию и самосознанию. Отождествление с малочисленными и разрозненными христианскими общинами перестало удовлетворять потребностям значительного числа их членов. Активной части религиозных групп, прежде всего молодежи, требовалась ассоциация с более могущественными общностями, повышавшая их самооценку и открывавшая пути для социальной мобильности. Прежде подобные устремления гасились царившим в восточнохристианских группах крайним коллективизмом, проистекавшими из него конформностью и постфигуративной культурой. Перемены XVIII и особенно XIX в. если не разрушили, то сильно ослабили эти поведенческие модели. Все большее число восточных христиан принимало самостоятельное решение сменить судьбу и порвать со своей группой, невзирая на традиции и мнение руководства общины. Позднеосманская эпоха предоставляла два способа смены самоидентификации. Первый заключался в так называемом *синдроме навязанной идентичности*: самоотождествлении с этнически и социально чуждыми группами.

Казалось бы, наиболее логичный путь заключался в том, чтобы воспользоваться возможностями, которые предоставляли эгалитаристские реформы Танзимата, и сменить религиозную идентичность на политическую, приняв идеи *османизма*. Однако этот путь оказался тупиковым, и выбрало

его небольшое число немусульман. В христианской среде зрела уверенность в том, что власти стремятся не нивелировать религиозные и этнические различия, превратив амальгаму подданных султана в прообраз османской нации, но вместо этого проводят скрытую исламизацию. Противоречивая политика Стамбула подкрепляла эти подозрения. Наряду с практикой привлечения христиан на службу, активизировавшейся в эпоху правления Абдул-Хамида II (1876–1909), правительство пыталось вдохнуть вторую жизнь в идею миллетов, смирившись с их дроблением и превращением из религиозных в этно-религиозные объединения. К началу Первой мировой войны в империи насчитывалось 17 официально признанных миллетов. С 1880 г. в официальных документах стала указываться этнолингвистическая принадлежность немусульман, при том, что все исповедовавшие ислам обозначались как «мусульмане»[76]. Новые учебные программы, в которых декларировались равенство и единство всех «граждан» Османского государства, по-прежнему сохраняли исламскую направленность. «В результате, — как отмечал турецкий исследователь Кемаль Карпат, — вместо того, чтобы объединять, османизм способствовал обострению и политизации религиозной идентичности подданных, разделяя их на мусульман и христиан»[77].

Миражи гибнущей империи, возглавляемой султаном-халифом, слабо привлекали восточных христиан. Куда более заманчивым для многих был путь самоотождествления с единоверцами из Европы. Идея эта была не нова. Под влиянием католических миссий еще в XVIII в. зародилась концепция религиозно-культурной принадлежности восточных христиан к европейской цивилизации, предпринимались даже попытки доказать «единство крови» западных и некоторых общин восточных христиан, на том основании, что последние-де являлись далекими потомками крестоносцев, «ливанскими франками». Основанные миссионерами школы давали образование на европейских языках, дети в них учились на привезенных из Европы, не адаптированных учебниках. В результате мусульманские соседи начали восприниматься выпускниками этих школ не только как люди, исповедующие иную веру, но и как принадлежащие к «чужой» культурной традиции.

Разрывая узы, связывавшие их с арабо-мусульманским окружением, ближневосточные христиане стали подражать европейцам в быту, обставлять свои дома мебелью и предметами обихода западного образца, одевать-

---

76 *Kemal H. Karpat.* Historical Continuity and Identity Change or How to be Modern Muslim, Ottoman, and Turk. *Ottoman Past and Today's Turkey*, ed. Kemal H. Karpat (Boston: Brill, 2000). P. 9.

77 Ibid. P. 10.

ся по последней парижской моде, усваивать европейские манеры, использовать французский и итальянский языки для повседневного общения[78]. В этом балансировании между двумя мирами значительная часть христиан теряла равновесие, скатываясь в так называемую *маргинальную идентичность*, при которой они утрачивали традиционную культуру, но не овладевали в должной степени нормами и ценностями европейской цивилизации.

Наиболее явная попытка смены самоидентификации связана с эмиграцией сирийских христиан, которая стала массовой после 1860 г. Всего, по различным подсчетам, в период 1860–1914 гг. Большую Сирию покинули от 320 до 500 тыс. человек. Мусульмане из этого числа составляли не более 15–20 процентов, практически все остальные исповедовали христианство. Большая часть уехавших являлись уроженцами Ливана, который охватила настоящая «эмиграционная лихорадка»: если в период 1860–1899 гг. ежегодно на чужбину уезжали в среднем около 3 тыс. ливанцев, то в 1900–1913 гг. это число возросло до 15 тыс. в год, что равнялось 3,4 процента населения[79].

Безусловно, лишь небольшая часть эмигрантов полностью разрывала связи со своей общиной, желая поскорее влиться в новую среду. Большинство уехавших составляли молодые мужчины, мечтавшие разбогатеть, уклонявшиеся от воинской обязанности, поддавшиеся уговорам родственников и знакомых. Некоторые из них потом возвращались обратно, другие — перевозили за рубеж свои семьи, третьи продолжали поддерживать тесные контакты с единоверцами. Однако и те, кто вернулся после долгих лет проживания в Европе, Южной или Северной Америке, и те, кто продолжал переписываться с друзьями и родными и принимать их в гости, не только менялись сами, но и способствовали преодолению культурной дистанции, отделявшей их общины от Запада. Сиро-христианские этноконфессиональные группы, в первую очередь маронитская и униатские, стали быстро европеизироваться. Трансформировалась их психология, идеалы социальной и политической организации; распространялись идеи гуманизма в его западном понимании; частные интересы получали приоритет над групповыми, разум — над верой. В Бейруте и других приморских центрах появлялись кварталы, жизнь которых протекала по правилам и в ритме европейского города.

Вестернизация приносила ее адептам относительное богатство, защиту, открывала пред ними новые культурные горизонты, облегчала приобщение

---

78 *Karam Rizk*. Vie spirituelle et culturelle au Liban de 1845 à 1870. Parole de l'Orient. Vol. 15 (1988–89). P. 321–322.

79 *Courbage Y., Fargues Ph*. Chrétiens et juifs dans l'Islam arabe et turc. Paris, 1992. P. 153.

к последним достижениям науки и техники, медицины, способствовала укреплению позитивной самооценки, отождествлению себя с доминирующей в мировом масштабе группой. Однако среди сирийских христиан стали появляться те, кто стремился выйти за пределы узкоконфессиональной парадигмы мышления, но не хотел примкнуть к этнически чуждой общности. Идеям религиозной сегрегации, османизма или европеизации они противопоставили концепцию единой арабской общности, которая должна была преодолеть конфессиональную, политическую или территориальную отчужденность арабов друг от друга. Безусловно, среди провозвестников арабского национализма были не только христиане, но последние сыграли определяющую роль в его теоретическом обосновании и популяризации.

Причины непропорционально высокой доли христиан среди крупнейших деятелей Арабского культурного возрождения (*ан-Нахда*): писателей, журналистов, философов, просветителей, политиков, — хорошо исследованы; подробно описаны их биографии и проанализированы труды. Не отрицая духовных идеалов и прагматических целей, которыми руководствовались такие идеологи ан-Нахды, как греко-католик Насиф аль-Язиджи (1800–1871), марониты Ахмад Фарис Шидьяк (1806–1887) и Бутрус аль-Бустани (1819–1883) и другие, отметим, что их любовь к общеарабскому культурному наследию и вера в возрождение своего этноса могут быть частично объяснены и стремлением компенсировать принадлежность к ориентированному на «империалистический» Запад меньшинству. Подсознательные, смутно осознаваемые комплексы вины и неполноценности в этом случае вытеснялись и заменялись другими, более высокими категориями. «Столетия одиночества» могли закончиться для христиан — арабских националистов только путем объединения их единоверцев с мусульманами в отстаивании общеарабских интересов и духовно-культурных ценностей.

REFERENCES

1. *Fadeeva I.L.* Jewish Communities in the Ottoman Empire: the Pages of History [Evrejskie obshhiny v Osmanskoj imperii: stranicy istorii]. M., 2012.
2. *Heyberger B*. Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique. Rome, 1994.
3. *Marcus A*. The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth century. N. Y., 1989.
4. *Karpat Kemal H.* Historical Continuity and Identity Change or How to be Modern Muslim, Ottoman, and Turk. *Ottoman Past and Today's Turkey*, ed. Kemal H. Karpat (Boston: Brill, 2000).
5. *Kobischanov T.Y.* Christian Communities in the Arab-Ottoman World (XVII — First Third of XIX centuries) [Hristianskie obshhiny v arabo-osmanskom mire (XVII — pervaja tret' XIX v.)]. M., 2003.
6. *Kobischanov T.Y*. Pogrom and Riot: the Religious Conflicts and City Rebellions in the Ottoman Syria at the XVIII–XIX Centuries [Pogrom i bunt: religioznye konflikty i gorodskie vosstanija v Osmanskoj Sirii XVIII–XIX vv.]. *Meyeriana. The Collection of Articles, Dedicated to the 70th Anniversary of M.S. Meyer* [*Meyeriana. Sbornik statej, posvjashhennyj 70-letiju M.S. Mejera*]. M., 2006.
7. *Kon I.S.* In Search of himself: The Personality and its Self-Consciousness [V poiskah sebja: Lichnost' i ee samosoznanie]. M., 1984.
8. *Lebedeva N.M.* Ethno-psychology [Jetnopsihologija]. M., 2014.
9. *Leung K. & Stefan W.G.* Social Justice from a cultural perspective [Social'naja spravedlivost' s tochki zrenija kul'tury]. *Psychology and Culture* [*Psihologija i kul'tura*]. St. Petersburg, 2003.
10. *Maoz M*. Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840–1861. The Impact of the Tanzimat in Politics and Society. Oxford, 1968.
11. *Masters B*. The 1850 Events in Aleppo: an Aftershock of Syria's Incorporation into the Capitalist World System. International Journal of Middle East Studies. 1990. № 22.
12. *Masters B*. Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism. Cambridge, 2001.
13. *Mid M.* Culture and the Word of Childhood [*Kul'tura i mir detstva*]. M., 1988.

14. *Moscovici S*. The Conspiracy Mentality. Changing Conseptions of Conspiracy. N. Y., 1987.
15. *Rizk Karam*. Vie spirituelle et culturelle au Liban de 1845 à 1870. Parole de l'Orient. Vol. 15 (1988–89).
16. *Rondot P*. Les crétiens d'Orient. *Cahiers de l'Afrique et de l'Asie*. IV. Paris, 1955.
17. *Smit P.B.* Cross-Cultural Researches of the Social Impact [Kross-kul'turnye issledovanija social'nogo vozdejstvija]. *Psychology and Culture.* [*Psihologija i kul'tura*]. St. Petersburg, 2003.
18. *Stefanenko T.G.* Ethno-psychology [Jetnopsihologija]. M., 2014.
19. *Taifel H., Turner J.C.* The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. *Psychology of Intergroup Relations*. S. Worchel, W.G. Austin (Eds.). Chicago, 1986.
20. *Toffler A*. Future Shock. N. Y., L., 1970.
21. *Zhantiev D.R.* Tradition and Modernization in the Arab East: the Reforms in the Syrian Provinces of the Ottoman Empire at the end of the XVIII — Beginning of the XIX Centuries [Tradicija i modernizacija na Arabskom Vostoke: reformy v sirijskih provincijah Osmanskoj imperii v konce XVIII — nachale XIX veka]. M., 1998.

Ключевые слова:

сирийские христиане, историческая психология, миллеты, зимми, этноконфессиональные конфликты, Дамасская резня.

Taras Y. Kobishchanov

AFTER CENTURIES OF SOLITUDE: CHANGES IN THE SOCIAL PSYCHOLOGY OF CHRISTIAN COMMUNITIES OF SYRIA IN THE EARLY MODERN TIME

Quite often in the course of historical events, social and economic changes obscure the changes in cultural psychology of ethnic groups and their representatives. The historical science explains what happened, how and why it was happening but very rarely gives us a chance to understand what people were feeling in this respect, what processes were going on in their individual and common consciousness and in the subconscious.

The drama that the Christians of the Middle East are going through, the final act of which we are probably witnessing these days, urges us to look for it's roots in the distant past. The Ottoman period in the history of East Christian communities is of particular significance. The Middle East Christians got under the Turkish rule as a discriminated minority pushed out on the curb of socio-political life, but by the beginning of the 20th century the Christians of the Middle East as a whole, and Christian communities of Syria and Lebanon in particular, were flourishing and were perfectly well adapted to possibilities that inclusion of the Ottoman state into the world capitalist system had to offer. The «upgrade» of the Christians' status was accompanied by gradual changes in their social psychology including self identification of the members of the Christian communities, remodelling of their behaviour patterns in everyday life and in conflict situations as well as psychology of intro-confessional relations.

This research is an attempt to describe and analyse this cultural and psychological transformation.

Кобищанов Тарас Юрьевич

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

Е.М. Копоть

БИТВА ЗА ПРОШЛОЕ: ХРАМ СВЯТОГО ГЕОРГИЯ В ИЗРАА В ЭПИЦЕНТРЕ ЦЕРКОВНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ БОРЬБЫ КОНЦА XIX В.

В XIX в. Ближний Восток стал ареной соперничества религиозно-миссионерских структур разных исповеданий, за которыми стояли интересы Великих держав, стремившихся закрепиться в регионе, используя его сложную этноконфессиональную структуру.

В середине 80-х гг. XIX в. в Сирии при поддержке ордена иезуитов произошло усиление активности униатского духовенства. Это движение было связано как с деятельностью энергичного униатского патриарха Григория II Юсефа (1864–1897), за время правления которого были открыты две патриаршие коллегии в Бейруте (1865) и Дамаске (1874), семинария Святой Анны в Иерусалиме (1882), так и со вступлением на престол в 1878 г. папы римского Льва XIII, вошедшего в историю как «папа христианского Востока»[1]. В письме от 27 августа 1878 г. новоназначенному секретарю Святого престола Лоренцо Нине Лев XIII упоминал о Востоке, на который он «теперь особенно должен обратить (...) главнейшее внимание и не сомневается, что наконец все те страны должны будут признать

[1] *Taft R.F.* Eastern Catholic Theology. Slow Rebirth after a Long and Difficult Gestation // Eastern Churches Journal 8, no. 2 (2001). P. 51–80.

Церковь Святого Георгия в Израа. *Фото 2010 г.*

верховную власть римского первосвященника», и рекомендовал ему, чтобы он употребил «все свое просвещенное старание, дабы желаемая уния осуществилась»[2]. В одной из аллокуций кардиналам Лев XIII говорил, что «старая слава Востока и память о признанных заслугах всякого рода его мужей радует нас, ибо там колыбель спасения человеческого рода и начало христианской мудрости; оттуда потекла на запад богатейшая река всех благ, которые принял он вместе с Св. Евангелием. (...) Тем больше, что там такое направление принимают человеческие события, что имеются ясные признаки, по которым можно надеяться, что народы Востока, отделенные так долго от лона римской церкви, Божьим изволением возвратятся некогда в благодатное общение с нею»[3]. Выдающийся дипломат Лев XIII не только практиковал старые способы привлечения в унию через сохранение богослужебных традиций восточных церквей, но искусно развивал их. Эта политика достигла своего пика на евхаристическом конгрессе в Иерусалиме в 1893 г., во время которого усилия папского кардинала-ле-

---

2 Латинская Уния в Палестине / СИППО. 1899. С. 161.

3 *Никодим, архим.* Римская пропаганда. СПб., 1889. С. 140–141 / Церковные ведомости. 1893. № 27. С. 995.

гата Бенуа-Мари Ланженьё, архиепископа Реймсского, клонились к тому, чтобы «уверить восточные церкви, что от них требуется только признание главенства папы, при полном сохранении восточных обрядов и признании за литургическими чинами восточных церквей священной древности»[4]. Это был совершенный переворот в политике папского престола в сравнении с правлением Пия IX (1846–1878).

Активизации деятельности католической пропаганды способствовало и увеличение в 1881 г. французским правительством пособия латинским школам, церквям и монастырям на Востоке с 250 тыс. фр. до 500 тыс. фр.[5] Как отмечалось в донесениях российского императорского генерального консульства в Бейруте: «Республиканское французское Правительство несмотря на свое явное равнодушие к делам церкви и веры внутри страны, следует неуклонно и с фанатизмом на Востоке традициям католической Франции, поддерживая щедрыми денежными пожертвованиями многочисленныя и разнообразныя учебныя и воспитательныя заведения, мужския и женския. (...) Французское Правительство поддерживает материально и Иезуитов, изгнанных ими из Франции, но считаемых весьма полезными на Востоке для распространения французского языка и французской культуры в среде местнаго народонаселения»[6].

В январе 1886 г., кроме прочего, папой Львом XIII были выделены органам пропаганды дополнительно 500 тыс. фр. «исключительно для обращения схизматиков»[7].

Латинская пропаганда и деятельность миссионерских обществ среди малообразованных феллахов в Сирии встречали затруднения главным образом из-за отличий в обрядовой стороне богослужения. «Православные Сирийцы, в особенности в деревнях, заманивались в протестантство большею частью деньгами, но к латинской церкви и латинскому духовенству они неохотно приставали, питая к ним, по преданию или по инстинкту, чувство недоверчивости и отвращения»[8], — доносил 24 февраля 1886 г. генконсул в Бейруте К.Д. Петкович в посольство в Константинополе.

В силу этого главным орудием латинской пропаганды в Сирии стало униатское духовенство, которое внешне мало отличалось от православ-

---

4 Латинская Уния в Палестине / СИППО. 1899. С. 164.

5 Terre Sainte. 1892. № 11. Цит. по: Правительственные пособия латинским учреждениям на Востоке / СИППО. 1892. С. 294.

6 Архив внешней политики Российской империи (далее — АВПРИ). Ф. 208. Оп. 819. Д. 322. Л. 95 об.–96.

7 Латинская пропаганда / СИППО. 1890. С. 91.

8 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1334. Л. 32.

ных священников. В том же донесении генерального консула подчеркивалось: «Так как униатское духовенство в Сирии выбирается из местных жителей и не отличается от православного ни языком, ни образом жизни, ни внешним видом и одеждою, то латинская пропаганда передала ему свою миссию в полной надежде, что православное сельское население отнесется к подобным миссионерам с большим доверием, чем к латинам, и что переход его в униатство может совершиться без особенных затруднений и препятствий, тем более еще, что и униатские церкви и совершаемые в них службы мало отличаются от того, что православные видят у себя»[9]. Эту особенность в 1897 г. в Шуэйре на Ливане наблюдал А.Е. Крымский: «Униатская церковь св. Иоанна по обстановке совершенно православная; иконостас цел, не то что в Галичине. Одежда монахов чисто православная: бороды не сбриты (положим, на Востоке даже иезуиты ходят с бородами)»[10]. В преддверии евхаристического конгресса в Иерусалиме 1893 г. ректор греческой (униатской) семинарии Святой Анны в Иерусалиме Федерлин следующим образом выражал эту идею: «Я убежден, что греки (т.е. православные. — *Е.К.*) останутся в разделении, пока будут видеть, что переходя в католицизм, они должны принимать латинский обряд. Для облегчения унии латинские миссионеры должны иметь разрешение св. Престола исполнять греческие обряды, как это уже и делается в Болгарии»[11].

Как было выше отмечено, в связи с восшествием на престол Льва XIII в политике папского престола получает преобладание более широкий взгляд на средства, ведущие к унии.

Результаты не заставили себя долго ждать. Там, где раньше католические проповедники тратили «свои деньги и свои труды совершенно напрасно», появились «неожиданно униятские школы», а «вскоре за этим стали получаться тревожные известия о раздорах и несогласиях между православными жителями разных деревень и о совращениях между ними в униатство»[12]. По донесениям российского дипломатического представителя в регионе: «Православные стали переходить в униатство массами, как то в деревнях: Кефр-Мешке (уезда Марж-Айюн, Сидонской казы), Хусн (уезда Джебель-Ажлун, Наблузского Санджака) и Шейх-Махемед (уезда Аккар, Триполийского санджака), а также в городе Рашайя... Униатский патриарх

---

9 Там же. Л. 32 об.

10 *Крымский А.Е.* Письма из Ливана (1896–1898). М., 1975. С. 176.

11 Евхаристический конгресс в Иерусалиме / СИППО. 1893. С. 275–276.

12 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1334. Л. 33–33 об.

(Григорий II Юсеф. — *Е.К.*) для поддержания и поощрения новых униатов поспешил учредить новую униатскую Епархию Баньясскую, в состав которой вошли Хазбайя и Рашайя, и назначил туда Епископом духовное лицо, получившее образование в Риме»[13]. Однако в годы, когда правление антиохийского патриарха Иерофея (1850–1885) уже клонилось к концу и престарелый иерарх был тяжело болен, на эти известия не обратили особенного внимания. Опасность нового положения вещей была осознана только лишь когда униаты, желая утвердиться в Хауране, предъявили претензию на запущенный старинный православный храм Святого Георгия, находящийся в деревне Израа[14].

В первой половине 80-х гг. XIX в. орден иезуитов несколько раз пытался выкупить его у православной общины, но патриарх Иерофей отказал им в этом. «Униаты же вздумали присвоить его себе даром под предлогом, что он будто когда-то им принадлежал»[15]. Этот шаг представляется вполне объяснимым при рассмотрении сложившейся среди униатов с середины XIX в. традиции вести историю Антиохийской Мелькитской католической церкви с раннехристианских времен, начиная с апостола Павла. С этой точки зрения именно история православной общины начиналась со времен раскола 1724 г[16]. Так, А.Е. Крымский отмечает, что значение слова «мелькит» для обозначения униатской общины — «дело новое». В 1848 г. в одном из посланий униатский патриарх Максим III Мазлум (1833–1855) впервые решился официально назвать себя «мелькитом», но уже во второй половине XIX в. это наименование при патриархах Клименте Бахасе (1855–1864) и Григории II Юсефе (1864–1897)

---

13 Там же. Л. 34–34 об.

14 Израа (древний Хананейский город Зорава) находится в 80 километрах к югу от Дамаска в северной части провинции Дераа. Православная церковь в этом селении, как гласит надпись между двумя крестами над дверью, была воздвигнута в 515 г. на месте языческого святилища. За исключением реконструкции купола, здание, построенное из черного базальта местного происхождения, оставалось в основном неизменным с момента своего возведения. Она является древнейшей действующей православной церковью в Сирии (в 2015 г. исполнилось 1500 лет со времени ее постройки). Согласно преданию, святой Георгий умер в Хауране и его мощи хранились в церкви Святого Георгия, пока они не были перенесены из Израа к месту его рождения в Лидде в Палестине. Однако часть его мощей была сохранена в церкви, где они и пребывали до настоящего времени. Подробнее см.: glise Saint Georges (Mar Girjos) de Ezraa [Электронный ресурс] // URL: http://home.balamand.edu.lb/english/ARPOA.asp?id=3584&fid=270 (дата обращения: 20.10.2016).

15 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1334. Л. 33 об.

16 *Панченко К.А.* Ближневосточное Православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1831. М., 2012. С. 467.

«окончательно потеряло смысл «православный» и приобрело исключительно смысл «униат»[17].

Во время египетского правления в Сирии впервые возник и вопрос о внешних формах проявления претензий униатов на статус «мелькитов». Это было тем более важно, что, как писал архимандрит Хрисостом Пападопулос, будущий архиепископ Афинский и глава Элладской церкви, по поводу культурного уровня антиохийской паствы: «...народ не имеет ясного сознания о христианской религии. Все, что он ни делает, является актом внешним и механическим, а нередко народ имеет смутные представления о Боге, а равно предрассудки и суеверия, совершенно враждебные христианству. Народ, конечно, набожен, посещает храмы, соблюдает посты, но существенной и реальной пользы из всего почти никакой не получает. Для него христианство есть ряд внешних действий, которые видоизменяются в православии, латинстве и протестантстве. Это зависит от того, что народ остается без систематического обучения и многие православные от рождения и до смерти точно не узнают, во что они веруют и почему так, а не иначе веруют»[18]. Католическое духовенство решило использовать это положение в своих интересах. При содействии Ханны Бахри-бея[19] униатские клирики стали носить камилавки одинакового с православными священнослужителями образца. Патриарх Мефодий вынужден был отправиться в Каир, чтобы совместно с александрийским патриархом Иерофеем принести жалобу Мухаммеду Али на действия Ханны-бея и католиков[20]. «Дело о камилавках» длилось в течение 1830–1840-х гг. и было решено в пользу православной церкви лишь при участии российской дипломатии в столице Османской империи. Посланник в Константинополе А.П. Бутенев и консул в Бейруте К.М. Базили (1839–1853, с 1843 г. — генеральный консул) оказывали постоянную поддержку патриарху Мефодию в борьбе с униатским духовенством, за которым стояло французское посольство (в литературе дело получило образное наименование «дуэль из-за камилавок»[21]).

---

17 *Крымский А.Е.* История новой арабской литературы. М., 1971. С. 351.

18 *Световостоков И.* Вести с Православного Востока / СИППО. 1906. С. 489.

19 Глава финансовой службы (дефтердар) Мухаммеда Али в Сирии — Ханна Бахри-бей, униат из Хомса, который был «систематическим и злейшим врагом православных сирийцев» (Антиохийский патриарх Мефодий (1823–1850). Краткий очерк его деятельности / СИППО. 1905. С. 36).

20 Антиохийский патриарх Мефодий (1823–1850). Краткий очерк его деятельности / СИППО. 1905. С. 36.

21 *Якушев М.И.* Христианские субъекты Османской империи — Антиохийский и Иерусалимский Патриархаты — в политике Российской империи (30-е гг. XIX–начало XX в.). Дис. ... канд. ист. наук. М., 2009. С. 287.

В итоге в 1847 г. Порта издала фирман по делу о камилавках, в котором закрепляла права православных и предписывала униатам носить шестиугольные камилавки, по которым их было легко отличить от православного духовенства.

Не пытаясь стереть некатолическое «еретическое» прошлое, как, например, Малабарская и Маронитская церкви[22], греко-униаты тем не менее в борьбе с православными нуждались в убедительных аргументах для подтверждения древности происхождения и «первородства» своей общины. В этом смысле борьба за древнейшую церковь Антиохийского патриархата приобретала знаковый характер, победа в которой позволяла со всей очевидностью закрепить за православными статус «раскольников, не пожелавших воссоединиться с Римом»[23]. Если принять во внимание, что единственным патриархом, посетившим Хауран за всю вторую половину XIX в., был именно греко-католический патриарх Максим Мазлум[24], то борьба за церковь в Израа, находясь в одном типологическом ряду с вышеописанными сюжетами столкновений между греко-униатами и православными за «мелькитскую» идентичность, обнаруживает глубокие корни. Таким образом, этот процесс, как и «дело о камилавках», находится одновременно в двух контекстах: межобщинных отношений между православными и униатами в Сирии, и борьбы Великих Держав (Франции и России) за влияние в регионе.

Сообщения российского консульского агента в Бейруте по этому предмету начинаются следующим образом: «Тогда они (иезуиты. — *Е.К.*) выдвинули на сцену Униатов, и эти последние, получив уверения в моральной и материальной поддержке, обязались захватить этот монастырь даром под предлогом, что он будто издревле им принадлежал»[25]. Для этого «посланы были в означенное село Грекокатолические священники и католические переселенцы с других сел той же области. Спустя не долго после этого переселения, в Вербное Воскресение Грекокатолики ворвались в означенную церковь в то время, когда православные совершали богослужение, выгнали православного священника и завладели монастырем под предлогом, что так как большая часть жителей приняли католичество, то и церковь и монастырь должны принадлежать им»[26]. По сведениям иерусалимского па-

---

22 *Панченко К.А.* Указ. соч. С. 466.

23 Там же. С. 467.

24 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 3439. Антиохийская патриархия. 1907–1912. Л. 34.

25 Там же. Д. 1334. Л. 162 об.

26 Там же. Д. 1335. Л. 62 об.

триарха Никодима, это произошло в 1883 г.: «Хамди-Паша[27], тогдашний Сирийский Генерал-Губернатор, остановил брожение, забрал церковные ключи впредь до рассмотрения и решения этого дела. Действительно, дело было рассмотрено комиссией, нарочито назначенною по повелению Высокой Порты. Монастырь признан собственностью православных, которым и были возвращены ключи по приказу Верховного Совета Высокой Порты и в силу Высочайшего Ирадэ. Таким образом, снова православные стали совершать Богослужение в церкви, сделав в ней и значительные ремонты, стоившие около 200 золотых»[28]. (Последний факт касательно 200 лир, потраченных патриархом Иерофеем, надо, впрочем, признать весьма сомнительным.)

События получили развитие уже при новом антиохийском патриархе Герасиме (1885–1891).

После того как в 1885 г. место великого визиря занял Камиль-паша[29], униатам в Константинополе удалось добиться нового решения дела[30]. В Дамаск сирийскому генерал-губернатору Нашид-паше, который той же осенью 1885 г. занял место умершего Хамди-паши, было отправлено приказание сначала о пересмотре дела новой комиссией, а затем о предоставлении униатам права пользоваться церковью вместе с православными, в ожидании окончательного решения вопроса[31].

По мнению К.Д. Петковича, в этом вопросе Камиль-паша еще раз подтвердил «репутацию, какую он оставил по себе в Сирии, где он занимал служебные посты в продолжение 25 лет, как о человеке крайне пристрастном и фальшивом, на слова и обещания котораго нельзя всегда полагаться. Кроме слепого и безотчетного англофильства, которое он на каждом шагу и при каждом случае выказывал в Бейруте и Дамаске, Киамиль-Паша не скрывал также своих симпатий к униатам, помогал им всегда в их гражданских и

---

27 Ахмед Хамди-паша (1826–1885) был губернатором Сирии в 1880–1885 гг.

28 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1335. Л. 62 об.–63.

29 Мехмед Камиль-паша Кыбрыслы (киприот) занимал в первый раз должность великого визиря с 25 сентября 1885 г. по 4 сентября 1891 г. Он был известен как Инглиз Камиль за свое англофильство (*Finkel Caroline*. Osman's Dream: The History of the Ottoman Empire. Basic Books. P. 523).

30 Подробности сообщает К.Д. Петкович: «подстрекаемые Иезуитами, униаты не сочли себя побежденными и решились продолжать борьбу, перенесши свои интриги и свою деятельность из Дамаска в Константинополь». Хауранский униатский епископ Василий лично отправился в Константинополь и, с помощью французского посольства и армяно-католического патриарха Азариана, а также папского нунция в Константинополе, добился «новых приказаний Сирийскому Генерал-Губернатору» (АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1334. Л. 163–163 об.).

31 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1334. Л. 169 об.–170.

религиозных спорах и тяжбах с другими общинами и воспитал даже своего сына в их Патриаршей Коллегии»[32].

Будучи министром юстиции в османском правительстве, Камиль-паша сообщил тогдашнему сирийскому генерал-губернатору Хамди-паше султанское ирадэ, подтвердившее право православной общины на спорную церковь в Израа. Однако, сменив Мехмеда-пашу[33] в должности великого визиря, он изменил прежнее «формальное и законное решение» дела[34].

Великий визирь Мехмед Саид-паша (находился в этой должности с 3 декабря 1882 г. по 24 сентября 1885 г.) был известен своей оппозицией распространению иностранного влияния в Турции. Таким образом, Камиль-паша (Инглиз-паша) совершил переворот в этом уже казалось бы решенном предшественником-консерватором деле.

Известие об этом странном[35] распоряжении великого визиря застигло патриарха Герасима в г. Хаме, где он находился во время пастырского объезда епархий, и он «поспешил послать по телеграфу протест и жалобу как Киамиль-паше, так и самому Султану. В то же время Его Блаженство прислал и ко мне письмо на арабском языке с подробным изложением дела»[36], — сообщал К.Д. Петкович.

Генеральный консул в Бейруте, в свою очередь, не замедлил в донесении в посольство в Константинополе (от 5 (17) декабря 1886 г. № 237) переслать извлечения из письма патриарха и просить посольство оказать содействие патриарху Герасиму для сохранения святыни за православной общиной, на которую «униаты, как отпавшие от православной церкви недавно, не могут иметь никакого права»[37].

Вскоре в Бейруте стало известно, что сирийский генерал-губернатор Нашид-паша «распорядился на днях о приведении в исполнение приказаний Великого Визиря, Киамиль-Паши, предписавшего ему предоставить древнюю православную Церковь Св. Георгия в деревне Изра,

---

32 Там же. Л. 58 об. –59.

33 Мехмед Саид-паша (1830–1914), также известный как Кучук Саид-паша (Саид-паша Молодой), стал первым секретарем султана Абдул-Хамида II, вскоре после вступления султана на престол. Занимал при султане Абдул-Хамиде II должность великого визиря семь раз. В 4-й раз занимал эту должность с 3 декабря 1882 г. по 24 сентября 1885 г. Трижды был замещаем более либеральным Камиль-пашой (в 1885, 1895, 1908 гг.).

34 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1335. Л. 59 об.

35 Согласно 33-му правилу Лаодикийского собора православным «не подобает молитися с еретиком или отщепенцем».

36 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1334. Л. 162 об.–163 об.

37 Там же. Л. 164.

в Хауране, в общее пользование наших единоверцев и униатов»[38]. Каймакам хауранского округа Бостра эль-Харири вместе с вооруженным отрядом отправился в Израа, «разломал дверь церкви и впустил туда униатов, которые, не теряя ни минуты, совершили на алтаре свою литургию»[39]. Драматические подробности происшедшего выясняются из письма иерусалимского патриарха Никодима: «Этот приказ, исходящий от личной воли Верховного Визиря, взволновал православных, тем более что местное Правительство отправило в село Изра войско, чтобы вводить грекокатоликов во владение монастырем и церковью наравне с православными. В виду этого православный священник убежал в Дамаск и передал ключи наместнику Блаженнейшаго Патриарха Антиохийскаго, но Хауранский Мутессариф, по приказу Дамасского Генерал-Губернатора Нашид-Паши, распорядился взломом церковных дверей, после чего католики ворвались в церковь и стали совершать Богослужение. Приделаны были новые ключи и переданы мусульманскому мухтару[40] с тем, чтобы он открывал церковь католикам, когда они захотят совершать Богослужение»[41]. Оборот, который приняло дело, поверг «в глубокое уныние всю православную общину» Дамаска и Бейрута. Общественное мнение было возмущено тем обстоятельством, что Камиль-паша хорошо знал, что «православные и униаты не могут служить литургию на одном и том же престоле» и таким образом решение было очевидно в пользу последних[42]. Патриарх Герасим из Триполи просил К.Д. Петковича о ходатайстве перед посольством в Константинополе с целью «ограждения его паствы от посягательств врагов православия»[43].

В результате донесений генконсула и ходатайства антиохийского патриарха последовало объяснение российского посла в Константинополе с великим визирем по этому предмету. Камиль-паша уверял А.И. Нелидова, что комиссией Хамди-паши был установлен факт совершения католиками богослужений в спорной церкви, а кроме того, он отдал приказание Нашид-паше лишь закрыть церковь до окончательного решения дела в суде, а не предоставлять ее в общее пользование общин. Таким образом, великий визирь всю ответственность за сложившуюся ситуацию возлагал на сирий-

---

38 Там же. Л. 168.

39 Там же. Л. 168 об.

40 М у х т а р (араб. букв. «избранник») — деревенский староста. Должность мухтара была введена в Османской империи в 1864 г.

41 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1335. Л. 63 об.–64.

42 Там же. Д. 1334. Л. 169.

43 Там же. Л. 170.

ского вали. Посольство 30 декабря 1886 г. незамедлительно телеграфировало в бейрутское консульство о состоявшихся переговорах.

Три дня спустя Нашид-паша, в сопровождении директора политических дел вилайета Халиля-эффенди Хури, нанес визит русскому консулу и «сам навел разговор на дело о церкви в Изре, стараясь оправдать свой образ действий при исполнении последних приказаний Великого Визиря о допущении католиков к совершению служения в православном храме»[44]. К.Д. Петкович, не скрывая от паши факта состоявшихся переговоров посольства с садразамом, пытался выяснить, насколько достоверны сведения о имевшем будто бы место католическом служении в храме Святого Георгия, которое и зафиксировала первая комиссия. Из ответа Халиля-эффенди Хури следовало, что факт, который подал повод к новым требованиям униатов, состоит в «голословном показании трех свидетелей, простых крестьян друзов, подкупленных католиками, которые объявили Комиссии, что они будто помнят, что когда-то раз католики совершили служение в этой церкви»[45]. «Но если бы даже допустить, прибавил Халиль-Эффенди-Хури, что католики действительно совершили служение обманом или другим каким-либо образом (тамошний простой православный народ не отличает православных священников от униатских, скрывающих умышленно всякое внешнее отличие), то из этого еще не следует, чтобы они приобрели право на владение храмом, который всегда принадлежал православной общине <..> когда не было еще никакого следа униатства не только в Хауране, но и в остальной Сирии»[46]. Нашид-паша подтвердил сообщение Халиля аль-Хури и добавил, что «первая Комиссия не обратила никакого внимания на свидетельство друзов и спор был решен в пользу православной общины»[47].

В своих заявлениях консулу Нашид-паша, проявляя чудеса дипломатической ловкости, выставлял себя большим защитником православия, чем сами православные. «Я сознаю и вполне убежден, — заключил он, — что спорная церковь составляет древнее и законное имущество православной общины и что католики, действующие в этом споре за счет Иезуитов, не имеют на нее ни малейшего права. В этом смысле я послал на днях в Порту обстоятельный рапорт, в котором отстаиваю права и интересы православных не хуже самого Патриарха; но я не мог не исполнить приказаний Вели-

---

44 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1335. Л. 4 об.

45 Там же. Л. 5.

46 Там же. Л. 5–5 об.

47 Там же. Л. 5 об.–6.

кого Визиря, требовавшего формально допущения католиков к совместному пользованию церковью, хотя держал я эти приказания в секрете больше месяца и решился обнародовать их только тогда, когда униатский Патриарх сделал мне запрос, предъявив мне копию с них, полученную им из Константинополя»[48].

Когда же К.Д. Петкович решил проверить, было ли ему предложено великим визирем решить по своему усмотрению: закрыть церковь или передать ее в общее пользование, Нашид-паша «решительно» заявил, что «закрывать церковь ему не было приказано, а только передать ее католикам»[49]. Вали, со свойственным сирийским администраторам восточным лукавством, постарался всю ответственность возложить на центральную власть, заявив К.Д. Петковичу, что «признает вполне со мною, что закрытие церкви вместо предоставления ее униатам было бы мерою более справедливою и безпристрастною; но <..> будто выбор в этом деле ему не был предоставлен»[50].

Свое донесение в посольство от 8 января 1887 г. о прошедших переговорах российский генеральный консул завершает сомнениями в искренности сирийского вали, так как по слухам, ходящим в Бейруте, Нашид-паша получил «от католиков взятку в 400 тур. лир за то, чтобы впустить их в спорную церковь, отняв ее силою у православных»[51].

А.И. Нелидов, после получения донесения в Константинополе, обратился к первому драгоману посольства И.А. Иванову[52] с предложением «сделать из этого французскую записочку для Визиря — не компрометируя Нашида-Паши»[53]. Возвращая донесение К.Д. Петковича послу, И.А. Иванов карандашной пометкой на первой странице сообщил, что

---

48 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1335. Л. 6.

49 Там же. Л. 6 об.

50 Там же. Л. 7 об.

51 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1335. Л. 6 об.

52 *И.А. Иванов* (1835–1908) — первый драгоман посольства после Русско-турецкой войны 1877 г. По воспоминаниям К.А. Губастова, «Иванов был необыкновенно мягкий, добрый, безукоризненно честный и слабовольный человек... <..> Он знал восточные языки и кроме них ничего не знал» (*Леонтьев К.Н.* ПСС. Т. 6 (2). СПб., 2006. С. 475). Поэтому можно предполагать, что значительную роль в этом вопросе играл второй драгоман посольства П.В. Максимов. Как пишет А. Фрейганг, его деятельность «тогда была в полном разгаре, и личность первого драгомана Иванова <..> невольно стушевывалась в официальных сферах Оттоманской империи, где главную роль играл все тот же Максимов» (*Фрейганг А.* Памяти П.В. Максимова // Исторический вестник. 1916. Т. 146. Декабрь. С. 693).

53 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1335. Л. 61.

«говорил с Великим Визирем: он уверяет, что велел закрыть Церковь»[54]. На повторный запрос, сделанный императорским посольством Камиль-паше, он отвечал, что «дал формальное приказание Генерал-Губернатору запереть церковь и у себя хранить ключи, и указал при этом даже число и номер отправленного им в Дамаск предписания»[55]. Спрошенный об этом К.Д. Петковичем сирийский вали Нашид-паша отвечал «вторично, что он не получал никаких предписаний о том, чтобы запереть церковь и держать у себя ключи»[56].

Таким образом, круг замкнулся. Камиль-паша утверждал, что распоряжений о передаче церкви католикам не давал, а Нашид-паша уверял, что указаний закрывать ее не получал.

При следующей встрече с великим визирем И.А. Иванов снова «запросил его» по этому вопросу. Камиль-паша сообщил ему, что «он только что получил телеграмму по этому делу от Нашида-Паши, который спрашивает его: что делать, если католический Епископ не пошлет никого от себя в суд на разбирательство по делу о храме Св. Георгия? Кямиль, по словам его, отвечал, что пусть судят заочно, если католики в суд не явятся». И.А. Иванов подтвердил позицию императорского посольства и «заявил Великому Визирю, что католики никакого права на эту церковь не имеют, и обещал передать ему notice, нами составленный»[57]. В ноте, поданной великому визирю, говорилось, что «Церковь святого Георгия в Изре в Хауране всегда принадлежала и должна, следовательно, принадлежать исключительно православным» по следующим причинам: во-первых, «даже если в последнее время какой-нибудь греческий католический священник и мог служить в этой церкви, это могло произойти только по недоразумению, предписания Православной Церкви строго запрещают соединять ее с любым другим вероисповеданием при совершении обрядов». Во-вторых, «ремонтные работы, которые, по их утверждению, проводили греко-католики, никогда в действительности не существовали. Православная община всегда отметала их предложения и оплачивала все издержки сама и не далее чем в прошлом году османские власти в Дамаске оказали им поддержку в подобном случае устранения захвата католиками». В-третьих, «принадлежность данной церкви, установленная многими комиссиями ad hoc, была признана Государственным Советом»[58].

---

54 Там же. Л. 4.

55 Там же. Л. 61.

56 Там же.

57 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1335. Л. 12.

58 Там же. Л. 10.

Посольство требовало от Порты закрытия церкви до окончания процесса и изъятия ключей у католиков для передачи их сирийскому вали, однако на месте ситуация оставалась прежней. В частном письме к послу 5 февраля 1887 г. К.Д. Петкович вновь был вынужден отметить неискренний образ действий местных турецких властей: «на мой запрос Нашид-Паша категорически отвечал мне, что он не получил визирального приказа о закрытии ея и передачи ему ключей, а только поручение послать в Константинополь обстоятельный рапорт о деле»[59].

По сведениям из Дамаска, в апреле 1887 г. стало очевидно, что процесс намеренно затягивается турецкими властями, что заставило патриарха Герасима вновь обратиться к российскому посольству. Ответственность за это промедление Его Блаженство возлагал на великого визиря Камиль-пашу, так как «он явно благоприятствует и покровительствует Греко-католикам и предоставил им в исключительное пользование спорную церковь под лукавым, но благовидным предлогом безпристрастнаго пересмотра и решения спора»[60].

Формально приказав вали предоставить церковь в общее пользование общин, Камиль-паша фактически передал ее в исключительное пользование католиков. С тех пор как они завладели храмом, униаты «в согласии с местными властями, подкупленными их золотом», старались «сохранять status quo, затягивая и откладывая дело всеми средствами и путями», чтобы «добиться от него (Камиль-паши. — *Е.К.*) новой, более существенной уступки»[61]. План униатов имел все шансы на успех. К апрелю 1887 г. новая комиссия так еще и не приступила к своим занятиям под предлогом, как сообщил патриарх Герасим К.Д. Петковичу, «что будто протоколы первой Комиссии потеряны». «Православный член этой Комиссии потребовал документы, представленные в прежнюю комиссию и разсмотренные Верховным Советом, но в этом справедливом требовании было ему отказано... Видя, что остальные члены комиссии по приказанию Нашида-Паши хотели составить новое решение, основанное на новом показании местных шейхов из мусульман и друзов, купленных деньгами, упомянутый член заявил о том, что он не иначе согласится войти в комиссию, как под условием предъявления прежних документов. На этом дело покончилось, и католики продолжают совершать Богослужение, не смотря на то, что православная

[59] Там же. Л. 36.

[60] АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1335. Л. 58 об.

[61] Там же. Л. 60 об.

церковная утварь еще находится в названной церкви»[62], — дополнял картину иерусалимский патриарх Никодим в своем обращении к посольству 8 апреля 1887 г.

Антиохийский патриарх Герасим отмечал, что данное заявление администрации провинции носит откровенно лживый характер, так как в начале года «Мектубжи[63] Сирийского Виляета писал Патриарху, что он читал эти протоколы и что из них вынес твердое убеждение в неоспоримом праве православных на спорную церковь»[64]. Успешный ход униатской интриги был возможен лишь при покровительстве Порты.

Возлагая равную ответственность за происходящее как на центральную власть, так и на местную, генконсул в своем донесении замечает: «Нынешний Сирийский Генерал-Губернатор, Нашид-Паша, родственник Великого Визиря и очень падкий на взятки, действует также лукаво и неискренно под влиянием секретных предписаний из Константинополя и своекорыстных побуждений»[65]. Главным выводом К.Д. Петковича стало заключение, что «трудно решить», кто в этом деле обманывает — великий визирь или вали, «но нет сомнения, что оба они между собою согласны и играют в одну общую игру»[66].

Это сообщение из Бейрута положило предел терпению императорского посла, который долгое время старался не компрометировать Нашид-пашу. На донесении консула № 73 от 16 апреля 1887 г. А.И. Нелидов оставил свою резолюцию: «Мне кажется надо дело начать серьезнее, то есть подать нотису Министру Иностранных Дел»[67].

Одновременно с антиохийским патриархом Герасимом к помощи русского посольства обратился и иерусалимский патриарх Никодим (1883–1890), которому православные жители Хаурана заявили, что «если церковь им не будет возвращена, обратятся в латинство», и просили «в лице своего священника принять их под нашу защиту»[68]. Описав ход дела, глава Иерусалимского патриархата возложил свои надежды на помощь русского посла в Константинополе: «Только крепкая защита могущественного Российско-Императорского Правительства может возвратить православным их права. Если они потеряют их, то нашему

---

62 Там же. Л. 64–64 об.

63 М е к т у б ж и — личный секретарь вали, заведующий корреспонденцией вилайета.

64 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1335. Л. 61 об.

65 Там же. Л. 58 об.

66 Там же. Л. 61.

67 Там же. Л. 58.

68 Там же. Л. 64 об.

собрату Патриарху Антиохийскому не будет жития и позор покроет нас обоих с подчиненными Нам христианами. Мы не находим слов упросить Вас, язык онемеет в виду таких вопиющих обид, которые легко удаются врагам православия, благодаря подкупности вероломных администраторов нашего благонамеренного Султанского Правительства. Если потребуются большия подробности по этому делу, то прикажите по телеграфу. Но еще и еще умоляем Вас во имя православной Церкви и Боговенчаннаго Вождя русскаго православнаго народа окажите свое могущественное содействие. Благодать же Господа и безконечная Его милость да будут с Вами»[69].

В результате давления на Порту императорского посольства в 1887 г. ключи от церкви Святого Георгия были отобраны у униатов и переданы местной власти на хранение до окончательного решения спора. В таком положении вопрос продолжал находиться до конца 1888 г.

В течение всего этого времени антиохийский патриарх Герасим не переставал напоминать генеральному консулу в Бейруте К.Д. Петковичу об этом деле. В ответ на частые обращения, по словам генконсула, он старался успокоить патриарха, уверяя его в том, что российский посол в Константинополе А.И. Нелидов принимает «горячо к сердцу интересы Антиохийской Православной Патриархии и Церкви» и не перестает «заботиться и настаивать перед кем следует о справедливом и законном решении спорного вопроса о Церкви в Эзраа»[70]. Между тем промедление с разрешением этого вопроса глубоко волновало патриарха Герасима. По его мнению, осенью ситуация приобрела новое, крайне опасное, положение, о чем он поспешил донести в письме от 28 ноября 1888 г. драгоману генконсульства Салиму Шахаде[71]. Вследствие начавшихся проливных дождей часть новой стены церкви, построенной при патриархе Иерофее, обрушилась. По этой причине Герасим опасался, как бы «униаты не воспользовались образовавшимся отверстием для доступа в церковь и не утащили бы они, или местные воры, сложенных в ней строительных материалов»[72]. Критическое положение

---

69 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1335. Л. 64 об.–65.

70 Там же. Д. 1336. Л. 228 об.

71 *Шахаде Салим* (ум. в 1907 г.) — один из участников сирийского культурного возрождения, секретарь Сирийского научного общества (1868 г.), издатель (с 1874 г.) «Историко-географического словаря» (совместно с Адибом Исхаком и Салимом Наккашем). В «Истории новой арабской литературы» А.Е. Крымский характеризует Салима Шахаде, «всесильного драгомана генерального российского консульства в Бейруте» как человека «очень тонкого и умного», «ученого и образованного» (*Крымский А.Е.* История новой арабской литературы. М., 1971. С. 542, 545, 601–602).

72 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1336. Л. 229.

церкви заставило патриарха с новой силой возобновить «свои ходатайства как перед местными властями, так и в Константинополе»[73], а генерального консула снова обратить внимание посольства на этот вопрос своим донесением от 7 декабря 1888 г.

В самом начале следующего, 1889 г. в Бейруте был получен ответ посольства. В этом письме А.И. Нелидов сообщал, что дело о церкви «не переставало служить предметом живейших моих представлений Оттоманскому Правительству»[74]. В ноябре–декабре 1888 г. А.И. Нелидов «имел случай настоятельно говорить по этому вопросу с Великим Визирем»[75]. Результатом этого разговора стало решение Совета министров, основанное на мнении Государственного совета Порты, о передаче храма православным. Об этом Инглиз-паша сообщил (вероятно, помимо своей воли[76]) действительному статскому советнику И.А. Иванову. Данное решение было одновременно доведено до местных властей, а константинопольский представитель Антиохийского патриархата телеграфировал о нем патриарху Герасиму[77].

Находясь между двух огней, а именно: настоятельными требованиями русского посольства и папским нунцием, поддерживаемым французским посольством, Камиль-паша просил А.И. Нелидова «не разглашать об этом прежде времени, дабы не дать католикам повод вступиться в дело до окончательного приведения в исполнение решения Министерского Совета»[78].

Признаваясь в конце предписания консулу, что «в виду настойчивости наших противников» «проведение этого дела в Порте стоило нам больших трудов», посол недвусмысленно отмечает, что теперь «на Антиохийском Патриархе будет лежать обязанность для окончательного укрепления за православными владения Церковью, устроить на месте православную общину, которая оберегала бы в будущем этот древний храм от поползновений иноверцев на захват его»[79]. На генеральное консульство в Бейруте же возлагалась ответственность «следить с прежним вниманием за приведени-

---

73 Там же.

74 Там же. Д. 1337. Л. 8.

75 Там же.

76 Великий визирь писал в своих воспоминаниях, что А.И. Нелидову в Константинополе удалось «склонить султана вполне в сторону русской политики. Султан доверял послу больше, чем своему турецкому правительству». Записки великого визиря Киамиль Паши / Известия Министерства Иностранных Дел. Кн. 1. Пг., 1915. С. 186.

77 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1337. Л. 8.

78 Там же.

79 Там же. Л. 8 об.

ем в исполнение на месте сделанных нам центральными властями заявлений и о последующем меня уведомить»[80].

20 февраля 1889 г. из Бейрута последовала долгожданная депеша, на которой значится краткая, но выразительная пометка карандашом: «Слава Богу»[81]. В ней К.Д. Петкович сообщал, что «сирийские турецкие власти привели уже в исполнение на месте заявления, сделанные Портой Императорскому Посольству», а до сведения патриарха было доведено содержание посольского предписания[82]. В свою очередь патриарх Герасим извещал консульство, что получив от нового сирийского генерал-губернатора Мехмеда Назиф-паши (март 1888 — ноябрь 1889) (Рашид Нашид-паша умер в 1888 г.) официальное сообщение о последовавшем в Константинополе решении, он «не замедлил отправить в деревню Эзраа своего Викария, Митрополита Серафима, для формального принятия от кого следовало ключей и законного закрепления за православною общиной храма Св. Георгия»[83]. Приняв от местного мухтара ключи, Иринопольский митрополит оповестил о случившемся православную общину и священника, а «на другой день совершил торжественно литургию при большом стечении народа в древнем православном храме, остававшемся так долго закрытым и запущенным. Православные молились горячо и были в восторге, видя торжество правого дела над интригами и происками униатов; но не прибегали ни к каким внешним демонстрациям, неприятным и унизительным для последних»[84].

«Уезжая из Эзраа обратно в Дамаск, Митрополит Серафим поручил <..> тщательно избегать всяких поводов к ссоре и столкновению с униатами, довольствоваться внутренно одержанною победою и благодарить за нее Бога и православную могущественную Россию, не дающую в обиду своих единоверцев, где бы они ни находились», — не без удовлетворения завершал донесение русский генконсул в Бейруте[85].

По мнению К.Д. Петковича, главные задачи русской дипломатии в этом процессе, имевшем «для нас немаловажное политическое значение»[86], были достигнуты. Это значение определялось двумя основными факторами: во-первых, «считаясь официальными защитниками и покровите-

---

80 Там же.

81 Там же. Л. 6.

82 Там же. Л. 6–6 об.

83 Там же. Л. 6 об.

84 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1337. Л. 6 об.

85 Там же. Л. 7.

86 Там же. Д. 1336. Л. 229 об.

лями православия и Православных на Востоке, мы не могли допустить, чтобы униаты, за которыми прячутся Иезуиты и Папство, восторжествовали над православными в таком деле, в котором право находится явно и неоспоримо на стороне последних»; а во-вторых, «так как участие наше в этом деле сделалось общеизвестным и все, как православные, так и местные власти» ожидали, что «благодаря оному спорный вопрос получит законное и справедливое решение, то всякий неблагоприятный для православной общины исход имел бы своим результатом разочарование, могущее поколебать наше политическое влияние в глазах здешних христиан и мусульман»[87].

Несмотря на то, что борьба России и Антиохийского патриархата за древнюю хауранскую церковь вышла на уровень высшего османского руководства и русского посольства в Константинополе, из десятков консульских донесений на протяжении нескольких лет так и не проясняется, что из себя представляли данная церковь и монастырь в конце 80-х гг. XIX в. Исходя из приложенных дипломатами усилий, можно было предполагать угрозу утраты значительного комплекса зданий, что нанесло бы тяжелый ущерб православной общине Хаурана и всего патриархата. Проливает свет на данный вопрос археологическая экспедиция Императорского Православного Палестинского общества в Сирию и Палестину, осуществленная под руководством Н.П. Кондакова в 1891 г. (вскоре после описанных событий). Во время экспедиции было отснято большое количество фотографического материала, в том числе и церковь Святого Георгия в Израа. Эти фотографии были незамедлительно опубликованы в Сообщениях ИППО (в 1892 г.) с эмоциональными комментариями анонимного участника экспедиции, которые приводятся ниже: «Когда войдешь во двор развалин церкви, постройка которой относится к V столетию, и увидишь сохранившийся еще великолепный фасад в два этажа с превосходной резьбой по камню на дверях и окнах, ожидаешь увидать и внутри блестящее здание. Но пышная дверь ведет в какой-то пыльный сарай (часть бывшей церкви, очевидно, служит хозяйственным целям), затем выходишь на яркий свет»[88]. «Церковь утратила, неизвестно когда, свою крышу, почти во всю длину, и своды этой крыши уцелели, насколько помнится, только в заднем углу, да над тем сооружением, где ютится убогий алтарь, выложена часть крыши из старых остатков. Этим, тряпкою на железном пруте, заменяющем церковную завесу, литографи-

[87] Там же. Л. 230.

[88] Православная церковь Св. Георгия в Эзре / СИППО. 1892. С. 109.

рованным по бумаге образом, приложенным к задней стене, и убогой пеленой на алтаре, ограничились все расходы на устройство этой церкви... Церковь, очевидно, никогда не метена, везде лежит слоями пыль и плесень, а высокие стены кругом понемногу осыпаются, возвышая почву над погребенной под ней древней базиликой»[89]. «Тяжелое чувство овладевает вами, в особенности сравнивая давно прошедшее, сохраненное пышным входным фасадом, с настоящим», — довольно пессимистически завершает описание автор заметки[90]. Однако изучение фотографии, приведенной в публикации, показывает, что статья посвящена другой (!) церкви, а именно: Святого Ильи в Израа (построена в 542 г.), которая действительно была «замечательна только своим отлично сохранившимся монументальным фасадом»[91]. Архитектурные особенности построек никоим образом не позволяют их спутать между собой. Этот факт заставляет предполагать, что в данной статье мы имеем дело с неким собирательным образом сирийских храмов, а также сталкиваемся с сознательной попыткой сформировать у российской публики определенное представление о положении православия на Востоке: «Трудно себе представить и еще труднее описать то состояние убогой нищеты, до которой дошли Православныя церкви в восточной Палестине и Гауране»[92]. Очевидно, что подлинное описание церкви Святого Георгия, представленное в 1904 г. в академическом издании материалов экспедиции Н.П. Кондакова, хотя и далекое от радужных тонов, не могло вызвать у читателей нужных чувств: «Это здание, построенное в 511 году[93] и, целиком, от основания до сводов купола сохранившееся, хотя в крайне запущенном виде, есть самая любопытная христианская постройка в Сирии. <..> Арабская переделка окончательно обезобразила древнее здание: весь купол от барабана, как сказано, позднейшего времени и представляет грубо смазанную коническую шапку, которую в настоящее время вновь приходится чинить, так как она угрожает падением, и в бытность нашу своды были наполнены лесами»[94]. Как следует из заметки 1892 г., в сравнении с описанием Н.П. Кондакова, ее автор пытался удревнить дату постройки церкви.

Стоит отметить и третий смысловой блок, обнаруживающийся в упомянутом тексте: образ врага. «Казалось бы, самое убожество ея должно было

---

89 Там же. С. 110.

90 Там же.

91 *Кондаков Н.П.* Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904. С. 78.

92 Православная церковь Св. Георгия в Эзре / СИППО. 1892. С. 109.

93 Общепринятой датой постройки церкви считается 515 г.

94 *Кондаков Н.П.* Указ. соч. С. 75–76.

служить для нея защитой. Но вот уже не первый год как латинские миссионеры предъявляют на нее свои притязания и Православным жителям Эзры, при всей их бедности, не мало стоит труда отстаивать этот памятник некогда цветущего здесь Православия»[95]. Упоминание о посягательствах католиков ясно показывает, что речь вновь идет о церкви Святого Георгия, а не Святого Ильи.

Таким образом, описание церкви Святого Георгия на страницах Сообщений ИППО, выполненное в публицистическом стиле, представляет собой интеллектуальную конструкцию, формирующую набор стереотипов о положении православия на Востоке (нынешнее положение — «убогая нищета», подразумеваются и ответственные за это положение — греческие иерархи[96], образ врага — католический Запад) и задающую параметры для самоидентификации читателя. Очевидно, редакторский подход к материалу был обусловлен в большей степени соответствием интересам внешней политики России в конце XIX в., чем фактической точностью приводимых данных.

Интересно обратиться к дальнейшей истории храма. В 1911 г. консул в Дамаске князь Б.Н. Шаховской донес Н.В. Чарыкову о результатах использования Высочайше дарованной в 1908 г. Антиохийскому патриархату ежегодной субсидии. Часть ее была ассигнована на постройку и ремонт церквей, что дало возможность консульству выделить 3000 руб. для восстановления церкви Святого Георгия в Израа. Работы заняли два года и к лету 1911 г. были завершены. 17 июля 1911 г. при участии митрополита хауранского Захария и патриарха Григория IV (Хаддада) в присутствии большой массы народа — «если бы теперь не была пора хлебной уборки, то все православное население Хаурана прибыло бы на это торжество»[97] — произошло освящение храма. В этом же донесении консул следующим образом описывает историю данной церкви: «Это один из самых старинных храмов Антиохийской Патриархии, если не самый старинный, построенный во времена Императора Юстиниана, каковой храм до самого последнего времени сохранился совершенно невредимым и только в 1905 г. провалился вследствие землетрясения его купол диаметром в 16 аршин. Вследствие этого церковь эта была заброшена и начала приходить в упадок, Патриархи же Мелетий и Григорий за неимением

---

95 Православная церковь Св. Георгия в Эзре / СИППО. 1892. С.111.

96 В 1891–1892 гг. Антиохийскую церковь раздирали смуты, связанные с избранием нового патриарха Спиридона — последнего иерарха из греков на антиохийском престоле, о чем в России были хорошо осведомлены.

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

средств не могли восстановить этот храм, очень чтимый не только христианским населением Хаурана и Джебель-Друза, но и мусульманским, и представляющий из себя интересный памятник старинного церковного зодчества»[98].

Поражает контраст увиденного археологической экспедицией 1891 г. и данных, приводимых 20 лет спустя. Консул ошибается (возможно, намеренно придает событиям такой ход, который позволяет эффектно подать факт восстановления храма и одновременно не опорочить имя покойного патриарха Мелетия II (Думани), избранного при поддержке России) как в дате землетрясения, приведшего к обрушению купола (скорее всего 1899 г.), так и его предшествовавшего состояния. Купол был поврежден еще в 1840-х гг., в результате бомбардировки, и в этом ветхом состоянии его и застала экспедиция Н.П. Кондакова.

Из донесения Б.Н. Шаховского следует, что консульство в Дамаске не обладало информацией о положении дел в Хауране. После вышеописанной борьбы с католиками на следующую четверть века Израа выпало из поля зрения российских дипломатов. Как, впрочем, и православного духовенства (по сообщению И.И. Соколова, в 1913 г. там не было ни священника, ни школы[99]). Как замечает в этой связи сам князь Б.Н. Шаховской: «В Хауран же ни один православный Антиохийский Патриарх не выезжал с незапамятных времен, так что приезд в Эзраа Патриарха Григория есть целое событие. Только грекокатолический Патриарх Максим Мазлум был в пятидесятых годах в Хауране и до сих пор еще говорят об его посещении Хаурана»[100].

Подводя итоги, можно констатировать как эпизодическое внимание русской дипломатии к данному храму в последующие десятилетия, так и небольшой удельный вес этой «отдаленной и бедной»[101] епархии в экономической жизни Антиохийского престола. Однако следует подчеркнуть то принципиальное значение, которое одна из древнейших действующих православных церквей в мире приобретала для патриархата в процессе борьбы с католической пропагандой и ту немаловажную роль, которую она играла в деле поддержания престижа России в глазах местного населения как великой державы — традиционной покровительницы православия и православных на Востоке. В этом контексте дело о церкви в

---

98 АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 3439. Л. 33–33 об.

99 *Соколов И.И.* Антиохийская церковь. Очерк современного ее состояния / СИППО. 1913. С. 322.

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

101 *Соколов И.И.* Указ. соч. С. 323.

Израа может быть типологически поставлено в один ряд с «дуэлью из-за камилавок» в 1830–1840-х гг. при антиохийском патриархе Мефодии. Оно стало эпизодом борьбы православной и униатской общин за историческое первенство и «мелькитскую» идентичность, протянувшейся через весь XIX в.

С другой стороны, для внутрироссийской аудитории на примере сюжетов из жизни Ближневосточного региона создавался образ православного Востока, определяемый взаимосвязанными целями внутренней и внешней политики Российской империи.

REFERENCES

1. Foreign Policy Archives of the Russian Empire (AVPRI) F. 208. Op. 819. D. 322.
2. AVPRI. F. 180. Op. 517/2. DD. 1334, 1335, 1336, 1337, 3439.
3. «Antioch patriarch Methodius (1823–1850)». Messages of the Imperial Orthodox Palestine Society [«Antiohijskij patriarh Mefodij (1823–1850). Kratkij ocherk ego dejatel'nosti». Soobshhenija Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshhestva], SIPPO. 1905. P. 28–42.
4. Église Saint Georges (Mar Girjos) de Ezraa, available at: http://home.balamand.edu.lb/english/ARPOA.asp?id=3584 (accessed 20.10.2016).
5. «The Eucharistic Congress in Jerusalem». Messages of the Imperial Orthodox Palestine Society [«Evharisticheskij kongress v Ierusalime». Soobshhenija Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshhestva]. SIPPO, 1893, P. 274–278.
6. *Finkel Caroline.* Osman's Dream: The History of the Ottoman Empire. Basic Books. P. 704.
7. *Frejgang A., Pamjati P.V., Maksimova*. Istoricheskij vestnik. T. 146. December. 1916. P. 692–699.
8. *Jakushev M.I.* «Christian subjects of the Ottoman Empire — Antioch and Jerusalem Patriarchate — the Russian Empire policy (30-ies XIX-beginning of XX century) [«Hristianskie sub'ekty Osmanskoj imperii — Antiohijskij i Ierusalimskij Patriarhaty — v politike Rossijskoj imperii (30-e gg. XIX-nachalo XX v.)»]. Doctor's thesis. Moscow, MSU, 2009. P. 287.
9. *Kondakov N.P.* «Archaeological journey through Syria and Palestine» [«Arheologicheskoe puteshestvie po Sirii i Palestine»]. Saint-Petersburg, 1904. P. 472.
10. *Krymskij A.E.* «The History of new Arab Literature» [«Istorija novoj arabskoj literatury»]. Moscow, 1971. P. 794.
11. *Krymskij A.E.* «Letters from Lebanon (1896–1898)» [«Pis'ma iz Livana (1896-1898)»]. Moscow, 1975. P. 344.
12. «Latin propaganda». Messages of the Imperial Orthodox Palestine Society [«Latinskaja propaganda». Soobshhenija Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshhestva]. SIPPO, 1890. P. 91.
13. «Latin Unia in Palestine». Messages of the Imperial Orthodox Palestine Society [«Latinskaja Unija v Palestine». Soobshhenija Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshhestva]. SIPPO, 1899. P. 156–171.

14. *Leont'ev K.N.* «The Complete works» [«Polnoe sobranie sochinenij»]. T. 6 (2). Saint-Petersburg. P. 475.
15. «Notes the Grand Vizier Pasha Kiamil». Proceedings of the Ministry of Foreign Affairs. Bk. 1. Pg [«Zapiski velikogo vizirja Kiamil' Pashi». Izvestija Ministerstva Inostrannyh Del. Kn. 1. Pg.]. 1915. P. 186.
16. *Panchenko K.A.* «Middle Eastern Orthodoxy under the Ottoman rule. The first three centuries. 1516–1831» [«Blizhnevostochnoe Pravoslavie pod osmanskim vladychestvom. Pervye tri stoletija 1516–1831»]. Moscow, 2012. P. 654.
17. «The Orthodox Church of St. George in Ezra». Messages of the Imperial Orthodox Palestine Society [«Pravoslavnaja cerkov' Sv. Georgija v Jezre». Soobshhenija Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshhestva]. SIPPO, 1892. P. 109–111.
18. «Nicodemus. Archimandrite. Roman propaganda» [«Rimskaja propaganda. Arhim. Nikodim»]. Saint-Petersburg. 1889. P. 140–141. «Church Gazette» [«Cerkovnye vedomosti»]. 1893. № 27. P. 995.
19. *Sokolov I.I.* «Antiochian Church. Essay on its modern state». *Messages of the Imperial Orthodox Palestine Society* [«Antiohijskaja cerkov'. Ocherk sovremennogo ee sostojanija». Soobshhenija Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshhestva]. SIPPO, 1913. P. 322.
20. *Svetovostokov I.* «Orthodox East News». Messages of the Imperial Orthodox Palestine Society [«Vesti s Pravoslavnogo Vostoka». Soobshhenija Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshhestva]. SIPPO, 1906. P. 489.
21. *Taft R.F.* «Eastern Catholic Theology. Slow Rebirth after a Long and Difficult Gestation». Eastern Churches Journal 8. No. 2. 2001. P. 51–80.
22. *Terre Sainte.* №11. «Op. by: Government benefits the Latin institutions in the East». Messages of the Imperial Orthodox Palestine Society [«Cit. po: Pravitel'stvennye posobija latinskim uchrezhdenijam na Vostoke». Soobshhenija Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo Obshhestva]. SIPPO, 1892. P. 294–299.

Ключевые слова:
храм Святого Георгия в Израа, Антиохийский патриархат, православные арабы, Россия и православный Восток.

Evgeny M. Kopot'

BATTLE FOR THE PAST. THE EZRA CHURCH AS AN EPICENTER OF ECCLESIASTICAL AND POLITICAL STRUGGLE IN THE LATE 19TH CENTURY

The article brings up an obscure episode in the rivalry of the Orthodox and Melkite communities in Syria in the late 19th century. In order to strengthen their superiority over the Orthodox, the Uniates attempted to seize the church of St. George in Izraa, one of the oldest Christian temples in the region. To the Orthodox community it presented a threat coming from a wealthier enemy backed up by the See of Rome and the French embassy. The only ally the Antioch Patriarchate could lean on for support in the fight for its identity was the Russian Empire, a traditional protector of the Orthodox Arabs in the Middle East. The documents from the Foreign Affairs Archive of the Russian Empire, introduced to the scientific usage for the first time, present a unique opportunity to delve into the history of this conflict involving the higher officials of the Ottoman Empire as well as the Russian embassy in Constantinople.

Копоть Евгений Михайлович

старший преподаватель кафедры истории России Института истории и политики ФГБОУ ВО Московского педагогического государственного университета

К.А. Панченко

МАКАРИАДА

Обзор новейших публикаций, посвященных эпохе патриарха Макария III аз-За‘има и Павла Алеппского

Антиохийский патриарх Макарий III аз-За‘им (на кафедре 1647–1672) и его сын архидиакон Павел Алеппский (Булус аз-За‘им) (1627–1669) традиционно находятся в центре внимания специалистов по истории Христианского Востока Нового времени. Патриарх и диакон выступают ключевыми фигурами так называемого Мелькитского ренессанса, культурного подъема православных арабов (мелькитов) после долгих веков упадка и анабиоза. В эпоху Макария Антиохийская церковь была вовлечена в эпицентр церковно-политических противоречий Восточной Европы и Средиземноморья. Дневник Павла Алеппского «Странствие Макария», описание путешествия патриарха ко дворам православных государей в 1652–1659 гг., стал одним из важнейших источников по истории, культуре и этнографии Молдавии, Валахии, Украины («земли казаков»), Русского государства, Анатолии и Сирии середины XVII в.

Как ни парадоксально, этот грандиозный текст (больше шестисот рукописных листов) введен в научный оборот далеко не в полной мере. Сочинение Павла сохранилось в нескольких копиях конца XVII–XVIII в., которые по местам своего нынешнего местонахождения именуются парижским, лондонским и петербургским списками[1]. Английский перевод лондонского списка, изданный

[1] К петербургскому (ранее: дамасскому) изводу «Странствия Макария» относятся также киевский список конца XVIII в. и ряд поздних (сер. XIX в.) копий, выполненных по заказу различных российских учреждений.

Антиохийский патриарх Макарий III аз-За'има.
Миниатюра из «Царского Титулярника». 1672 г.

в 1833–1836 гг. Ф. Бельфуром, вызывает множество нареканий специалистов, как за произвольные пропуски в тексте, так и за неадекватную интерпретацию многих терминов и выражений. Русский перевод Г.А. Муркоса, выполненный по спискам с петербургской рукописи с восполнением пропусков по лондонской версии (опубликован в 1896–1900 гг.), является на настоящий момент наиболее полным, хотя тоже не свободен от недостатков[2]. В 1930-х гг. румынский арабист Василе Раду предпринял публикацию арабского текста и перевод сочинения Павла на французский язык с опорой на самый полный из списков, парижский. Однако его издание покрывает лишь около 20 процентов текста, обрываясь на середине описания «страны казаков». Фрагменты «Странствия Макария» переводились на польский, украинский, румынский языки, но это были лишь незначительные выжимки из огромного текста. Таким образом, до настоящего времени не существует ни полного издания арабского оригинала дневника Павла Алеппского, ни его адекватного перевода на европейские языки.

В последние годы сложился международный коллектив ученых из Румынии, России и Украины под руководством Иоаны Феодоров (Бухарест, Институт изучения Юго-Восточной Европы Румынской академии), приступивший к подготовке критического издания арабского текста «Странствия Макария» с переводом на английский язык, историко-филологическими комментариями,

[2] Последнее переиздание: Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алеппским. М., 2005.

глоссариями и обширной библиографией. Этот проект исключительно важен для европейской арабистики, не имеющей полноценного доступа к главному произведению арабо-христианской литературы Нового времени[3]. В рамках работы над текстом Павла Алеппского в Бухаресте в 2011 и 2013 гг. прошли конференции, подводившие промежуточные итоги исследований[4]. В 2014 г. вышло подготовленное И. Феодоров издание разделов «Странствия Макария», посвященных пребыванию антиохийского патриарха в Дунайских княжествах[5]. Арабский текст парижского списка, с указанием разночтений по двум другим изводам, сопровождается румынским переводом, обзором рукописей и изданий литературного наследия Павла и детальными историческими и филологическими комментариями к самому тексту.

По решению участников конференции 2013 г. следующая встреча ученых в рамках «Макариевского» проекта была проведена в Киеве, городе, который дважды посещали Макарий и Павел. Впрочем, за небольшой промежуток времени между конференциями мир сильно изменился, и почти никто из российских ученых в Киев, по понятным причинам, не поехал. Конференция «Взгляд с Востока: Европа в арабских источниках» прошла 22–23 сентября 2015 г. под эгидой Института востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины, Центра византийской истории и цивилизации (Париж), Института изучения Юго-Восточной Европы Румынской академии и Исторического факультета Киевского национального университета им. Т. Шевченко. В ней приняли участие около двух десятков исследователей из Украины, Румынии, Франции и России. По итогам мероприятия были опубликованы тексты докладов[6], с разных ракурсов рассматривающие эпоху Макария и Павла.

---

3 Стоит отметить, что для отечественных специалистов такая проблема со всей остротой не стоит, поскольку перевод Г.А. Муркоса, при всех его недостатках, является вполне удовлетворительным. Это лишь один из примеров достижений дореволюционной российской арабистики, за короткое время сравнявшейся с ведущими европейскими школами и обеспечившей солидную источниковую базу нынешним поколениям ученых.

4 См.: *Панченко К.А.* Рецензия на сборник: Relations entre les peuples de l'Europe Orientale et les chrétiens arabes au XVIIe siècle. Macaire III Ibn al-Zaʿīm et Paul d'Alep. Actes du Ier colloque international le 16 septembre 2011, Bucarest. Textes réunis et présentés par Ioana Feodorov. Bucureşti: Editura Academiei Romane, 2012. 193 p. // Вестник церковной истории. 2013. № 1–2 (29–30). С. 388–396.

5 *Paul din Alep.* Jurnal de călătorie în Moldova şi Valahia. Ediţie şi traducere anotată de Ioana Feodorov. Editura Academiei Române, Bucureşti; Muzeul Brăilei — Editura Istros, Brăila, 2014. 620 p.

6 Europe in Arabic Sources: «The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch». Proceedings of the International Conference «In the Eyes of the Orient: Europe in Arabic Sources» (Kyiv, 22–23 September 2015). Edited by Yulia Petrova and Ioana Feodorov. Kyiv: A. Krymsky Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine, 2016. 244 p.

Статьи на английском, русском и французском языках сгруппированы по трем тематическим блокам. Первый из них посвящен непосредственно сочинению Павла Алеппского.

Юлия Петрова (Киев, Институт востоковедения им. А. Крымского) сопоставляет основные изводы «Странствия Макария», парижский, лондонский, петербургский и киевский списки, анализирует их структурные, лексические, орфографические и грамматические расхождения (с. 11–32 рецензируемого издания). Особое внимание уделено месту киевской версии, которая лишь недавно привлекла к себе должное внимание ученых, в «семье» рукописных изводов сочинения Павла. Изыскания Ю. И. Петровой были частью большой работы по подготовке к изданию киевского списка, о чем пойдет речь ниже.

Статья Иоаны Феодоров (Бухарест) посвящена молдовалашским сюжетам «Странствия», сведениям о правителях и монастырях Дунайских княжеств и использованию данных Павла Алеппского в позднейшей румынской историографии (с. 33–56). Взгляд стороннего и в то же время вдумчивого наблюдателя существенно обогащает информацию молдавских и валашских нарративных источников середины XVII в. Это обусловило пристальное внимание румынских ученых XIX–XX вв. к сообщениям Павла.

Елена Мазепова (Киев, Институт филологии Киевского национального университета им. Т. Шевченко) рассматривает любопытный эпизод, описанный в дневнике Павла — посещение им московского Посольского приказа, где сирийскому гостю показали письмо от сефевидского шаха к русскому государю (с. 57–66). Сам Павел утверждал, что его попросили выполнить перевод документа[7]. По справедливому замечанию исследовательницы, едва ли такое ответственное дело доверили бы иностранцу, тем более что в Посольском приказе были толмачи, владевшие персидским языком. Скорее всего, сыну антиохийского патриарха хотели продемонстрировать широкие международные связи Московского царства. Павел сумел украдкой скопировать документ, однако, не зная персидского, воспроизвел текст с большими ошибками и искажениями. В силу этого Ф. Бельфур и Г.А. Муркос даже не взялись переводить соответствующий пассаж. Иранистка Е. Мазепова попыталась расшифровать содержание документа, опираясь на парижский список «Странствия». Однако с полной уверенностью удалось истолковать только титулатуру и ритуальные благопожелания адресату; основное же содержание письма реконструируется лишь гипотетично. Несомненно, что послание было частью переписки, сопровождавшей пребыва-

[7] Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. С. 507.

ние в Исфагане российского посольства князя И. И. Лобанова-Ростовского в начале 1650-х гг. Исследовательница высказывает надежду, что оригинал документа мог сохраниться в московских архивах, что, конечно, облегчило бы понимание записей Павла.

Наталья Синкевич (Киев—Тюбинген) обращается к сведениям Павла Алеппского о культе святых на украинских землях середины XVII в. (с. 67—76). Для Средних веков и раннего Нового времени почитание святых, особенно локальных, является одним из важнейших показателей этнокультурной идентичности. Данные «Странствия Макария» позволяют перепроверить и дополнить иные источники об украинской религиозности XVII в.

Византинист Михай Ципэу (Институт изучения Юго-Восточной Европы Румынской академии) пишет о греческой лексике в сочинении Павла Алеппского (с. 77—83). Именно по-гречески Макарий и Павел общались с духовенством Молдавии и Валахии. К свите патриарха в Дунайских княжествах присоединилось множество греческих клириков, направлявшихся в Москву. Павел в своем сочинении воспринимал румынские топонимы через посредство греческой фонетики, употреблял множество греческих слов и фраз, которые записаны у него в одних случаях греческими, в других — арабскими буквами.

Румынская славистка Андреа Дунаева (Бухарестский университет) уже не в первый раз обращается к деятельности Г.А. Муркоса, переводчика «Странствия Макария» (с. 84—92). В настоящем сборнике она разбирает историко-филологические комментарии ученого, позволяющие русскоязычному читателю полнее воспринять исторический и культурный контекст пребывания антиохийского патриарха в румынских землях.

Второй блок статей объединяет различные сюжеты, связанные с культурно-историческим фоном путешествия антиохийского патриарха и, шире, контактами арабов-христиан с европейскими народами. К слову, в большую ошибку впадают авторы, которые рассматривают сочинение Павла как самодостаточный и объективный источник и не пытаются перепроверять его информацию по другим документам того времени. Словам сирийского архидиакона отнюдь нельзя доверять безоговорочно. Зачастую он утаивал или искажал некоторые обстоятельства своего путешествия, и задача ученого как раз и заключается в том, чтобы распознать эти искажения и объяснить их причины[8].

---

[8] См. об этом, напр.: *Tchentsova V.* Le premier voyage du Patriarche d'Antioche Macaire Ibn al-Zaʿīm à Moscow et dans les Pays Roumains (1652—1659) // Relations entre les peuples de l'Europe Orientale et les chrétiens arabes, au XVIIe siècle. Macaire III Ibn al-Zaʿīm et Paul d'Alep. Actes du Ier colloque international le 16 septembre 2011, Bucarest. Textes réunis et présentés par Ioana Feodorov. Bucureşti: Editura Academiei Române, 2012. P. 69—122.

Румынский историк Овидиу Олар анализирует документы, которыми «обросло» пребывание патриарха Макария в Дунайских княжествах (с. 135–159). Сохранилось 15 грамот 1654 и 1657–1658 гг., выданных или заверенных Макарием в Валахии. В большинстве своем это подтверждение патриархом имущественных прав и привилегий тех или иных лиц или монастырей, сопровождающееся угрозами церковных наказаний нарушителям, или наставления боярам, уполномоченным рассмотреть какие-либо судебные тяжбы, о справедливом отправлении правосудия. Во всех случаях грамоты были даны по просьбе самих валашских получателей документов. Макарий был далеко не единственным, кто издавал подобные акты; это же делали до и после него другие патриархи, посещавшие страну. К удивлению, не известно ни одной аналогичной грамоты, данной антиохийским патриархом в Молдавии. Это можно объяснить иной правовой культурой Молдавского княжества.

Впрочем, не все авторы сборника были ориентированы на столь же скрупулезный анализ архивных документов. Французская исследовательница Поль Фаме-Тьери в своей статье «Литературное творчество и выстраивание самопознания: приближение к Современности через путевые записки Булуса аз-За'има и Ханны Дйаба» (с. 95–107) обращается к проблематике философского характера. Автор сопоставляет два арабо-христианских описания путешествий — дневник Павла Алеппского и рассказ маронитского автора Ханны Дйаба о его поездке во Францию в начале XVIII в., составленный почти полвека спустя, в 1760-х гг. Статья П. Фаме-Тьери является классическим примером модного ныне «постмодернистского» научного тренда с его концепциями «образа Другого», «самопознания», «самовыражения», «мотиваций творчества» и т.д. Не скрою, подобный жанр я считаю тупиковым и почти бессмысленным направлением исторической науки. Впрочем, едва ли слово «наука», то есть «рациональное знание», применимо к этим интеллектуальным играм и жонглированию философскими категориями. Историк, как мне кажется, должен заниматься познанием объективной реальности, а не копаться в подсознании людей прошлого (которое нам всё равно недоступно). Изящные конструкции постмодернистов построены на песке, потому что эти люди не утруждают себя скрупулезным анализом фактического материала[9]. Более чем сомнительным выглядит само сопоставление текстов, созданных в лоне двух самодостаточных субкультур — арабо-православной и маронитской, — и попытка на этом основании

[9] Рассуждая, например, о путешествиях, проделанных Павлом Алеппским до 1652 г., автор не вспоминает о паломничестве молодого диакона в Иерусалим в 1642 г. Может, это и не влияет напрямую на выводы исследовательницы, но демонстрирует ее пренебрежение историческими фактами.

отследить трансформацию сознания арабов-христиан[10]. Автор пишет: «Окидывая взглядом столетие [прошедшее между созданием двух текстов], мы можем отметить эволюцию: представление о мусульманском Другом, как об ином или далеком, отсутствует у Павла, но присутствует у Ханны» (с. 105). П. Фаме-Тьери не принимает во внимание самоцензуру сирийского диакона, ожидавшего, что его сочинение могут прочитать арабы-мусульмане. В то же время перу Павла Алеппского принадлежит описание Грузии, поданное в 1669 г. в московский приказ тайных дел[11]. Этот документ «для внутреннего пользования» содержит множество резких антимусульманских выпадов, рисующих такой гротескно-устрашающий «образ Другого», что от постмодернистских схем эволюции арабо-христианского сознания не остается камня на камне.

Шарбель Нассиф, аспирант из Ливана, работающий во Франции, сопоставляет процессы, протекавшие в церковной жизни первой половины XVII в. в восточнославянских землях и у православных арабов (с. 117–134). Речь идет о литургических реформах в Униатской церкви, в Киевской митрополии при Петре Могиле, церковной реформе Никона и деятельности халебского митрополита Мелетия Кармы (1572–1635) по исправлению литургических текстов, употреблявшихся в мелькитской среде. Исследователь обращается к причинам, стимулировавшим переводческую активность Мелетия Кармы, задачам, которые он ставил перед собой. Ш. Нассиф склоняется к тому, что труды Мелетия, ставшие важной вехой Мелькитского ренессанса, следует называть не «литургической реформой», т.е. не радикальной трансформацией обрядности, а «исправлением» богослужебных книг, упорядочением литургической традиции.

Юрий Кочубей (Киев, Институт востоковедения им. А. Крымского) представляет обзор истории связей Украины с Православным Востоком (с. 108–116). Стремление уместить на восьми страницах все — от «Хождения» игумена Даниила до творчества А.Е. Крымского — привело к тому, что очерк получился неизбежно поверхностным. Отечественного читателя, возможно, удивит частотное употребление прилагательного «украинский» применительно к реалиям Киевской Руси или причисление к деятелям украинской науки костромича Порфирия Успенского и выходца из Приуралья Антонина Капустина только за то, что они печатались в «Трудах Киевской Духовной Академии».

---

[10] Стоит помнить, что понятие «арабы-христиане» — в значительной степени кабинетная абстракция. Нет «арабов-христиан» как единого народа, есть полтора десятка субкультур и субэтносов с разными моделями мироощущения.

[11] См. об этом источнике: *Панченко К.А.* Православные арабы и Кавказ в середине XVII в. / *Панченко К.А.* Православные арабы: путь через века. М.: Изд-во ПСТГУ. 2013. С. 379–395.

Публикации Веры Ченцовой (Париж, Центр Византийской истории и цивилизации) традиционно являются одними из самых ярких в «Макариевских» сборниках. В данном случае ее статья «Портрет Антиохийского патриарха Макария III Ибн аз-За'има в "Титулярнике" 1672 г.» приняла даже скандально-эпатажный оттенок. Исследовательница подвергла сомнению аутентичность многократно растиражированного «канонического» портрета Макария, который воспринимается поколениями ученых как абсолютно достоверный, сделанный с натуры во время пребывания Макария в Москве в 1666–1668 гг. Портрет этот, несомненно, носит черты яркой индивидуальности. Однако В.Г. Ченцова высказывает сомнение, что московские живописцы того времени, в частности, создатели иллюстраций «Титулярника», имели обыкновение рисовать с натуры. То же самое она относит к известному рассказу Павла Алеппского о том, что в покоях киевского митрополита находились портреты восточных патриархов, выполненные во время посещения ими Киева. Это были «Иоаким, патриарх Антиохийский... цвет лица у него очень темный, борода с проседью, клином... Подле него Мелетий, патриарх Александрийский, с длинной седой бородой; рядом с ним Иеремия, патриарх Константинопольский, с красивым лицом и бородой, и подле Феофан, патриарх Иерусалимский, с длинной черной бородой»[12]. Ученые давно обратили внимание, что ни один из упомянутых патриархов, кроме Феофана, не посещал Киев (хотя, замечу, все, за исключением Мелетия, подолгу пребывали во Львове и других украинских землях). В.Г. Ченцова полагает, что «казацкие живописцы» предпочитали работать не с живыми моделями, а копировать уже существующие изображения. Немногие настоящие портреты и гравюры восточных патриархов XVI–XVII вв., выполненные с натуры, принадлежат западноевропейским мастерам. В их числе портрет Иеремии Константинопольского 1588 г., а также гравюры с изображениями Митрофана Критопулоса (1627 г.), будущего александрийского патриарха, и Феофана III, патриарха Иерусалимского (1622 г.). Два последних портрета, получивших широкое хождение на Православном Востоке, В. Г. Ченцова считает прототипами, с которых были сделаны соответственно парсуны Макария Антиохийского и Иерусалимского патриарха Досифея для «Титулярника».

Столь радикальное потрясение основ, естественно, вызывает чувство противоречия и желание ответить на интеллектуальную провокацию. Сравнивая портреты Макария и Митрофана Критопулоса, действительно, нельзя не отметить массивный нос и чуть выпученные глаза, присущие обоим персонажам. Но между портретами Досифея и Феофана Иерусалимского практически нет ничего общего — орлиный нос Феофана вдвое больше, а холеная раздвоенная

[12] Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. С. 538.

борода раза в три превышает аналогичные показатели у Досифея в «Титулярнике». Есть, кстати, еще одна гравюра с изображением Досифея, помещенная в издании его трудов 1715 г. Он нисколько не похож на Досифея из «Титулярника» (как и Феофана). Это предельно идеализированный образ архиерея, сидящего на троне в парадных облачениях — там не осталось ничего личностного.

Не могу согласиться с тотальным отрицанием того, что восточноевропейские художники могли писать с натуры. Разве польско-украинские парсуны XVII в. не отражают бесконечное индивидуальное разнообразие конкретных людей? Разве ктиторы на фресках молдавских и валашских монастырей не обладают выраженными портретными чертами? Разве Григорович-Барский в 1726 г. не нарисовал (с натуры или под свежим впечатлением) портрет иерусалимского патриарха Хрисанфа, племянника Досифея? Человек, обладающий богатым воображением, может даже уловить что-то общее между портретами дяди и племянника, некую субтильность, хлипкость и огромные печальные глаза. Что, кстати сказать, совсем не вяжется со страстным характером и бешеной энергией Досифея, известными нам из письменных источников. То есть если аутентичность портрета Макария и может вызывать вопросы, то выдвигать подобные сомнения в отношении несохранившихся киевских портретов восточных патриархов, полагаю, неосновательно.

Третий раздел сборника носит историографический характер и посвящен вкладу украинских востоковедов в изучение арабских источников по истории Европы. Д. Шестопалец, О.Б. Бубенок, В.С. Рыбалкин, О.Д. Василюк (все — Киев, Институт востоковедения им. А. Крымского) и Т.М. Калинина (Москва, ИВИ РАН) рассматривают различные аспекты научного наследия Омеляна Прицака, А.Е. Крымского, В.М. Бейлиса, Я.Е. Полотнюка и А.П. Ковалевского.

Одним из заметных достижений киевской арабистики стало недавнее издание копии «Странствия Макария», хранящейся ныне в библиотеке Национального университета «Киево-Могилянская академия», так называемого киевского списка. Ю.И. Петрова опубликовала арабский текст памятника с русским переводом, историко-лингвистическими комментариями и исследованием о судьбе рукописи и истории ее изучения[13].

Рукопись конца XVIII в. восходит к петербургскому (ранее: дамасскому) списку, но является сокращенной его версией, составляющей не более $^1/_6$ первоначального объема текста. Этот памятник интересен как пример бытования

[13] См. рецензию на это издание: *Панченко К.А.* Рец. на: «Путешествие патриарха Антиохийского Макария»: киевский список рукописи Павла Алеппского / Изд., пер., коммент., предисл. Ю.И. Петровой / Под ред. В.С. Рыбалкина. Киев: Институт востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины, 2015. 268 с., ил. // Вестник ПСТГУ. Сер. III. Филология. 2016. № 4 (49). С. 153–158.

Митрофан Критопулос. *Европейская гравюра. 1627 г.*

литературного наследия Павла Алеппского в арабо-православной среде. Некий человек составил сокращенную версию «Странствия Макария» (причем он весьма вольно обращался с текстом, почти не оставив нетронутых пассажей) и организовал работу команды переписчиков (над киевским списком трудилось несколько писцов), подготовивших новую книгу. Заметно, что при повествовании о путешествии патриарха по Восточной Европе опущены детальные описании церквей, монастырей и богослужений, но почти не тронуты сведения политического, географического и этнографического характера. Как пишет Ю.И. Петрова, «киевский список приобретает особое значение как образец творческой редакторской переработки текста для определенной категории читателей. Данная рукопись... расширяет наши представления о месте книги Павла Алеппского в культурном наследии православных арабов и показывает те темы, которые в первую очередь интересовали антиохийских книжников соответствующей среды и эпохи... Можно проследить ход мысли переписчиков и их интересы в области истории, географии, церковной жизни, языковые предпочтения и т.п.»[14].

Ю.И. Петрова и В.Г. Ченцова предприняли попытку реконструировать время и обстоятельства создания киевского списка[15]. Ю.И. Петрова отметила, что редактор киевской версии обронил фразу, что одно из упомянутых им событий произошло 700 лет назад, в 95 г. от Рождества Христова. Если посчитать, что

---

[14] «Путешествие патриарха Антиохийского Макария»: киевский список рукописи Павла Алеппского. С. 17.

[15] *Петрова Ю.И., Ченцова В.Г.* О датировке киевского списка «Путешествия патриарха Макария» / XX Сходознавчі читання А. Кримського. Тези доповідей міжнародної наукової конференції. Київ, 17–18 червня 2016 р. Київ, 2016. С. 14–15.

имелся в виду 1095 г., то создание краткой редакции «Странствия Макария» можно отнести к 1795 г. Эту гипотезу можно перепроверить по водяным знакам бумаги, на которой написан текст киевского списка. Сопоставление этих филиграней с известными в науке образцами позволяет отнести время изготовления бумаги к началу 1790-х гг. В.Г. Ченцова в устном докладе высказала предположение, что инициатором появления краткой версии «Странствия Макария» был видный арабский церковный деятель и писатель того времени Афанасий Хуббаза († 1814), уроженец Дамаска, митрополит Хомса, потом — Бейрута, претендовавший в 1813 г. на Патриарший престол[16]. Теоретически это допустимо, тем более что рукопись, по некоторым предположениям, могла быть создана в Сайданайском монастыре под Дамаском (именно там ее приобрел А.Е. Крымский в конце XIX в.). Хотя мы не можем с уверенностью утверждать, где именно находился Афанасий в начале 1790-х гг., но легко допустить его связь с этим крупнейшим в Сирии монастырем. Кроме того, в конце XVIII в. было не так много православных арабских интеллектуалов, и это сужает круг альтернативных кандидатов на роль редактора киевской версии[17].

Возможна, впрочем, еще одна версия происхождения краткой редакции. Ж. Насралла упоминал среди трудов дамасского священника Михаила Брейка ад-Димашки († после 1781 г.), крупнейшего летописца арабской православной общины того времени, сокращенное переложение «Странствия Макария» — «Мухтасар мин китаб аш-шаммас Булус аль-аршидиакун (Краткая версия книги архидиакона Павла)». Этот текст, по утверждению ученого, хранится в собрании рукописей православного патриархата в Дамаске[18]. В каталоге этой коллекции числятся три рукописных экземпляра сочинения Павла Алеппского[19]. Один из них (№ 382), действительно, очень небольшого объема, 96 листов (192 страницы), что куда ближе к киевскому списку (140 страниц), чем к «нормальному» формату «Странствия Макария» (для сравнения — другой экземпляр этого произведения, хранящийся в том же собрании, насчитывает 685 страниц)[20]. Первый лист рукописи № 382 утрачен, но сохранилась дата за-

---

16 См. о нем: *Панченко К.А.* Ближневосточное православие под османским владычеством: первые три столетия. 1516–1831. М.: Индрик. 2012. С. 309–310, 547–548.

17 Еще одним подобным кандидатом мог быть знаменитый в то время проповедник триполиец Макарий Садака, митрополит бейрутский в 1774–1797 гг. (см. о нем: там же. С. 306–308, 460, 468, 549).

18 *Nasrallah J.* Histoire du mouvement litteraire dans l'eglise melchite du Ve au XXe siecle. T. 4 (2). Louvain–P. 1989. P. 316.

19 Аль-махтутат аль-арабийя фи мактаба батриркийя Антакийя ва саир аль-Машрик лир-рум аль-уртудукс (Арабские рукописи библиотеки православного Антиохийского патриархата). Бейрут, 1988. № 379, 382, 467.

20 Там же. № 379.

вершения работы над манускриптом — 19 мая 1765 г. Это было время расцвета творчества Михаила Брейка, в том же году завершившего свою всемирную историю *Джами‘ таварих аз-заман* («Совокупность известий эпох»), а двумя годами позже — летопись Антиохийской церкви *Аль-хакаик аль-вафийя фи тарих батарика-т аль-каниса аль-Антакийя* («Всеобъемлющая истина об истории патриархов Антиохийской Церкви»). Сопоставление дамасской рукописи № 382 с киевским списком, когда это станет возможным, позволит подтвердить или опровергнуть предложенную атрибуцию.

Такая, казалось бы, узкоспециальная публикация, как издание одного из списков «Путешествия Макария», вызвала, тем не менее, весьма эмоциональную реакцию в украинских научных кругах. Киевский тюрколог А.И. Галенко, сводя, похоже, какие-то личные счеты с Институтом востоковедения им. А. Крымского, выступил с резко критической рецензией на публикацию[21]. Упреки в отношении различных нюансов перевода источника и комментариев к нему, большей частью надуманные, завершились концептуальным обвинением в том, что книга издана не на украинском языке, а на «російсько-радянській *lingua franca*», что, вкупе с упоминанием «збройної агресії Росії»[22], похоже на политический донос. Таким удивительным образом антиохийский патриарх и его сын-архидиакон, бывшие свидетелями политических потрясений в Восточной Европе три с половиной века назад, оказались вовлечены в сегодняшнее кипение страстей.

В заключение хочется пожелать всем исследователям, участвовуюшим в «Макариевском» проект, успешного завершения работы над изданием этого главного произведения арабо-христианской литературы Нового времени, а также новых свершений и открытий на поприще изучения Христианского Востока.

---

[21] *Галенко О.И.* Рец. на: «Путешествие патриарха Антиохийского Макария»: киевский список рукописи Павла Алеппского / Изд., пер., коммент., предисл. Ю.И. Петровой / Под ред. В.С. Рыбалкина. Киев. Институт востоковедения им. А.Е. Крымского НАН Украины, 2015. 268 с. // Український історичний журнал. 2016. № 1. С. 199–206. См. разбор этой рецензии: прим. 13.

[22] Там же. С. 206.

Панченко Константин Александрович

доктор исторических наук, доцент кафедры Истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова

Н.Н. Селезнев

ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКО-МУСУЛЬМАНСКИХ ОТНОШЕНИЙ ПО СВИДЕТЕЛЬСТВУ «СОБЕСЕДОВАНИЙ» ИЛИИ НИСИВИНСКОГО И ВЕЗИРА АБӮ-Л-ҚĀСИМА АЛ-МАҒРИБӮ

«Книга собеседований» (*Китāб ал-маджāлис*) Илии, митрополита Нисивина, — примечательный памятник арабо-христианской письменности XI в. Он представляет собой литературно обработанную запись бесед нисивинского митрополита с мусульманским собеседником, министром местного правительства. Это произведение интересно не только тем, что свидетельствует об интеллектуальных связях между представителями разных религиозных традиций средневековой арабской культуры эпохи ее расцвета, но в особенности тем, что митрополит Илия, соблюдая почтительность и демонстрируя расположение, играет на поле своего *vis-à-vis*, приводя аргументы и контраргументы со ссылками на Коран и мусульманские воззрения и практики. Особенное внимание в настоящей публикации уделяется части седьмого раздела «Собеседований», посвященной отношениям христиан и мусульман. После вводной статьи вниманию читателей предлагается русский перевод этой части.

Илия Нисивинский и АбӮ-л-Ҕāсим ал-МаґрибӮ

Илия Нисивинский родился в 975 г., в христианской семье интеллектуалов, принадлежавшей к Церкви Востока (именуемой ее конфессиональными

оппонентами «несторианской»), в селении Шēнā (откуда его «нисба» — Бар Шēнāйā), расположенном на Тигре, ниже устья реки Малый Заб[1]. В 1008 г. Илия был возведен на кафедру митрополита Нисивина, которую занимал до своей кончины в 1046 г.[2]

Письменное наследие Илии Нисивинского обширно и многогранно. Наиболее популярными его творениями стали «Книга собеседований» и сочинение «Отгнание тревоги и уничтожитель печали»[3] (*Китāб Даф‘ ал-хамм ва-музīл ал-ġамм*)[4]. Помимо практической философии и апологетики (интерес к последней засвидетельствован также в «Книге доказательства правильности веры» — *Китāб ал-бурхāн ‘алā ṣаḥīḥ ал-’īмāн*[5] — и посланиях[6]), предметами изучения и творчества Илии были история (см. его «Хронографию»[7] — *Мактāнūтā д-заḇнē, Китāб ал-азмина*, — написанную по-сирийски и по-арабски), а также грамматика[8] и лексикография[9]. Проявил он себя и в сферах церковного права[10] и гимнографии[11].

---

1 *Assemanus J. S.* Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana.T. III:1. De Scriptoribus Syris Nestorianis. Romae: Typ. Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1725. P. 226 (прим. 6).

2 *Samir S. Kh.* Foi et culture en Irak au XIe siècle: Elie de Nisibe et l'Islam (Variorum). Aldershot: Ashgate, 1996. Essay I. P. [4]/258.

3 *Elia di Nisibi* (975–1046). Il libro per scacciare la preoccupazione (*Kitāb Daf‘ al-hamm*) / Ed. Kh. Samir, D. Righi, P. Pizzi, P. La Spisa, A. Pagnini. Vol. 1–2 (Patrimonio culturale arabo cristiano, 9–10). Torino: Silvio Zamorani, 2007–2008.

4 Об этом можно судить по замечанию, которое Ṣалāбā ибн Йūḥаннā (XIV в.) оставил в своем энциклопедическом труде «Книги тайн» (*Асфāр ал-асрāр*). См.: *Samir.* Foi et culture en Irak au XIe siècle, II, 124–125.

5 *Horst L.* Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens. Colmar: Eugen Barth, 1886.

6 *Monferrer Sala J. P.* Elias of Nisibis // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Vol. 2 (900–1050) / Ed. D. Thomas, A. Mallett [et al.]. Leiden–Boston: Brill, 2010. P. 727–741 (особ. 733–736).

7 *Eliae metropolitae Nisibeni.* Opus chronologicum / Ed. & tr. E.W. Brooks, I.-B. Chabot (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 62–63, Scriptores Syri, Ser. 3, 7–8). Romae: K. de Luigi, Parisiis: Typ. Reipublicae, 1909–1910; *Delaporte L.-J.* La Chronographie d'Élie Bar-Šinaya, métropolitain de Nisibe. Paris: Honoré Champion, 1910.

8 *Gottheil R.J.H.* A Treatise on Syriac Grammar by Mâr(i) Eliâ of Ṣôbhâ. Berlin: Wolf Peiser; London: Trübner & Co.; New York: B. Westermann & Co., 1887.

9 *Lagarde P. de* Praetermissorum libri duo. Kitāb at-Tarǧumān fī ta‘līm luġat as-suryān. Gottingae: Sumptibus editoris, 1879; *McCollum A.* Prolegomena to a New Edition of Eliya of Nisibis's *Kitāb al-turjumān fī ta‘līm luġat al-suryān* // Journal of Semitic Studies. 2013. № LVIII/2. P. 297–322.

10 *Perczel I.* (ed.) The Nomocanon of Abdisho of Nisibis: A Facsimile Edition of MS 64 from the Collection of the Church of the East in Thrissur (Syriac Manuscripts from Malabar, 1). Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2005. P. XV–XVI.

11 *Basanese L.* Le Cantique d'Élie de Nisibe (975–1046) // Orientalia Christiana Periodica. 2012. № 78:2. P. 467–506.

Литературный оппонент Илии, везир Абӯ-л-Ḳāсим ал-Ḥусайн ибн ʻАлӣ ал-Маґрибӣ, родился в 981 г. Его семья, служившая Фāṭимидам, была в 1010 г. полностью вырезана по приказу неуравновешенного халифа Ḥāкима би-амри Ллāх. Единственный уцелевший, Абӯ-л-Ḳāсим бежал, безуспешно попытавшись поднять мятеж в Палестине, затем снова бежал, оказавшись в конечном счете в Ираке. Убежище ему предоставил эмир Диярбакыра и Маййафарикина Наçр ад-Даўла Аḥмад ибн Марвāн, известный своим покровительством интеллектуалам. Там Абӯ-л-Ḳāсим занял пост министра (*вазӣр*), на котором оставался вплоть до своей смерти в 1027 г. Он известен также как автор нескольких сочинений: о правильности речи, генеалогии и истории арабских племен и государственном управлении[12].

Собеседования Илии и Абӯ-л-Ḳāсима датированы летом 1026 г.; они начались сразу после первой встречи митрополита и везира в Нисивине. Всего состоялось семь диалогов, последующая обработанная запись которых составила «Книгу собеседований», соответственно, из семи разделов.

Книга собеседований

Первое собеседование посвящено разъяснению христианского исповедания единобожия и троичности. Его содержательная часть открывается высказыванием везира, который говорит:

> Мое убеждение о христианах издавна состояло в том, что они неверные и многобожники. Теперь же я сомневаюсь в их неверности и многобожии из-за удивительного явления, которому я был свидетелем, от их исповедания. И сомневаюсь также в их единобожии, из-за вещей страшных, которые они исповедуют и которые дают основания сомневаться в том, что они единобожники[13].

Причиной первого, как рассказывает Абӯ-л-Ḳāсим, была его собственная история: однажды, находясь в пути, он тяжело заболел и, обессилев вследствие своей неспособности принимать пищу и даже пить, был вынужден остановиться в монастыре Мāр Мāрӣ. Там один монах принес ему гра-

---

12 *Samir*. Foi et culture en Irak au XIe siècle, I, [5]/259; *Smoor P*. Al-Maghribī, 4 // Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 5. Leiden: Brill, 1986. P. 1211:2–1212:2.

13 *Шайхӯ Л*. Маджāлис ʼЙлиййā мутрāн Ниçӣбӣн // Ал-Машриḳ. 1922. № 20. С. 35.

натов и предложил попытаться немного съесть, утверждая, что «он извлечет пользу от этого благословением этого места». Везир последовал его совету и очень скоро поправился. Произошедшее он расценил как «удивительное знамение», которое и побудило его усомниться в своих прежних взглядах. В то же время оставалось нечто, заставлявшее везира по-прежнему думать о христианах, что они многобожники, и это — «то, что они исповедуют, что Бог — сущность трех ипостасей, поклоняются трем богам и признают трех господ, и исповедуют, что Иисус, который для них человек, воспринятый от Марии, есть вечный и нетварный». Илия, разумеется, это энергично отверг, и затем последовало обсуждение того, что «Бог — сущность трех ипостасей». Митрополит утверждает, что исповедание Бога «сущностью в трех ипостасях» не содержит противоречий, так как «сущность» (*джаўхар*) следует понимать как «существующий Сам по Себе» (*қā'им би-нафси-хи*), а «ипостаси» (*ақāнūм*) следует понимать в том смысле, что Бог — «живой жизнью и глаголящий глаголанием», и поскольку «самость Творца — не приемлющая акциденций и составности», Его Слово (глаголание) и Дух (жизнь) не акцидентальны, но сущностны. Реплику везира об антропоморфичности такой образности митрополит парирует указанием на коранические слова о «распростертых руках» (5:64/69) и «открытии голени» (68:42) Бога. Завершается эта часть разъяснением того, что христиане различают во Христе божественное (вечное, нетварное) и человеческое (возникшее, тварное). Здесь Илия говорит о том подчеркнутом различении, которое свойственно традиции Церкви Востока, им самим представленной. В контексте диалога с мусульманским собеседником эта эмфаза заметно усилена.

В ходе второго собеседования, составившего второй раздел, тема христологии, затронутая в конце первого диалога, была продолжена. Основным предметом обсуждения здесь становится концепция «вселения» (*ал-ҳулūл*) божества в человечество. Илия подчеркивает уникальность Христа, который прямо именуется Словом Божиим, в том числе в мусульманской традиции, что отличает «вселение» божества в человечество во Христе от боговдохновенности пророков. Разбирается отличие христологии Церкви Востока от христологии двух других конфессий — «мелькитов» и «яковитов». В исповедании Церкви Востока между божеством и человечеством проводится последовательное различие, поэтому для него уместна концепция «вселения», тогда как две другие конфессии акцентируют божество до такой степени («Христос есть Бог»), что концепция «вселения» для них становится неприемлемой.

Третий раздел — «О приведении доказательств единобожия христиан из Корана» — открывается признанием везира в том, что ему понравилось

изложенное Илией в ходе предыдущих встреч, но затем, обратившись к Корану, он нашел, что тот «отвергает это тем, что в нем сказано: “Впали в неверие те, которые сказали: ‘Бог — третий из трех’”, и что он представляет их [т.е. христиан] во многих местах как [исповедующих] многобожие»[14] (5:73/77). Илия отвечает, что «характеристикой христиан как [исповедующих] единобожие в Коране указывается на одно сообщество из них, а как [исповедующих] многобожие — на другое». Первое сообщество составляют верные Церкви Востока, а также «яковиты и мелькиты», а второе — те, кто «делает вид, что они христиане, как, например, маркиониты, дайсаниты, манихеи и тритеисты... кто относит себя к христианству, но не имеет к нему отношения». Затем он приводит ряд мест из Корана и толкования на них мусульманских комментаторов, из которых ясно, что христиане не расцениваются как многобожники. Аргументы убедительны, но везир заявляет, что «христиане, упомянутые в Коране, — не те, что христиане в это время». Илия парирует: если бы это было так, с нынешних христиан «не взимали бы налог, наложенный по Корану, который берут с христиан этого времени, а также их жертвоприношения [мусульманам] нельзя было бы вкушать и быть женатым на их дочерях», но всё это имеет место. В заключение этого раздела митрополит приводит цитату из сочинения видного представителя аш‘аритской школы калāма, правоведа мāликитского толка Абӯ Бакра ал-Бāқиллāнӣ[15]:

> Знай же о христианах, что, если мы проведем с ними диалог о их утверждении, что Бог — сущность и обладатель трех ипостасей, не будет иметь места между нами и ними расхождение, кроме как по имени, потому что они говорят, что Бог — сущность не как сущности сотворенные, а в том смысле, что Бог существует Своей Самостию, и смысл этот правильный, только выражение испорчено, потому что [такое] называние происходит у них от использующих язык, а Всевышний не придал чему-либо из них имя сущности. Так что прения с ними только о доказательстве пророчества, как и с иудеями[16].

---

[14] Ш и р к — приписывание Богу «сотоварищей».

[15] См. о нем: *McCarthy R.J.* al-Bāqillānī // Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 1. Leiden: Brill, 1986. P. 958:2–959:1.

[16] *Шайхӯ*, Маджāлис ’Ӣлиййā муṭрāн Ниçӣбӣн, С. 122. Илия ссылается на книгу ал-Бāқиллāнӣ «аṭ-Ṭамс» («Стирание»). В своем «Послании о единственности Творца и троичности Его ипостасей» он приводит ее полное название — «Стирание, О пяти принципах» (*аṭ-Ṭамс ‘алā-л-’уçӯл ал-хамс*) — *Ma‘lūf L.* Risāla fī waḥdāniyyat al-Ḫāliq wa-taṯlīṯ aqānīmi-hi / ta’līf Ī̄liyyā muṭrān Nisībīn // al-Mašriq 6 (1903). Ṣ. 115. Это сочинение остается малоизвестным и, судя по всему, неизданным.

Абӯ-л-Ҟāсим не спешит согласиться. «Это предание, — говорит он, — которое мы не приняли. Что же касается других высказываний, которые ты привел, то они мне пришлись по душе».

Четвертый раздел — «Об утверждении исповедания христианства из обусловленного разумом и чудесного» — состоит из двух частей, которые представляют собой ответ на вопрос везира: «Твоя убежденность в правильности твоего исповедания [происходит] с какой стороны, от разума или от божественного чуда?» Митрополит отвечает: «От обеих вместе взятых» и далее дает пояснение. Первая часть ответа, судя по всему, представляет собой сокращенное изложение трактата знаменитого Ҳунайна ибн Исҳāқа (809–873/7) «Как постичь истинность вероисповедания» (*Кайфиййат идрāк ҳақīқат ад-дийāна*)[17]. О знакомстве Илии с письменным наследием Ҳунайна свидетельствует шестой раздел, где он упоминает его по имени. Примечательно здесь то, что, упоминая, «что в веру христианства вошли философы греков и мудрецы их, и многие народы», Илия называет также среди исповедующих христианство «царства [народов] разнообразных, такие как ромеи и франки, и болгары, и копты, и нубийцы, и армяне, и грузины[18], и персы, и тюрки, и народ Китая, и другие помимо них». Каждое из упоминаний представляет интерес; отметим здесь лишь, что приведенное свидетельство о христианстве у болгар (*ал-булҕар*; контекст сообщения позволяет утверждать, что речь идет именно о болгарах), кажется, до сих пор не было учтено в источниковедении. Вторая часть ответа Илии содержит рассказ с упоминанием его учителя Йӯҳанны, старца-провидца, свидетелем дарования которого он был сам. История с участием этого старца призвана показать, что связь событий, происходящих с христианами, исполнена Божиего промысла.

В пятом разделе Илия излагает свое исповедание веры. Пафосом этого «Кредо» является то, что оно подчеркнуто монотеистично (*муваҳҳид*). Везир впечатлен и просит митрополита изложить то же в письменном виде, что Илия впоследствии, очевидно, и сделал. На этом, как отмечено в тексте, завершилось обсуждение вероисповедных предметов. Последующие собеседования касаются вопросов культурных и философских.

---

17 *Селезнев Н.Н.* Pax Christiana et Pax Islamica: Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке. М.: РГГУ, 2014 (Серия: «Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности РГГУ». Вып. XLV). С. 121–128.

18 В издании Л. Шейхо (ṣ. 268) пропущено. Чтение дано по рукописям: Berlin, Staatsbibliothek — Syr. 115 (Sachau 67), fol. 29r; Berlin, Staatsbibliothek — Syr. 114 (Sachau 205), fol. 20r/ṣ 38.

Шестая беседа — в основном филологическая. Ее содержание составляет сравнительное рассмотрение синтаксиса, лексики, каллиграфии и калама (*ʿилм ал-калāм*). Сопоставляются арабский и сирийский языки, в пользу, разумеется, последнего. Везиру трудно возражать — что он может сказать о сирийском? Есть у Илии основания для гордости и в области логики и других наук — кто как не сирийцы передали классическое наследие арабам? Митрополит предстает здесь триумфатором.

Наконец, седьмой раздел посвящен астрологии, отдельному разговору об отношениях христиан с мусульманами и суждениям о душе. По отношению к астрологии Илия настроен скептически и критически: как наука она ненадежна, а как закон — ничто ввиду господствующего над всем Божиего промысла. Промысел, подчеркивает Илия, не лишает человека свободы, чего нельзя сказать об астрологии, навязывающей предопределенность. Разговор о душе — философский: душа — это сущность/субстанция (*джавхар*), как говорили философы, или привнесенное/акциденция (*ʿарад*), как считают мусульмане? Илия — на стороне «философов»: душа субстанциальна, и ее субстанция превосходна по отношению к телесной. Отношения между христианами и мусульманами, по словам митрополита, определяются главным образом тем, что христиане признают власть мусульман, тогда как мусульмане, согласно своему собственному законодательству, обязаны покровительствовать христианам. Повторяя аргумент третьего *маджлиса*, Илия напоминает, что христиане — сообщество, которое близко мусульманам, и разделяет их лишь отношение к провозглашению Мухаммадом своего пророческого призвания. Более подробное представление о содержании этой части читатель может составить на основании приведенного ниже перевода.

Завершается книга кратким рассказом о последующих встречах, общении, кончине везира (15 октября 1027 г.), упоминается, что Илия еще писал на затронутые и другие темы, и, наконец, сообщается, что изложение содержания собеседований получило одобрение со стороны Абу-л-Фараджа ʿАбд Аллāха ибн ат-Таййиба[19], секретаря «патриаршей келии».

Представленный ниже перевод выполнен Н.Н. Селезневым под редакцией Д.А. Морозова по изданию Луиса Шейхо: *Шайху Л.* Маджāлис ʾИлиййā мутрāн Ниçибин // Ал-Машрик. 1922. № 20. С. 427–430.

[19] *Селезнев Н.Н.* Pax Christiana et Pax Islamica. С. 107–119.

Илия Нисивинский
ОТНОШЕНИЕ ХРИСТИАН К МУСУЛЬМАНАМ
(глава 7-го раздела «Книги собеседований»)

‹...› Затем он спросил меня: «А каково ваше отношение к мусульманам и другим из тех, кто вам противоречит [в вере]?»

Я сказал: «Мы исповедуем о мусульманах — да укрепит их Бог! — что нам следует им повиноваться и любить их больше всех из людей власти и царств, противоречащих нам [в вере], равно, в их стране мы или вне ее, равно, хорошо они к нам отнеслись или не хорошо. И это потому, что мусульмане по [своей] религии и обязанности считают нужным охранять и уважать нас и делать нам благо. И тому из них, кто преступил [это] против нас, их глава, то есть их пророк, будет противником в день воскресения. Их закон хвалит нас и выделяет нас среди остальных исповеданий. А что касается зороастрийцев (*ал-маджӯс*), индусов, сабиев и остальных противоречащих нам, то они не считают нужным одобрять наше вероисповедание и насторожены по отношению к нам; если мы и получили у них признанный статус (*зимма*) по религии, то лишь по политике, и они не заботятся о нас и не относятся к нам хорошо, а если обращаются [с нами] хорошо, то только из-за политики. И поскольку мусульмане — да укрепит их Бог! — считают отказ от причинения нам вреда, хорошее отношение к нам и делание нам блага соответствующими их религии, а другие делают это лишь по политике, то нам следует повиноваться мусульманам и любить их более, чем [так поступать] по отношению к другим из тех, кто нам противоречит [в вере].

Для нас важно то, что мусульмане признают Христа и исповедуют, что Он — Слово Бога [4:171/169] и что Он — живой на небе [4:158], а другое сообщество это отрицает и считает, что Он — лживый колдун, который умер и превратился в тлен в земле, что для нас неприемлемо. Для нас лучше, чтобы люди какой-то общины исповедовали по отношению ко Христу первое исповедание, пусть даже они нас обидели и совершили против нас [нечто] преступное, чем чтобы они были подобны людям других сообществ, которые исповедуют о Христе второе убеждение, пусть даже ее члены относятся к нам хорошо и облагодетельствовали нас.

Если мусульмане — да укрепит их Бог! — нас обидят и причинят нам боль, а затем обратятся к своему закону, они убедятся в том, что это им не похвально — причинять нам боль и обижать нас. А люди других сообществ если и почтят нас и хорошо с нами поступят, то, обратившись к своему

закону, обнаружат, что он их за это не хвалит. Так что причинение нам мусульманами страданий и их преступления против нас, когда они исповедуют, что нарушают свой закон тем, что с нами так поступают, более любезны нам, чем благодеяния тех других, кто исповедует, что нарушает свой закон, облагодетельствовав нас.

Среди исповеданий, отличающихся от ислама, нет более близкого приязнью к мусульманам, чем исповедание христиан, потому что все сообщества, противоречащие мусульманам [в вере], противоречат им в том, в чем им не противоречит исповедание христиан. Зороастрийцы, индусы и сабии противоречат мусульманам, [не принимая] Моисея, Христа и Муḥаммада ибн ʻАбдаллāха, иудеи противоречат им, [не принимая] Христа и Муḥаммада ибн ʻАбдаллāха, а то, в чем им противоречат христиане — это лишь пророческий статус Муḥаммада ибн ʻАбдаллāха, и при своем противоречии им в этом они призывают [благословение] на их государство и просят Бога Всевышнего, чтобы Он продлил его [существование], излил на них Свою милость в ином [мире], сподобил их повиноваться Ему, простил их грехи и дал им унаследовать блаженство в ином [мiре]. Что же касается других исповеданий, то помимо удаленности их от мусульман больше, чем удалены христиане, нет среди них сообщества, которое считало бы возможным призывать на них благословение так, как призывают на них благословение христиане.

Поскольку дело обстоит так, то христианину не нужно противоречить мусульманину, если тот обращает на него нечто, не противоречащее закону одному из них, я имею в виду закону ислама или закону христиан. Когда он противоречит ему, то он противоречит Богу Всевышнему, который предписал нам повиноваться мусульманам после повиновения Богу, и наш закон содержит в себе [слова], что тот, кто противоречит повелению правителя, противоречит повелению Бога Всевышнего [Рим. 13:2]. А всякий христианин, который противоречит мусульманину, если тот навязывает то, что противоречит закону ислама или закону христиан, оказывается повинующимся Богу Всевышнему в этом нарушении [навязанного]; он хорошо поступает по отношению к этому мусульманину и заслуживает от него благодарность, поскольку он избавил того от нарушения его веры и его закона, предписывающего не принуждать христианина в [деле] его религии и обязанности, не отбирать у него что-либо из его прав и не стремиться причинить ему боль и нанести ему вред.

Если мусульманин хранит [в памяти] эти обязанности, то христианину не следует противоречить ему в том, что помимо них. И это — как если, например, кто-то в стесненном положении просит у зажиточного

христианина нечто, чем преодолеет свое стесненное положение; или как если мусульманин попадет в трудное положение и попросит христианина, чтобы тот оказал ему ту помощь, на которую он способен; или как если мусульманин побуждает христианина дать ему взаймы от своего преуспеяния в какой-то нужде, которая его поджимает, или чтобы суметь преодолеть [трудности] хитростью или силой; или как если обиженный мусульманин убегает от своего обидчика и прибегает к христианину, и другое подобное сему из содействий, которыми пользуются мусульмане и в которых нет противоречия закону. Тогда [закон] вменяет христианину в обязанность поспешить к ним с помощью, поскольку нет для него в отношении к ним вреда в его религии. Это то, как необходимо поступать христианам по отношению к мусульманам. Также и мусульманам следует вести себя по отношению к христианам — приближать их и хорошо к ним относиться, и выделять их более остальных исповеданий, брать на себя охранение их и избегать обижать их, устранять причинение вреда им самим и их церквям и молельням, почитать их старейшин, и не противоречить правителям мусульман — да укрепит их Бог! — в их повелениях. И если придет некий христианин к правителю мусульман, стремясь к тому, чтобы тот рассудил между ним и другим таким же, как он, христианином, то тот да возвратит его к народу его религии и его правителям».

Везир сказал: «В Благородном Коране предписывается, чтобы правитель мусульман судил [дела] между христианами и другими помимо них».

Я сказал: «Коран это предписывает в отношении правителя мусульман, только если на его суд согласны оба человека из народа Писания, а если один из двоих согласен, а другой отказывается, то не до́лжно правителю мусульман принуждать отказывающегося соглашаться на его приговор. И даже если согласились оба христианина на его суд, то и в отношении двоих дается возможность выбора — судить ему их или не судить, по сказанному в Коране: “Если придут к тебе, то рассуди их или отвернись от них. Если отвернешь от них, то они ни в чем не навредят тебе. Если же станешь судить, то суди их по справедливости” [5:42/46], и слова “если придут к тебе, то рассуди их” относятся к этим двум тяжущимся, а слова “или отвернись от них” указывают на предоставление выбора, если заявятся двое тяжущихся. Правоведы и толкователи [Корана] согласны в этом».

Везир сказал: «Ей-Богу, ты утвердил в душе моей необходимость права (*ха̣кк*) христиан по отношению к мусульманам, кроме тех злодеев из них, которые поистине не заслуживают и по твоему толку [ничего], кроме казни».

Я сказал: «А такие злодеи и из мусульман не заслуживают также и по твоему толку [ничего], кроме казни».

Он сказал: «Так и есть, как ты говоришь».

REFERENCES

1. *Assemanus J.S.* Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana.T. III:1. De Scriptoribus Syris Nestorianis. Romae: Typ. Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1725.
2. *Basanese L.* Le Cantique d'Élie de Nisibe (975–1046) // Orientalia Christiana Periodica. 2012. № 78:2. P. 467–506.
3. *Delaporte L.-J.* La Chronographie d'Élie Bar-Šinaya, métropolitain de Nisibe. Paris: Honoré Champion, 1910.
4. *Elia di Nisibi* (975–1046). Il libro per scacciare la preoccupazione (*Kitāb Daf' al-hamm*) / Ed. Kh. Samir, D. Righi, P. Pizzi, P. La Spisa, A. Pagnini. Vol. 1–2 (Patrimonio culturale arabo cristiano, 9–10). Torino: Silvio Zamorani, 2007–2008.
5. *Eliae metropolitae Nisibeni.* Opus chronologicum / Ed. & tr. E.W. Brooks, I.-B. Chabot (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 62–63, Scriptores Syri, Ser. 3, 7–8). Romae: K. de Luigi, Parisiis: Typ. Reipublicae, 1909–1910.
6. *Gottheil R.J.H.* A Treatise on Syriac Grammar by Mâr(i) Eliâ of Ṣôbʰâ. Berlin: Wolf Peiser; London: Trübner & Co.; New York: B. Westermann & Co., 1887.
7. *Horst L.* Des Metropoliten Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens. Colmar: Eugen Barth, 1886.
8. *Lagarde P. de* Praetermissorum libri duo. Kitāb at-Tarǧumān fī ta'līm luġat as-suryān. Gottingae: Sumptibus editoris, 1879.
9. *Ma'lūf L.* Risāla fī waḥdāniyyat al-Ḫāliq wa-taṯlīṯ aqānīmi-hi / ta'līf 'Īliyyā muṭrān Niṣībīn // al-Mašriq 6 (1903). Ṣ. 111–116.
10. *McCarthy R.J.* al-Bāḳillānī // Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 1. Leiden: Brill, 1986. P. 958:2–959:1.
11. *McCollum A.* Prolegomena to a New Edition of Eliya of Nisibis's *Kitāb al-turjumān fī ta'līm luġat al-suryān* // Journal of Semitic Studies. 2013. № LVIII/2. P. 297–322.
12. *Monferrer Sala J.P.* Elias of Nisibis // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Vol. 2 (900–1050) / Ed. D. Thomas, A. Mallett [et al.]. Leiden–Boston: Brill, 2010. P. 727–741.
13. *Perczel I.* (ed.) The Nomocanon of Abdisho of Nisibis: A Facsimile Edition of MS 64 from the Collection of the Church of the East in Thrissur (Syriac Manuscripts from Malabar, 1). Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2005.

14. *Samir S. Kh*. Foi et culture en Irak au XIe siècle: Elie de Nisibe et l'Islam. (Variorum). Aldershot: Ashgate, 1996.
15. *Šayḫū L.* Maǧālis 'Īliyyā muṭrān Niṣībīn // Al-Mašriq. 1922. № 20. Ṣ. 34–44, 112–122, 267–272, 366–377, 425–434.
16. *Seleznyov N.N.* Pax Christiana et Pax Islamica: Iz istorii mezhkonfessional'nykh sviazei na srednevekovom Blizhnem Vostoke [Pax Christiana et Pax Islamica: On the History of Interconfessional Relations in the Medieval Near East] (Series «Orientalia et Classica», LV). Moscow: RGGU, 2014.
17. *Smoor P*. Al-Maghribī, 4 // Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 5. Leiden: Brill, 1986. P. 1211:2–1212:2.

Ключевые слова:

христианский Восток, восточное христианство, исламо-христианский диалог, межрелигиозные взаимоотношения, арабо-христианская литература, Церковь Востока.

Nykolay N. Seleznyov

OUTLINES OF CHRISTIAN-MUSLIM REALTIONS AS WITNESSED BY «THE SESSIONS» OF ELIAS, METROPOLITAN OF NISIBIS, AND WAZIR ABU ’L-QASIM AL-MAGHRIBI

The Book of Sessions (Kit b al-ma lis) of Elias of Nisibis is a remarkable example of the Arab-Christian literature of the 11th century CE which is still pending its full critical edition. The content of the book is an account of the discussions between Metropolitan Elias (975–1046) and his Muslim vis-vis — wazir Ab l-Q sim al- usayn ibn Al al-Maghrib (981–1027). This work demonstrates the intellectual contacts between the different religious traditions of medieval Arab culture in its flourishing age as well as characteristics of the Christian literature developed in the Syro-Mesopotamian region in that epoch. This publication provides a critical survey of the treatise and a Russian translation of the chapter from the seventh session with a discussion of the basics of Christian-Muslim relations.

Селезнев Николай Николаевич

кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета

ПАМЯТКА АВТОРАМ

Уважаемые авторы!
Журнал является научным, по тематике — историческим.

В редакцию журнала предоставляются три документа в отдельных файлах:
1. Статья (публикация источника, рецензия).
2. Аннотация к статье (публикации источника, рецензии).
3. Сведения об авторе.

ТЕХНИЧЕСКИЕ ТРЕБОВАНИЯ

Редакция журнала принимает все материалы (текст статьи, аннотацию, сведения об авторе) только в электронном виде в редакторе Microsoft Word (с расширением «.doc» или «.rtf»), набранные шрифтом Times New Roman без автоматических переносов. В имени файлов обязательно указывается фамилия автора.

СТАТЬЯ

Объем статьи — от 1 до 2 авторских листов (40–80 тысяч знаков с учетом пробелов); кегль — 14, первая строка с отступом, межстрочный интервал полуторный. По согласованию с редакцией принимаются статьи и бóльшего объема. Обязательными компонентами статьи являются:

ФИО автора и заголовок статьи

О.А. Сухова
ГУБЕРНАТОРЫ ПОВОЛЖЬЯ И УРАЛА В НАЧАЛЕ XX В.

Ключевые слова (после статьи указываются 4–6 понятий, терминов, имен собственных, несущих в тексте основную смысловую нагрузку)

Ключевые слова: П.А. Столыпин, И.Л. Блок, контроль за губернаторами, крестьянский террор

Сноски

Оформление сносок:

Сноски в статье следует проставлять постранично («внизу страницы»), их нумерация должна быть сквозной (например, с 1-й по 32-ю); шрифт (кегль) — 12.

Иванов И.И. История европейских стран. М., 2002. С. 14.
Иванов И.И. К вопросу о развитии европейских стран // Вопросы истории. 1999. № 2. С. 1–11.
Для иностранных изданий: *Johnson J.* The History of USA. London, 2002. P. 14.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Список использованной в статье литературы следует представить в конце статьи в романском алфавите.
2. Список литературы (References) в романском алфавите для международных баз данных, повторяет все источники литературы, независимо от того, имеются ли среди них иностранные. Если в сносках на русском есть ссылки на иностранные публикации, они полностью повторяются в списке, готовящемся в романском алфавите.

3. Транслитерируются фамилии авторов и русскоязычные названия источников. Переводятся названия статей, монографий, сборников статей, конференций.

Пример:

Кочукова Е.В., Павлова О.В., Рафтопуло Ю.Б. Система экспертных оценок в информационном обеспечении ученых // Информационное обеспечение науки. Новые технологии: Сб. науч. тр. М.: Научный Мир, 2009. С. 190–199.

Kochukova E.V., Pavlova O.V., Raftopulo Yu.B. The system of peer review in scientific information provision // *Information Support of Science. New Technologies: Collected papers* [Sistema ekspertnykh otsenok v informatsionnom obespechenii uchenykh. Informatsionnoe obespechenie nauki // *Novye tekhnologii: Sb. nauch. tr.*] Nauchnyi Mir, Moscow. P. 190–199.

4. Список литературы в латинице может готовиться с помощью систем транслитерации свободного доступа (http://www.translit.ru) и переводчика Google. Вручную делать транслитерацию не допускается в целях избежания ошибок.

АННОТАЦИЯ

Аннотация с указанием названия статьи и фамилии автора представляется в отдельном файле (.doc или .rtf).

1. Название файла: «Фамилия автора — Аннотация».
2. Объем: 1000–1500 знаков с пробелами.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

В отдельном файле (.doc или .rtf) должны содержаться:

1. Фамилия, имя, отчество автора (полностью).
2. Ученая степень, звание, должность и место работы (полное название учреждения, города, страны).
3. Контактная информация: адрес с почтовым индексом, телефоны/факсы (служебный, мобильный), e-mail.

ИЛЛЮСТРАЦИИ

Публикация в журнале может сопровождаться иллюстрациями.

1. Иллюстрации и фотоснимки в электронном виде высылаются отдельными файлами: формат TIFF или JPG; размер не менее 2 Мб.
2. К иллюстрации необходима подпись с описанием события, объекта и датировкой. Также следует указать привязку иллюстраций к тексту статьи в отдельном документе (.doc или .rtf).
3. Редакция оставляет за собой право подбора или замены иллюстраций к статье.

Члены редколлегии в трехмесячный срок принимают решение о публикации присланного материала.

Материалы высылаются на электронный адрес:
historical.reporter@gmail.com

Материалы журнала включены в систему Российского индекса научного цитирования.

Для заметок

Компьютерный набор редакции. Дизайн и верстка Ю.В. Филимонова.
Подписано в печать 28.06.2017 г. Формат 70×100 1/16. Усл.-печ. л. 19,5. Заказ № 100

Адрес редакции: 105005, Москва, Аптекарский пер., д. 4, стр. 2, офис 214
Тел.: +7 (495) 737-76-32, факс: +7 (495) 730-61-76
E-mail: info@runivers.ru

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).
Свидетельство о регистрации средства массовой информации
ПИ № ФС77-51055 от 03 сентября 2012 г.

© АНО «Руниверс», 2017

Материалы, публикуемые в журнале «Исторический вестник», могут не совпадать с точкой зрения редакции.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленного оригинал-макета в типографии Издательского центра РГГУ. Адрес: 125993, Москва, Миусская пл., 6.
Электронная почта: kentavr@rggu.ru. Тел.: +7 (499) 973-42-05

Журнал издается при поддержке ООО «НИКОХИМ».

Двадцать первый том «Исторического вестника» будет посвящен 1917 г. в истории Первой мировой войны.

РУНИВЕРС
WWW.RUNIVERS.RU

ПРОЕКТ РУНИВЕРС

Свободный доступ к материалам по отечественной истории и культуре

Тысячи дореволюционных книг и журналов

Старинные атласы с уникальными картами российских земель и городов

Все дореволюционные военные энциклопедии

Полное собрание законов Российской империи

Собрание архивных документов

Это и многое другое вы можете найти на сайте www.runivers.ru

Книжная серия «Наглядная хронология»

Планируется выпуск следующих изданий:

От Руси к России (X–XVI века)

Рождение Российского царства

Россия в эпоху Смуты

Россия при первых Романовых

Россия при Петре Великом

Россия в эпоху дворцовых переворотов

Россия при Екатерине Великой

Россия в первой половине XIX века

Россия во второй половине XIX века

Россия в XX веке