



Исторический вестник. Сакральная география Ближнего Востока. 2024. Т. XLVIII.

DOI: 10.35549/HR.2024.2024.48.012

Т.Ю. Кобищанов

САКРАЛЬНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И ВОСТОЧНАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ НАПОЛЕОНА БОНАПАРТА



ранцузское вторжение в Египет и Сирию (1798–1801 гг.) стало первым за полтысячи лет столкновением сил различных религий и цивилизаций в непосредственной близости от главных святынь Авраамических религий. Весной 1799 г. наполеоновская армия оказа-

лась в дневном переходе от Иерусалима, а священные города ислама — Мекку и Медину — отделяло от французов, по сути, только неширокое Красное море. Таким образом, главные сакральные пространства иудаизма, христианства и ислама неожиданно оказались не в глубоком тылу мусульманской цивилизации и хранившей ее устои Османской империи, а практически в зоне военных действий. Власть над ними могла перейти к захватчикам, религиозная принадлежность которых была в ту пору весьма неопределенной и не вполне ясной даже самим участникам Французской экспедиции.

Вторжение в 1799 г. армии под командованием Наполеона Бонапарта в Палестину ознаменовало начало нового этапа борьбы за обладание святыми местами, прервавшейся с окончанием Крестовых походов. В XVI–XVIII вв. под властью османов эта борьба утратила военно-политический характер, перейдя в сферу интриг представителей различных

христианских общин на столичном и провинциальном уровнях. В XIX столетии противостояние резко обострилось, в итоге став поводом для разрушительной Крымской (Восточной) войны 1853–1856 гг. Однако в Раннее Новое время восприятие святых мест Палестины, очевидно, не совпадало с тем, каким оно было в эпоху активной модернизации Леванта и тем более в XX–XXI вв.

Научный анализ феномена сакральных пространств Ближнего Востока имеет давнюю историю. Исследователи, начиная с Карла Августа Газе (1800–1890) и Игнаца Гольдциера (1850–1921), изучали эволюцию религиозного сознания, культ святых и институт паломничества в Авраамических религиях. Внимание ученых было преимущественно сконцентрировано на вопросах сосуществования «двухуровневой» модели «элитарной» и «народной» религии; проникновения домонотеистических верований в авраамические; взаимосвязи и взаимовлияния иудаистской, христианской и исламской моделей сакрализации и святости; конкретных аспектов почитания Патриархов, пророков, Святого семейства Иисуса, семьи Пророка Мухаммада, христианских святых и мучеников, талмудических мудрецов, суфийских шейхов и т.д.¹

Данная статья не претендует на широкие обобщения, будучи сфокусирована преимущественно на аспекте восприятия сакральных пространств Ближнего Востока на грани XVIII–XIX вв. В этой связи, переходя из сферы личностной психологии в область психологии коллективной, разделение отношения к святым местам можно провести по региону проживания (восприятие святынь, очевидно, различно у тех, кто имеет возможность постоянно видеть их в повседневной жизни, и у тех, для кого эти места являются далеким светочем), по уровню образования, по профессиональным занятиям (например, у служителей культа и простых ремесленников, феллахов или бедуинов) и др. Самый очевидный критерий — культурно-религиозный. Сопоставляя три большие группы: арабов-мусульман, восточных христиан и европейцев, можно выделить различные способы восприятия сакральных пространств Ближнего Востока в эпоху наполеоновского вторжения.

¹ Из многочисленного корпуса исследований по указанной проблематике позволю отметить несколько: Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М.: РОССПЭН, 2004; Goldziher I. The Cult of Saints in Islam // Moslem World, 1911. №1 (1). P. 302–312; Meri J.W. Re-appropriating Sacred Space: Medieval Jews and Muslims Seeking Elijah and al-Khadir // Medieval Encounters, 1999. № 5. P. 237–264; Vrijhof P.H., Waardenburg J. Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies. The Hague: Mouton, 1979; Waardenburg J. Official and Popular Religion in Islam // Social Compass. 1978. № 25. P. 315–341.

Поскольку речь идет о мировосприятии, то бинарность человеческого мышления приводит нас к сравнению через противопоставления-антитезы. Одним из них является дихотомия «актуальное/мемориальное». Подавляющее большинство сакральных пространств Ближнего Востока ведет свою историю из далекого прошлого, и поклонение этим святыням обязательно содержит мемориальную составляющую. Однако требуются особые исторические условия и социально-политическая среда, чтобы коллективная психология придавала мемориальному восприятию святынь актуальность.

Для мусульманской общины-*уммы* времен французского вторжения в Левант сакральность священных мест ислама, включая Каабу, захоронения Пророков, сподвижников Мухаммада или святых шейхов-суфиев, безусловно, имела истоки в прошлом, но оставалась жизненной и современной в настоящем. Кааба продолжала функционировать как «дом Аллаха», «благословение и руководство для миров» (Коран, 3:96). Другие святыни ислама также были точкой незримого пребывания *руханий*² связанных с ними лиц, к которой мог приобщиться каждый желающий. Пользуясь выражением известного американского исследователя сакральности Питера Брауна, могилы святых заступников были точкой, «соединявшей землю и небо... поскольку считалось, что будучи на небесах, святой “присутствует” и в своей могиле на земле»³. «Их близость к Богу была, — заключает ученый, — *sine qua non*⁴ их способности ходатайствовать за своих смертных сородичей, а значит, защищать их»⁵.

О том, как посредством рухания сакральные пространства проникали в настоящее, а умершие «святые» давали силы живым воинам джихада, свидетельствует хроника ‘Иззет Хасан-эфенди ад-Дарендели, летописца *садразам*⁶ Йусуфа Зийа-паши (1798–1805 и 1809–1811 гг.), который лич-

² *Рухания* — от араб. «духовность» — является общепринятой теургической практикой в суфизме, направленной на получение конкретной помощи от «святых»-*авлия*, пророков или даже самого Аллаха. Иногда руханию считают одной из форм классического исламского герметизма — конгломерата эзотерических традиций, включающих в себя мистико-философские, алхимические, астрологические, магические и мантрические учения и тексты. Нормативный ислам руханию не признает, фактически приравнивая ее к *сихру* (араб. «колдовству», «черной магии»). Рухания чрезвычайно многогранна, охватывая разнообразные виды мистических и магических обрядов и ритуалов.

³ Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. М.: РОССПЭН, 2004. С. 11, 14.

⁴ «Необходимым условием» (лат.).

⁵ Браун П. Культ святых. С. 16.

⁶ *Садразам* (в европейской традиции «великий везир») — глава Высокой Порты, высшего административного органа управления Османской империей.



Гробница Джаляль ад-Дина ар-Руми. Конья. Фото конца XIX в.

но возглавил поход против наполеоновских войск. Первый раз термин «рухания» появляется на страницах летописи при прохождении армии через Конью. Оказавшись в этой местности, Йусуф Зийа-паша в сопровождении высших чиновников Порты и военачальников не мог не посетить *текке* (суфийскую обитель) выдающегося поэта и мистика Мевланы⁷ Джаляль ад-Дина ар-Руми (1207–1273), его отца «султана улама» Баха ад-Дина Веледа (1148–1231) и сына, основателя тариката *мевлевия* Султана Веледа (1226–1312). Была почтена визитом и гробница местного прославленного шейха Хайдар ад-Дина аль-Кунави. Как отмечал ад-Дарендели, «мы посетили эти захоронения одно за другим, прося помощи у их *руханийи* [в данном контексте — священной духовной сущности. — Т.К.]»⁸.

Посещение комплекса захоронений Мевланы и его близких имело особое значение для османских вельмож — в своем подавляющем большинстве все они, включая султана, были мистиками-адептами суфийского тариката мевлевия. Летописец сообщал, что садразам со свитой совершили «обход (*джавар*) благоуханной гробницы», затем главнокомандующий посетил *зикр* в текке Мевланы, где «попросил об успехе и победе у его высокой рухания и святой силы и роздал пожертвования

⁷ Мевлана (араб. «наш Господин») — устоявшийся эпитет ар-Руми.

⁸ Ад-Дарендели. Зийа-наме. Каир: Аль-Хай'а аль-Мысрийя аль-'амма ли-ль-киتاب, 1999. С. 226–227.

нищим и дервишам»⁹. Следующий раз обращение с просьбой о мистической помощи прозвучало при прохождении армии через Антакию, где, согласно мусульманской традиции, находятся могилы «апостолов господина нашего 'Исы» (Иисуса): Хабиба ан-Наджара (Плотника)¹⁰ и Шамуна ас-Сафа (св. Симона (Петра) Чистого)¹¹. При этом ад-Дарендели особо отметил, что их посетили «большинство солдат султанской армии, и они просили их заступничество в рухании»¹².

При дальнейшем продвижении армии в сторону Египта садразам и его ближайшее окружение также неизменно посещали мусульманские святыни. Например, в Дамаске это были «благоухающая усыпальница и пресветлый *мазар*¹³ пророка Яхьи (Иоанна Крестителя) в мечети Омеййядов, ...усыпальница благословенного шейха Абу 'Араби аль-Андалуси, а также Макам аль-Арба'ин на горе Касьюн¹⁴, сиятельная могила Нур ад-Дина аль-Гази и множество гробниц шейхов и авлия'¹⁵. Могилы выдающихся суфиев и суфийские обители посещались также под Сейиттази, Яффой и др.¹⁶

О какой помощи просили османский командующий и его военачальники, догадаться несложно. При описании сражений с французами в хронике ад-Дарендели крайне мало места уделяется военной тактике, акцент же делается на боевом духе солдат. В целом это было характерно для османской военной стратегии того времени, в которой залогом победы на поле боя выступали не столько уровень подготовки войск, слаженность их маневрирования, соблюдение строевых порядков и другие военнотактические приемы, сколько морально-психологическое состояние бойцов. Именно святые-заступники *авлия'* должны были посредством рухании воспламенить и укрепить дух и души османских солдат, незримо присутствовать с ними и помочь переносить тяготы похода и ужасы битв.

⁹ Там же. С. 231.

¹⁰ Хабиб ан-Наджар (Плотник) в мусульманской традиции считается жившим в Антиохии последователем 'Исы (Иисуса) и отождествляется с мучеником, посланным к общине «жителей города» (народу Йа-Син) (Коран. 36:20-27).

¹¹ Согласно мусульманской традиции св. Петр захоронен в Антакие (Антиохии). Саркофаги Хабиба ан-Наджара и Шамуна ас-Сафа находятся на территории мечети Хабиб-и Неджар.

¹² *Ад-Дарендели*. Зийа-наме. С. 241.

¹³ Мазар (*араб.* «гробница, которой совершаются поклонения») — место упокоения суфийского шейха либо иного исламского авторитета.

¹⁴ Мусульманская традиция считает гору Касьюн местом, где Каин убил Авеля.

¹⁵ *Вали* (мн.ч. *авлия'*) — суфийский «святой», часто один из основателей братства *тариката*.

¹⁶ *Ад-Дарендели*. Зийа-наме. С. 224, 263, 270.

Священные захоронения, безусловно, выступали в качестве «центров силы». Припадание к ним наделяло мусульманских воинов особой энергией на пути джихада и ставило их под незримую защиту святых-заступников. Однако не следует ограничивать географию сакральных мест ислама только этими «пресветлыми усыпальницами».

Определенной сакральностью обладала вся «территория ислама» (араб. *дар уль-ислам*). Недаром утрата в 1774 г. власти над Крымом не столь потрясла османское общество, как переход полуострова в 1783 г. под власть христианской России. Для правоверных османских мусульман передать часть *дар уль-ислам* и проживавших на этой территории единоверцев в руки «кафиров» было актом предательства: предательства божественных установлений шариата. Это был вопрос не политический. В XVIII в. Османская империя в войнах с Австрией или с Венецией не раз утрачивала населенные христианами владения на Балканах или на Пелопоннесе, что воспринималось османскими мусульманами сравнительно равнодушно. Это был вопрос религиозный, требовавший немедленной мобилизации каждого дееспособного мусульманина под знаменем *джихада*. Так что первым кругом сакрального пространства мусульман Ближнего Востока можно считать весь «дар уль-ислам».

Второй, уже собственно сакральной сферой мусульманского пространства Ближнего Востока являлись «врата в аль-Харамейн» (араб. «две Святыни» — Мекку и Медину): густонаселенные городские центры, наполненные многочисленными местами поклонения суфиям-аскетам и героям ислама. Караваны хаджи ежегодно стекались со всех границ «дар уль-ислам» во «врата аль-Харамейн», наполненные как руханией, так и живой святостью суфийских праведников. Именно в этих городах: Каире, Дамаске и Багдаде собирались караваны хаджи перед аравийским этапом паломничества, полным испытаний, смертельных опасностей и приводящей в экстаз готовности предстать перед Аллахом. В этот же ряд можно поставить и *салис аль-Харамейн* (араб. «третью из двух Святынь») — Иерусалим.

Не случайно, писал 'Иззет Хасан-эфенди, французская армия начала вторжение в земли мусульман с Египта — «ключи от двух Святынь [Мекки и Медины] и путеводного светильника к Двум городам *кыблы*¹⁷ [Мекке и Иерусалиму]»¹⁸. В провозглашавшем войну Французской

¹⁷ Кыбла — направление, к которому мусульманин обращается лицом во время молитвы. В 624 г. это направление было изменено с Иерусалима (первой кыблы) на Мекку, где находится Кааба.

¹⁸ *Ад-Дарендели*. Зийа-наме. С. 178.

республике *хатт-и хумаюне* (имперском указе) султан Селим III (1789–1808 гг.) объявлял, что «Египет является вратами в две Святыни (Мекку и Медину)» и что освободить его «является священным долгом всех мусульман»¹⁹. Таким образом, по логике османской правящей верхушки, конечной целью французского нашествия являлись именно Мекка и Медина — сакральный центр ислама и примкнувший к ним Иерусалим. «Вы, я думаю, знаете, — как непреложный факт сообщал российскому посланнику глава османского внешнеполитического ведомства, — что [сии враги] не только Мекку и Медину хотят разорить; но еще и в Ерусалим жидов возстановить хотят»²⁰.

При этом в исламской парадигме сакральность этих мест была больше пространственной, нежели временной. Кааба оставалась «домом Бога» в прошлом и в настоящем. Сам обряд паломничества, куда более сложный, нежели у иудеев или христиан, имел своим стержнем не только поклонение прошлому — эпохе Первого Храма или мученической смерти и последовавшему воскрешению Христа, — но и актуализацию прошлого в настоящем: через повторение событий, связанных с жизнью Ибрахима и его семейства. Например, *раджм* (араб. «побивание камнями») шайтана в долине Мина — это не просто символ, но совершаемый в данный конкретный момент паломником-хаджи акт битвы со злом. Сакральность была актуальной, живой.

В отличие от мусульман в коллективной психологии ближневосточных христиан сакральное пространство воспринималось преимущественно как «мемориальное». Вифлеем и Иерусалим — города, где Иисус начал и окончил свою земную жизнь, другие святыне места: от Дамаска, где находится гробница Иоанна Крестителя, до Синая с горой Моисея и до Матарии, где росло дерево, под сенью которого Святое семейство отдыхало во время бегства в Египте, — все эти земли веками пребывали под властью мусульман. Святость этих мест и исходящая от них благодать никак зримо не способствовали ни торжеству христианства над исламом, ни явному облегчению бытия местных христиан. Местная христианская сакральность оказалась обращена не столько в пространство, сколько во время: в прошлое, связанное с деяниями Иисуса, пророков, апостолов, святых и мучеников, и в будущее, во времена второго пришествия Христа и его торжества. В настоящем же Господь мог лишь

¹⁹ АВПРИ (Архив внешней политики Российской империи). Ф. 89. Оп. 8. Ед. хр. 875. Л. 39–42 об.

²⁰ АВПРИ. Ф. 90. Оп. 1. Ед. хр. 1332. Л. 117 об.



Храм Гроба Господня в Иерусалиме. Гравюра середины XIX в.

утешать правоверных, ниспосылая им знаки, что они не оставлены. Весной 1799 г. множество христиан Иерусалима из-за подозрений в поддержке французов были заперты местными властями в храме Гроба Господня. В эти тревожные дни православным, как писал член Святогробского братства архимандрит Максим Симский (ум. 1810), были явлены пасхальные чудеса: «в Субботу к вечеру появился священный огонь над Пресвятым гробом, не раз, не два, и не так, что некоторые его видели, а другие нет, но все его видели и особенно паломники... Живописный же гроб три раза оказался мироточивым, так как их утешал погребенный там всемогущий Бог»²¹. Впрочем, представитель следующего поколения «святогробцев», секретарь Иерусалимской патриархии Неофит Кипрский (ум. после 1844) в своей хронике об этих чудесах не упоминал.

Одним из следствий мемориальности святых мест христианства является и то, что целый ряд христианских владык либо уподобляли свои столицы Иерусалиму, либо строили в своих владениях символическое подобие «Вечного города», в то время как ни один из мусульманских правителей не помышлял о строительстве второй Мекки. Возможно, нежелание и невозможность реплицировать центральные святыни — это также один из маркеров, отличающих «актуальное» сакральное

²¹ Максим Симский. Продолжение истории патриархов. Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX веков // Православный палестинский сборник. Вып. 55. Часть 2. СПб., 1904. С. 88–89.

пространство от «мемориального». Другим маркером актуализации сакрального восприятия является почитание «живых святых». Этот институт практически угас в восточном христианстве Позднего Средневековья и Нового времени, но продолжал бытовать в исламской традиции того периода в виде поклонения суфийским шейхам-чудотворцам.

Этим же «мемориальным» восприятием во многом вызвана и относительно равнодушная реакция ближневосточных христиан на движение французских войск по Палестине. Ни одна из сиро-ливанских хроник не свидетельствует о том, что среди местных немусульман ходили слухи о восстановлении христианского государства в Леванте. Многие ливанские христиане «радовались приходу французов»²², некоторые из них «приносили им [французам. — Т.К.] вино и товары и брали у них много денег»²³, однако более решительных действий не последовало. К армии Наполеона присоединились буквально несколько сотен местных христиан и примерно столько же сирийских шиитов и суннитов.

Французская пропаганда нашла очень слабый отклик среди христианских общин Сирии и Ливана. Арабо-христиане были к тому же обработаны католическими миссионерами, живописавшими всевозможные ужасы «безбожной» Французской революции. Как заметил позднее российский консул в Бейруте К.М. Базили (1809–1884): «Марониты, усердные католики, искони сочувствовали французам, но в эту пору духовенство маронитское и духовенство римское, поселенное на Ливане, успели заблаговременно изобразить Бонапартово войско самыми отвратительными красками»²⁴. Так относились к французским пришельцам не только марониты. Современник нашествия православный бейрутский летописец Абдаллах Трад (ум. до 1824) писал о французах: «Их боялись во всех сирийских областях вплоть до Алеппо и страшились их власти, ибо все знали их как безбожных еретиков»²⁵. Больше всего, например, православные Иерусалима волновались, по свидетель-

²² *Карам Руфа'ил аль-Химси. Масадир тарихийя. Хавадис Любнан ва Сурийя мин сана 1745 иля сана 1800. Бейрут: Аль-матбаа аль-касуликийя ли-ль-аба' аль-йасу'ийин, 1969. С. 157.*

²³ *Аш-Шихаби аль-амир Хайдар Ахмад. Китаб тарих аль-амир Хайдар Ахмад аш-Шихаби. Каир, 1900. С. 887.*

²⁴ *Базили К.М. Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношениях. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2007. С. 102.*

²⁵ *Трад Михаил. Краткая история епископов, восходивших на высокую архиерейскую кафедру города Бейрута (пер. И.Г. Константинопольского) // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока. М.: Изд-во ПСТГУ. 2013. С. 181.*

ству архимандрита Неофита Кипрского, как бы «смилостивить агарян, рассерженных Наполеоном»²⁶.

Конечно, деление восприятия сакрального пространства на «актуальное» и «мемориальное» нельзя абсолютизировать, хотя доминанты восприятия очевидны. Актуальное восприятие постоянно обращалось к прошлому, питалось его энергетикой. И, напротив, мемориальное восприятие стремилось апеллировать к современности, тем самым актуализируясь в настоящем. В этом типе мышления религиозная жизнь была неразрывно переплетена с обычными светскими делами и повседневными заботами, а люди оказывались неразрывной частью духовного континуума, пронизывающего время и пространство.

Подобному «интегральному» восприятию сакрального пространства у ближневосточных мусульман и христиан, а также евреев рубеж XVIII–XIX вв. противопоставил «секулярное» мышление некоторых оказавшихся в Леванте представителей модернизирующейся европейской цивилизации. Под «секулярностью» в данном контексте я имею в виду не столько снижение роли религии в жизни и отделение религиозной сферы от светской, сколько индивидуализацию и «замыкание» отдельного человека или группы на самих себе, их обособление от предыдущего опыта, при котором тот оказывается второстепенным. Применительно же к историческому пространству и освященным религией святым местам ключевым фактором «секулярности» стала их десакрализация²⁷. Тем более что у детей европейского Просвещения рождались иные сакральные пространства, связанные с новыми политическими или гражданскими культами.

Как известно, из тактических соображений Бонапарт во время похода по Сирийскому побережью не стал ни сворачивать на штурм Иерусалима, ни отправлять для этой задачи часть своих войск. Это само по себе весьма показательно. Овладеть священным городом трех религий было бы весьма престижно, но абсолютно бесполезно с военной точки зрения и весьма рискованно в плане обострения взаимоотношений с мусульманской общиной.

²⁶ Неофит Кипрский. Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX века // Православный палестинский сборник. Вып. 55. Часть. 1. СПб., 1901. С. 28–30.

²⁷ Схожий феномен «секуляризации» религиозного пространства несло и ваххабитское движение, жидившееся на совершенно иных началах, нежели европейские идеи Просвещения, но равным образом разрушительное для оказавшихся под его властью святых мест и священных захоронений.



«Высаживание дерева Свободы». Худ. Ж.Б.Лезюёр. 1790 г.

На эту тему среди современников бытовал следующий исторический анекдот, в 1800 г. рассказанный настоятелем-кустомом²⁸ Святой земли британскому хирургу Френсису Спилсбери: «Когда генерал Дюма²⁹ с отрядом французской армии оказался в нескольких лигах от Иерусалима, он отправил [гонца к Бонапарту], прося разрешения его атаковать. Бонапарт ответил, что когда возьмет Акру, то явится лично и посадит дерево свободы на том самом месте, где страдал Христос; и что первый французский солдат, который погибнет при взятии Иерусалима, будет похоронен в Храме Гроба Господня»³⁰.

Это высказывание очень характерно, хотя и не очевидно, было ли оно произнесено Наполеоном на самом деле, либо стало уткой, которую братья-францисканцы пустили по Европе. Для современников подобное заявление несло недвусмысленную угрозу. Дерево Свободы с 1792 г. яв-

²⁸ Кустодия Святой земли (лат. Custodia Terræ Sanctæ) — подразделение ордена францисканцев, уполномоченного папой хранить святыни Римско-католической церкви в Палестине; в конце XVIII в. являлась не просто хранителем католических святынь Иерусалима, но, по сути, представителем Западного мира в Палестине. Начиная с 40-х гг. XVIII в. приоритет в покровительстве католическому присутствию на Святой земле принадлежал Франции, однако руководство Кустодии сохраняло интернациональный характер. «Хранителем» (кустомом) традиционно назначался итальянец, его заместителем-«викарием» — француз, поверенным-«прокурором» — испанец.

²⁹ Имелся в виду французский генерал Франсуа-Этьен Дамà (1764–1828). Спилсбери перепутал его с другим французским генералом Александром-Тома Дюма (1762–1806), отцом знаменитого писателя Александра Дюма. А.-Т. Дюма покинул Египет 7 марта 1799 г.

³⁰ Spilsbury F.B. Picturesque Scenery in the Holy Land and Syria Delineated During the Campaigns of 1799 and 1800. London: G.S. Tregear, 1823. P. 69.

лялось одним из важнейших революционных символов, выполнявшим алтарные функции. За его уничтожение или осквернение людей десятками отправляли на гильотину, известны случаи, когда за искалеченное дерево сравнивались с землей целые деревни. Идя победным маршем по Европе, революционеры высаживали Деревья Свободы в «освобожденных» французами городах; так делал и сам Бонапарт во время итальянского похода. Таким образом, на Голгофе мог бы появиться новый революционный алтарь, затмивший прежнее место распятия Христа.

Планы Наполеона относительно будущего Иерусалима и святых мест Палестины были неопределенны. Это в значительной мере вытекало из религиозных воззрений самого генерал-аншефа. Через год после возвращения из Египта во Францию, 16 августа 1800 г. на заседании Государственного совета Бонапарт, уже Первый консул Республики, заявил: «Моя политика в том, чтобы управлять людьми так, как желает большая их часть. В этом, я думаю, способ признавать суверенитет народа. Именно сделавшись католиком, я закончил войну в Вандее, сделавшись мусульманином, я утвердился в Египте, сделавшись ултрамонтаном, я завоевал умы в Италии. Если бы я управлял еврейским народом, я восстановил бы Храм Соломона³¹»³². Отношение Наполеона к рели-

³¹ В Османской империи и в Европе во время Восточной экспедиции, действительно, ходили слухи о намерении Наполеона воссоздать в Палестине еврейское государство и восстановить Иерусалимский Храм Соломона. Сам Бонапарт упоминал впоследствии, что сирийских евреев «волновали смутные надежды; среди них ходил слух, что Наполеон после взятия Акры отправится в Иерусалим и что он хочет восстановить Храм Соломона. Эта идея льстила им» (*Наполеон Бонапарт. Кампании в Египте и Сирии (1798–1799 гг.)* // О военном искусстве. Избранные произведения. Речи. М.: Эксмо, 2003. С. 605). Подобная информация была зафиксирована в дипломатической переписке и растиражирована ежедневной французской правительственной газетой «Монитор» («Le Moniteur») от 17 апреля 1799 г. Бойкое перо журналиста «Монитора» даже сообщило о прокламации, в которой генерал-аншеф приглашал «всех евреев Азии и Африки собраться под его знаменами, для того чтобы восстановить древний Иерусалим». На этом журналистская фантазия не утасла. Борзописец сообщал, что большое число евреев уже вооружилось и их «батальоны» угрожают Алеппо. А в разгар гонений нацистов на евреев, в 1940 г. в Австрии был даже найден текст этой прокламации, правда в переводе на немецкий. Подлинные документы того времени не обнаруживают у Наполеона каких-либо подобных планов, что, как мы видим, не помешало ему в 1800 г. на заседании Государственного совета выступить в жанре альтернативной истории (подробнее см.: *Солодухина Т.Г. Планы Наполеона Бонапарта в отношении иудеев на Ближнем Востоке: миф или реальность?* // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 2013. №1. С. 23–35).

³² *Roederer P.L. Bonaparte me disait... Conversations notées par le comte P. L. Roederer. Paris: Horizons de France, 1942. P. 30–31.* Цит. по: *Кротов А.А. Наполеон Бонапарт и религия* // Вестник ПСТГУ (Православного Свято-Тихоновского государственного университета). Серия I. Богословия. Философия. Религиоведение. 2020. Вып. 92. С. 65–66.

гии, несомненно, нельзя сводить к политическим манипуляциям, способу достижения земных интересов. Пройдя через этапы слепой религиозной веры в детстве, юношеских увлечений идеями Вольтера и Руссо, просветительского деизма периода гарнизонной службы, в зрелые годы Бонапарт пришел, как отмечает отечественный исследователь А.А. Кротов, «к последующему признанию христианства в качестве индивидуально-психологической и социальной опоры человеческой жизни»³³. Но это было уже после обретения Наполеоном императорской власти. В годы же подготовки и реализации Восточного похода амбициозный генерал Бонапарт искал способы поставить себе на службу различные религиозные институты, в том числе и связанные со святыми местами Ближнего Востока.

Находясь вблизи Иерусалима, генерал-аншеф чутко прислушивался к настроениям своих солдат. В своих мемуарах он вспоминал: «Для всех был праздником поход на Иерусалим; этот знаменитый Сион возбуждал воображение каждого и вызывал различные чувства... Вся армия была охвачена праздничным настроением в связи с предстоящим вступлением в этот столь знаменитый Иерусалим; несколько старых солдат, воспитанных в семинариях, распевали духовные гимны и “Плач Иеремии”, которые можно слышать на святой неделе в церквах Европы»³⁴. Возможно, в решении Наполеона не входить в Святой город свою роль сыграли не только военные, но и политические соображения. Генерал не мог не беспокоиться, как отреагирует правительство Директории на столь явное пробуждение религиозности у солдат отвергнувшей христианство Республики.

Кроме того, как отмечал К.М. Базили, Наполеон стремился «омыть» от всякого пятна крестовых воспоминаний и убедить мусульман в том, что он не имел враждебных видов на их религию»³⁵. 9 марта 1799 г. Бонапарт направил послание «шейхам, улама³⁶ и коменданту Иерусалима». В письме генерал-аншеф призывал горожан покориться французской армии, называл себя «другом мусульман» и ни словом не упоминал религиозные ожидания ни своих солдат, ни местного христианского населения³⁷. Впрочем, это не помешало Наполеону в пись-

³³ Кротов А.А. Наполеон Бонапарт и религия. С. 72.

³⁴ Наполеон Бонапарт. Кампании в Египте и Сирии. С. 588, 591.

³⁵ Базили К.М. Сирия и Палестина под турецким правительством. С. 98.

³⁶ Улама — мусульманские богословы и судьи, хранители исламской традиции, блюстители шариата.

³⁷ *Napoléon. Correspondance de Napoléon Ier*. T. 5. Paris: Henri Plon, J. Dumain, 1860. P. 458.

ме маронитскому патриарху Йусуфу VII Тийану (1796–1809) назвать себя истинным католиком³⁸.

Для армии же окрестные места были ожившими картинами из Священного Писания. «Армия находилась в Святой земле, — продолжал вспоминать бывший император Франции, — все деревни были прославлены событиями Ветхого и Нового Завета. Солдаты с интересом побывали на месте, где Олоферну отрубили голову, особенно восхищались чудом на свадьбе в Кане, так как у них не было вина. Иордан представляли себе в виде широкой и быстрой реки, почти такой же, как Рейн и Рона, и очень удивились, увидя только ручеек, поменьше Эн или Уазы у Компъена. Вступив в Назаретский монастырь, армия почувствовала себя, словно в европейской церкви; ...монахи-францисканцы ...показали грот Благовещения, где Богоматери явился ангел Гавриил»³⁹. И это благостное описание завершает следующая прагматичная констатация: «Монастырь очень красив, в нем много помещений и кроватей; там разместили раненых; монахи ходили за ними. В погребах нашлось очень хорошее вино»⁴⁰.

Одно европейское военное подразделение в то время все-таки вступило в Иерусалим, это был отряд британцев во главе с коммодором Сиднеем Смитом (1764–1840). Данное событие весьма встревожило российского агента при ставке садразама Энрико Франкини, но в воспоминаниях самого коммодора занимает лишь небольшой пассаж⁴¹. Разрешение на визит Смит получил лично у садразама. В ходе кампании османы старались всецело угождать британским союзникам. «Я всячески выделяю его и оказываю ему почет, — рассказывал садразам о коммодоре Смите, — против обычаев моей империи во время встреч он сидит не на табурете вдали от меня, как должно, когда великие визири принимают представителей христианских дворов, а я приглашаю его на свою софу. Я усаживаю его по правую руку от себя, оказываю ему особое внимание, осыпаю подарками»⁴². Йусуф-паша выделил коммодору значительную охрану, которая должна была ограждать англичан от воз-

³⁸ *Harik Ilya F. Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon, 1711–1845.* Princeton: Princeton Legacy Library, 2017. P. 203.

³⁹ *Наполеон Бонапарт. Кампании в Египте и Сирии.* С. 621.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ *Smith Sidney. Memoirs of Admiral Sir Sidney Smith. Vol. I.* London: Richard Bentley, 1839. P. 301.

⁴² АВПРИ. Ф. 89. Оп. 8. Д. 912. Л. 37 об. Запись о встрече Франкини с великим визирем 9/20 января 1800 г.

можных эксцессов, и в ноябре 1799 г. британский отряд торжественно вступил в город.

На закате жизни сэр Сидней Смит придавал своему посещению Иерусалима не столь большое значение, как военным подвигам. Описанию экспедиции к святым местам посвящено около двух страниц текста, причем большую часть занимает пересказ вышеупомянутого исторического анекдота про Наполеона и Дерево Свободы на Голгофе. О чувствах, которые охватили его при визите в Святой Град, коммодор не написал ни слова. Впрочем, в этом рассказе престарелый адмирал кратко, но не скромно упомянул, что он был «первым христианином, которому было позволено войти в Иерусалим при оружии и более того, в обычном наряде франка [европейца. — Т.К.]. ...подобная привилегия была дарована его спутникам, а также всем, кто благодаря его влиянию посещал его [Иерусалим. — Т.К.]»⁴³. Показательно, что въезд коммодора в Иерусалим был особо отмечен британским королевским двором. В начале 1803 г. фамильные регалии Сиднея Смита были изменены указом короля Георга III (1760–1820 гг.), в частности на герб был добавлен лев, держащий в пасти пальмовую ветвь с надписью «Иерусалим, 1799»⁴⁴.

Святые места Палестины не вызывали религиозного трепета не только у французского и британского военачальников, но и у сопровождавшего османскую армию российского дипломатического представителя Энрико Франкини. В его дневниках и донесениях ничего не свидетельствует о том, что христианин оказался в непосредственной близости от мест, связанных с жизнью Иисуса. При этом Франкини оказал энергичную поддержку православному монашеству Иерусалима, о чем с большой теплотой и признательностью упоминали члены греческой монашеской колонии в Иерусалиме: вышеупомянутые Максим Симский и Неофит Кипрский, а также драгоман Иерусалимской патриархии и патриарший наместник Прокопий Назианзин (1776–1822). Максим Симский упоминает о миссии Франкини «защищать греческий монастырь»⁴⁵, Прокопий Назианзин называет его «помощником» православной общины⁴⁶, а Неофит Кипрский — «помощником и заступником»

⁴³ *Smith Sidney*. Memoirs of Admiral Sir Sidney Smith. P. 301.

⁴⁴ *Ibid*. P. 300.

⁴⁵ *Максим Симский*. Продолжение истории патриархов. С. 92.

⁴⁶ *Прокопий Назианзин Арабоглу*. Попираемый Иерусалим. Материалы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX века // Православный палестинский сборник. Вып. 55. Часть 2. СПб., 1904. С. 183.

и «выдающимся человеком»⁴⁷. Хвалили же они его за то, что Франкини вместе с драгоманом Георгием Караджа (кстати, российским платным агентом) убедили садразам отозвать свое разрешение армянам беспрепятственно вести службу в общих местах поклонения в Иерусалиме, Вифлееме и Гефсимании⁴⁸. Одновременно Франкини установил тесные отношения с кустодией Святой земли и, возможно, вынашивал планы об установлении над ней российского протектората⁴⁹.

После окончания военных действий на Ближнем Востоке и распада Второй антифранцузской коалиции на несколько десятилетий угасла и идея борьбы за обладание святыми местами Палестины. Вторая половина XIX в. и начало XX в. принесли с собой не только появление так называемого «Восточного вопроса», но и частичную десакрализацию большей части исламского пространства (включая концепцию Каира, Багдада и Дамаска как «врат Двух святынь») и в целом распространение современного секулярного мышления. На этом фоне в XX в. и в начале XXI в. произошел новый виток актуализации религиозного интегрального восприятия сакральных пространств в исламе и иудаизме.



⁴⁷ *Неофит Кипрский*. Рассказ Неофита Кипрского о находящихся в Иерусалиме христианских вероисповеданиях. С. 32.

⁴⁸ *Прокотий Назианзин Арабглу*. Попираемый Иерусалим. С. 182.

⁴⁹ *Кобищанов Т.Ю.* Война Энрико Франкини: российский агент в османском походе на Египет (1799–1800) // Исторический вестник. Т. 46. М., 2023. С. 86–115.



REFERENCES

1. *Brown P.* The Cult of Saints: its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago: University Chicago Press, 1981.
2. *Goldziher I.* The Cult of Saints in Islam // *Moslem World*. 1911. № 1 (1) P. 302–312.
3. *Kobishchanov T.Y.* Vojna Enriko Frankini: rossijskij agent v osmanskome pohode na Egipet (1799–1800) [Enrico Francini's War: a Russian agent in the Ottoman campaign against Egypt (1799–1800)] // *Istoricheskij Vestnik* [Historical Reporter]. M., 2023. T. 46. P. 86–115 (in Rus.).
4. *Krotov A.A.* Napoleon Bonapart i religiya [Napoleon Bonaparte and Religion] // *Vestnik PSTGU (Pravoslavnogo Svyato-Tihonovskogo gosudarstvennogo universiteta)*. Seriya I. Bogosloviya. Filosofiya. Religiovedenie [Bulletin of the St. Tikhon's Orthodox State University. Series I. Theology. Philosophy. Religious studies]. 2020. Iss. 92. P. 59–75 (in Rus.).
5. *Meri J.W.* Re-appropriating Sacred Space: Medieval Jews and Muslims Seeking Elijah and al-Khadir // *Medieval Encounters*. 1999. №5. P. 237–264.
6. *Solodubina T.G.* Plany Napoleona Bonaparta v otnoshenii iudeev na Blizhnem Vostoke: mif ili real'nost'? [Napoleon Bonaparte's plans for Jews in the Middle East: myth or reality?] // *Vestnik Moskovskogo universiteta* [Bulletin of the Moscow University]. Ser. 13. Vostokovedenie. 2013. №1. P. 23–35 (in Rus.).
7. *Vrijhof P.H., Waardenburg J.* Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies. The Hague: Mouton, 1979.
8. *Waardenburg J.* 'Official and Popular Religion in Islam // *Social Compass* 1978. № 25. P. 315–341.

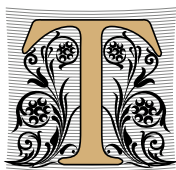


Ключевые слова:

сакральные пространства, религиозное восприятие, святые места Палестины, борьба за святые места, Восточная экспедиция Наполеона Бонапарта

Taras Y. Kobishchanov

SACRED SPACES AND THE EASTERN EXPEDITION OF NAPOLEON BONAPARTE



The article is devoted to the clash of different types of perception of sacred spaces in the Middle East during the era of Napoleon Bonaparte's campaign in Egypt and Syria. The integral «actual» perception of the holy places is opposed by the «memorial» perception, and both were opposed by the «secular» thinking of representatives of European civilization who arrived in Palestine. The source of the analysis was the thoughts and feelings of those who were at the turn of the 18th–19th centuries in the Middle East: Muslims and Christians, Ottoman subjects and Europeans who left notes, chronicles and memoirs in Arabic, Ottoman, Greek, French, English and Italian.

Key Words: Sacred Spaces, Religious Perception, Holy Places of Palestine, the Struggle for Holy Places, the Eastern Expedition of Napoleon Bonaparte.

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



Кобищанов Тарас Юрьевич



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