



Оригинальная статья / Original paper



Е.М. Копоть

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

Аннотация

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

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

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

Ключевые слова:

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

Для цитирования:

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



Evgeny M. Kopot'

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

Abstract

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

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

Keywords:

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

For citation:

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

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

Альберт Хаурани



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

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

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

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

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

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

⁴ Там же. С. 164.

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

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

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

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

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

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

⁸ Там же.

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

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

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

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

Рекрутская повинность и налоговые вопросы в Латакийской епархии

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ Там же. Л. 50 об.

¹⁸ Там же. Л. 50 об.—51.

¹⁹ Там же. Л. 51.

²⁰ Там же. Л. 52.

²¹ Там же. Л. 50.

²² Там же. Л. 53.

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

²⁴ Там же. Л. 53—53 об.

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

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

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

²⁶ Там же.

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

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

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

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

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

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

³⁰ Там же. Л. 76–76 об.

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

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

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

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

³⁵ Там же.

Содержание приходского духовенства

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

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

³⁶ Там же.

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

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

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

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

Корни этого явления лежали в механизме поставления приходского духовенства в епархиях Антиохийской церкви. Порфирий (Успенский), чрезвычайно внимательно фиксировавший в середине 1840-х гг. все детали жизни патриархата, писал: «Каждая деревня в Аркадийской епархии имеет дидаскала... Это необходимо; ибо из поселян избирают священника... В случае спорном и проявления партий, аркадийский митрополит не случается ни той, ни другой, никакой, и поставляет в священники своего»⁴². Избранный подобным образом священник, как мы уже наблюдали, получал свое весьма скудное содержание от паствы. Зачастую духовные дети, ориентируясь на практики униатов и протестантов, и вовсе стремились избежать лишних трат. Тому же Порфирию Антиохийский патриарх Мефодий жаловался в 1843 г., что «здешние христиане очень мало дают фило́тцо⁴³ ему и митрополитам; причиною тому — униаты, не берущие ни с кого денег»⁴⁴. Если же при сложившихся обстоятельствах священник решал перейти в унию, то вслед за ним переходило и все селение либо та часть жителей, которая поддерживала конкретного священнослужителя.

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

⁴⁰ Крымский А.Е. Письма.... С. 160.

⁴¹ Там же.

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

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

⁴⁴ Там же. С. 261.

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

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

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

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

«Каков поп — таков приход»

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

⁴⁶ Там же.

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

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

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

⁵⁰ Там же. Л. 162.

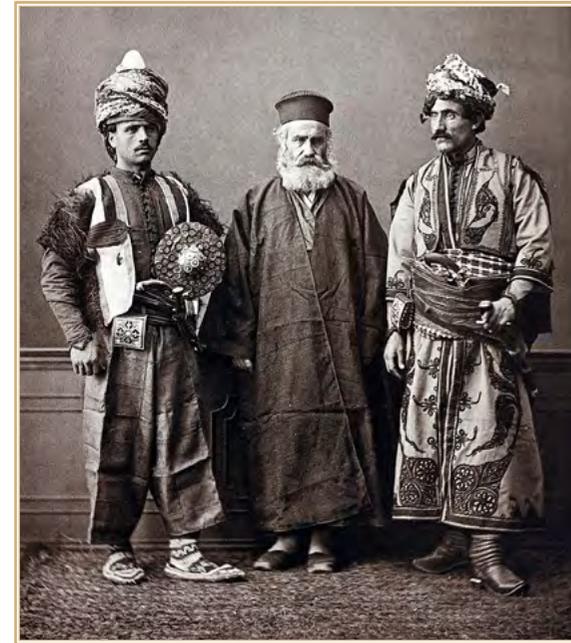
блюдется, но зато уже и отпадения могут быть общее и целым народом...»⁵¹ История последующих десятилетий подтвердила правоту его наблюдений. При этом переходы как из православия в унию, так и наоборот обнаруживали свою типологическую схожесть. Одним из примеров может служить селение Маара, находившееся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

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

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

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

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



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

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

Вопросы вакуфных имуществ

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

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

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

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

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

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

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же. Л. 14.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же.

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

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

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

⁶² Там же. Л. 71 об.

⁶³ Там же.

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

⁶⁵ Там же. С. 233–234.

⁶⁶ Там же. С. 234.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Недооцененный женский фактор

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

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

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

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же.

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



Христианка из Захле, дружка и христианка из Згорты.

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

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

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

⁸⁰ Там же. Д. 1345. Л. 72.

⁸¹ Там же.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Технологии вовлечения

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

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

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

⁹⁰ До 1908 г.



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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹⁴ Там же. Л. 121 об.

⁹⁵ Там же. Л. 121.

⁹⁶ Располагается южнее Вади Кадиша на Ливане.

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

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

⁹⁸ Там же.

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

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

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

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Там же.

¹⁰⁵ Там же.

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

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

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

¹⁰⁶ Там же. Л. 20.

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

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

¹⁰⁹ Там же. Л. 30.

¹¹⁰ Там же. Л. 30 об.



Ябруда.

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

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

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

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

¹¹² Там же.

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

Сбежать от тюрьмы... в унию

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

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

¹¹³ Крымский А.Е. Письма... С. 176.

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

¹¹⁵ Там же.

¹¹⁶ Там же. Л. 41 об.

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

Уния как реакция на административный произвол

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

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

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

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

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

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

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

¹¹⁹ Там же. Л. 18 об.

¹²⁰ Там же.

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

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

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

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

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

¹²² Там же.

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

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

¹²⁵ Там же.

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

Союз на фоне общей угрозы

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

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

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

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

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

¹²⁹ Там же. Л. 22.

¹³⁰ Там же.

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

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

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

Общий менталитет: корыстные мотивы

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

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

¹³¹ Крымский А.Е. Письма... С. 124.

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

¹³³ Там же. Л. 27 об.

¹³⁴ Там же.

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

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

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

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

¹³⁵ Там же. Д. 1354. Л. 112.

¹³⁶ Крымский А.Е. Письма... С. 212.

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

¹³⁸ Там же. Л. 111 об.

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

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

¹³⁹ Там же. Д. 1345. Л. 46.

¹⁴⁰ Там же. Л. 46 об.

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

¹⁴² Крымский А.Е. Письма... С. 180.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴⁷ Там же. Л. 493–493 об.

¹⁴⁸ Там же. Л. 805 об.

¹⁴⁹ Там же. Л. 804 об.

¹⁵⁰ Там же.

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

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

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

¹⁵² Крымский А.Е. Письма... С. 174.

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

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

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

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

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

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

¹⁵⁶ Там же. Л. 117 об.

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

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

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

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

¹⁵⁸ Там же.

¹⁵⁹ Там же.

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

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

¹⁶² Там же. Л. 107 об.

¹⁶³ Там же.

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

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

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

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

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

¹⁶⁷ Там же.

¹⁶⁸ Там же. Л. 108.

¹⁶⁹ Там же.

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

Новая эпоха в Леванте: истоки относительной депривации

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

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

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

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

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

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

¹⁷⁴ Гарр Т.Р. Почему люди бунтуют. СПб., 2005. С. 51.

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

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

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

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

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

¹⁷⁷ Гарр Т.Р. Почему люди... С. 145.

¹⁷⁸ Там же.

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

¹⁸⁰ Гарр Т.Р. Почему люди... С. 155.

¹⁸¹ Там же.

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

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

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

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

¹⁸⁴ *Крымский А.Е. Письма...* С. 175.

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

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

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

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

¹⁸⁶ Там же. Л. 65–66.

¹⁸⁷ Там же. Л. 44.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹⁷ Там же. Л. 158.

¹⁹⁸ Там же. Л. 118.

¹⁹⁹ Там же. Л. 167.

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

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

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

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.



Список литературы / References

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

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

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

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



 Копоть Евгений Михайлович
 
 Evgeny M. Kopot'

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

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

Поступила в редакцию /
 Received
 04.09.2025

Поступила после
 рецензирования /
 Revised
 21.10.2025

Принята к публикации /
 Accepted
 13.11.2025