

ИСТОРИЧЕСКІЙ
ВѢСТНИКЪ

МИРЫ
ХРИСТИАНСКОГО
ВОСТОКА

ТОМ ПЯТЬДЕСЯТ ТРЕТИЙ
2025

Журнал издается при попечении
Российского исторического общества.



ИСТОРИЧЕСКІЙ
ВѢСТНИКЪ

МИРЫ
ХРИСТИАНСКОГО ВОСТОКА



ТОМ ПЯТЬДЕСЯТ
ТРЕТИЙ



Под общей редакцией Е.М. Копотя

Посвящается
Константину Александровичу Панченко (1968–2024)

Компьютерный набор редакции.

Дизайн и верстка Ю.В. Филимонова.

Подписано в печать 29.08.2025 г. Формат 84×108 1/16. Заказ № 53062. Тираж 150 экз.

Свободная цена.

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

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

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

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

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

© АНО «Руниверс», 2025

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов.

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

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

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

Журнал издается при поддержке ООО «НИКОХИМ».

ИСТОРИЧЕСКИЙ ВЕСТНИК

Редакция

- А.Э. Титков**
главный редактор, кандидат исторических наук
- Д.Р. Жантiev**
зам. главного редактора, кандидат исторических наук
- И.Я. Керемецкий**
зам. главного редактора, художественный редактор
- С.Г. Яковенко**
выпускающий редактор, кандидат исторических наук
- Т. Лефко**
редактор английской версии
- Е.А. Радзиевская**
ученый секретарь
- Т.И. Маляренко**
корректор

Редакционный совет

- Е.И. Пивовар**
председатель редакционного совета, доктор исторических наук, научный руководитель РГУ, профессор, академик РАН, заместитель председателя ВАК
- М.В. Баранов**
кандидат философских наук, президент АНО «Руниверс»
- С.П. Брюн**
генеральный директор ФГБУК «Новгородский государственный объединенный музей-заповедник»
- Р.Г. Гагкуев**
доктор исторических наук, председатель правления Российского исторического общества, исполнительный директор фонда «История Отечества»

THE HISTORICAL REPORTER

Editorial Administrative Committee

- Alexey E. Titkov**
Editor-in-Chief, Ph.D. in History
- Dmitriy R. Zhantiev**
Deputy Editor-in-Chief, C.Sc. (History)
- Igor Ya. Keremetskiy**
Deputy Editor-in-Chief, Art Editor
- Sergey G. Yakovenko**
Production Editor, C.Sc. (History)
- Todd Lefko**
Editor of the English Version
- Elizaveta A. Radzievskaya**
Academic Secretary
- Tatyana I. Malyarenko**
Proofreader

Editorial Board

- Efim I. Pivovar**
Chairman of the Editorial Board of the Historical Reporter, D. Sc. (History), Scientific Director of Russian State University for the Humanities, Professor, Academician of Russian Academy of Sciences, Vice-Chairman of the State Commission for Academic Degrees and Titles
- Mikhail V. Baranov**
C.Sc. (Philosophy), President of ANO «Runivers»
- Sergei P. Brun**
General Director of Novgorod State Museums

- В.Э. Голдман**
Ph.D., профессор кафедры истории исторического факультета Университета Карнеги-Меллона
- А.А. Горекий**
доктор исторических наук, профессор, заместитель директора Института российской истории РАН
- С.В. Девятов**
доктор исторических наук, профессор, советник директора ФСО России, заведующий кафедрой истории России XX–XXI вв. исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
- Д.Р. Жантиев**
кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова
- С.М. Исахов**
доктор исторических наук, заместитель председателя Секции «История социальных реформ, движений и революций» Научного совета РАН по фундаментальным вопросам российской и зарубежной истории
- Г. Кантор**
доктор философии Оксфордского университета, Сент-Джонс колледж
- С.А. Кириллина**
доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова
- Т.Ю. Кобищанов**
кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова
- Е.М. Копоть**
старший преподаватель Института истории и политики МПГУ, ФГБОУ ВО Московский педагогический государственный университет
- И.В. Курукин**
доктор исторических наук, профессор кафедры истории России Средневековья и Нового времени факультета архивного дела Историко-архивного института РГГУ и Учебно-научного института русской истории РГГУ

-
- Ruslan G. Gagkuev**
D.Sc. (History), Chairman of the Russian Historical Society Board, Executive Director of the Russian History Foundation
- Wendy Z. Goldman**
Ph.D., Paul Mellon Distinguished Professor of History at Carnegie Mellon University, History Department
- Anton A. Gorskiy**
D.Sc. (History), Professor, Deputy Director of Russian Academy of Sciences, Institute of Russian History
- Sergey V. Deviatov**
D.Sc. (History), Adviser to the Director of Federal Protective Service of Russia, Head of Russian History in 20–21 cc. Department at Moscow State University, Historical Faculty
- Dmitriy R. Zhantiev**
C.Sc. (History), Associate Professor of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University
- Salavat M. Iskhakov**
D.Sc. (History), Vice-Chairman of the Section «History of Social Reforms, Movements and Revolutions» of the Scientific Council of the Russian Academy Sciences on the Fundamental Issues of Russian and Foreign History
- Georgy Kantor**
D.Phil. (Ancient History), St. John's College, University of Oxford
- Svetlana A. Kirillina**
D.Sc. (History), Professor, Head of the Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University
- Taras Y. Kobishchanov**
C.Sc. (History), Associate Professor at the Department of Middle and Near East History, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University
- Evgeny M. Kopot'**
Senior Lecturer, Institute of History and Politics, Moscow Pedagogical State University (MPGU)
- Igor V. Kurukin**
D.Sc. (History), Professor at the Russian State University for the Humanities Institute for History and Archives, Medieval and Modern History Department

- Г.Н. Ланской**
доктор исторических наук, профессор кафедры зарубежного регионоведения и внешней политики факультета международных отношений, политологии и зарубежного регионоведения РГГУ
- Г.Д. Ленхофф**
Ph.D., профессор кафедры истории исторического факультета Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе
- А.В. Марей**
кандидат юридических наук, ведущий научный сотрудник Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ
- Ф. Мартинес Мартинес**
профессор истории права, Мадридский университет Комплутенсе
- С.В. Орлов**
кандидат экономических наук, доцент, заведующий кафедрой истории общественных движений и политических партий МГУ имени М.В. Ломоносова
- Д. Панатери**
Ph.D., доцент истории права Университета Буэнос-Айреса
- Д.И. Петин**
кандидат исторических наук, доцент кафедры истории, философии и социальных коммуникаций Омского государственного технического университета
- А.Л. Сафронова**
доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой истории Южной Азии, Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова
- А.Э. Титков**
кандидат исторических наук, главный редактор журнала «Исторический вестник»
- Ар.А. Улунян**
доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института всеобщей истории РАН
- И.А. Хормач**
доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института российской истории РАН
- В.В. Хутарев-Гарнишевский**
кандидат исторических наук, доцент кафедры культурологии Московского государственного института культуры
- П.В. Шлыков**
кандидат исторических наук, доцент кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока, Института стран Азии и Африки, МГУ имени М.В. Ломоносова

-
- Grigoriy N. Lanskoj**
D.Sc.(History), professor of the department of Foreign Regional Studies at the faculty of International Relations, Politology and Foreign Regional Studies of Russian State University for the Humanities
- Gail D. Lenhoff**
Ph.D., Professor at University of California Los Angeles, History Department
- Alexander V. Marey**
Ph.D. in Theory and History of Law and the State (L.D.), Senior Research Scientist of Higher School of Economics, Center of Fundamental Sociology
- Faustino Martínez Martínez**
Associate Professor of Complutense University of Madrid, History of Law and Institutions Department
- Stepan V. Orlov**
C.Sc. (Economics), Associate Professor, Head of the Department of the History of Social Movements and Political Parties at Lomonosov Moscow State University, Historical Faculty
- Daniel Panateri**
D.Sc. (History), Lecturer at the University of Buenos Aires, History of Law
- Dmitry I. Petin**
C.Sc.(History), Associate Professor at the Department of History, Philosophy and Social Communications, Omsk State Technical University
- Alexandra L. Safronova**
D.Sc. (History), Professor, Head of the Department of South Asian History at the Institute of Asian and African Studies Lomonosov Moscow State University
- Alexey E. Titkov**
C.Sc. (History), Editor-in-Chief of the Historical Reporter
- Arutyun A. Ulunyan**
D.Sc. (History), Chief Researcher at Russian Academy of Science, Word History Institute
- Irina A. Hormach**
D.Sc. (History), Senior Research Scientist of Russian Academy of Sciences, Institute of Russian History
- Vladimir V. Hutarev-Garnishevsky**
C.Sc. (History), Associate Professor at the Moscow State Institute of Culture
- Pavel V. Shlykov**
Ph.D. (History), Associate Professor, Institute of Asian and African Studies Lomonosov Moscow State University



От редакции

Предлагаемый вниманию читателей тематический выпуск журнала «Исторический вестник» посвящен памяти выдающегося русского ученого-востоковеда, представителя научной школы Института стран Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова, профессора Константина Александровича Панченко (1968–2024).

Выпуск «Миры Христианского Востока» открывается публикацией незавершенной статьи профессора К.А. Панченко, над которой он работал в последние дни своей жизни. Она является развитием положений доклада, прозвучавшего 2 апреля 2024 г. в Институте стран Азии и Африки МГУ на круглом столе «VII век — “осевое время” Ближнего Востока: Концепция зарождения исламской цивилизации в монографии П. Кроун и М. Кука “Агарянство” — за и против» (в рамках конференции «Ломоносовские чтения», подсекция «Христианский Восток»). Выбор тематики представляется довольно неожиданным с точки зрения традиционных вопросов, к которым обращался профессор К.А. Панченко на протяжении всей научной карьеры. Материал посвящен обзору современной западной историографии (с 1970-х гг.) по вопросу зарождения и генезиса ислама в VII в. Свой научный интерес к теме как исследователь ближневосточного христианства Константин Александрович обосновывает тем, что «ислам предопределил всю дальнейшую историческую судьбу Христианского Востока, а христианские и другие народы Ближнего Востока внесли свой вклад, чуть ли не определяющий, в сложение арабо-мусульманской цивилизации»¹.

В результате проведенного исследования перед читателем предстает новая научная парадигма западной ревизионистской школы происхождения ислама. Ранний ислам представлен надконфессиональным авраамическим движением «верующих», в состав которого входили, наряду с последователями Мухаммада, также многочисленные иудеи и христиане. Это движение имело ярко выраженную эсхатологическую направленность,

¹ См. наст. изд. С. 41.



чем объясняется его нацеленность на завоевание Иерусалима. Иными словами, ранний ислам был палестиноцентричен. Только в период правления Омейядского халифа Абд аль-Малика (685–705) мусульмане обособились в отдельную религиозную общину и был дан толчок к формированию сугубо арабийского ислама, с центром не в Палестине, а в Хиджазе — того самого ислама, который хорошо известен нам по позднейшей мусульманской историографии.

Статья П.В. Кузенкова «Эсхатологический фон исламских завоеваний и утверждение эр в христианстве и иудаизме» посвящена «осевому времени» Ближнего Востока и находится в рамках контекста, задаваемого статьей К.А. Панченко. С самого начала христианство ожидало скорого наступления Царства Божьего, что создавало напряженную атмосферу и придавало истории линейный по направлению к эсхатону характер. К VI в. эсхатологическое напряжение достигло своего пика. Это было связано с падением Западной Римской империи и переходом мира в 7-е («субботнее») тысячелетие (6000–7000 гг. от Адама) по хронологии Септуагинты на рубеже V–VI вв. В качестве «ответа» в VII в., во время правления императора Ираклия, была разработана византийская («ромейская») эра (с началом в 5509 г. до н.э.), которая активно вошла в обиход. Эта эра позволяла утверждать, что сакраментальный рубеж 6000 г. был благополучно пройден и человечество вступило в «субботное» 7-е тысячелетие. Данное летосчисление стало частью идеологии Восточной Римской империи, что подчеркивало роль Византии как единственного истинного христианского царства. Однако в своих притязаниях на всемирное духовно-политическое лидерство ромеи почти сразу же столкнулись с зарождавшимся в той же эсхатологической атмосфере исламом.

Развитием тематики сакральной географии в христианских культурах Ближнего Востока, которая была представлена в 48-м выпуске настоящего журнала, выступают работы С.П. Брюна и И.Н. Попова. Общее понятие «сакральной географии», вбирающее в себя обширный спектр сюжетов, таких как объекты поклонения,

календарный цикл праздников, паломничество и сопутствующие ритуалы в религиозных традициях разных народов и цивилизаций, конкретизируется на примере сакральной топографии Антиохийского православного патриархата в X–XIV вв. в статье С.П. Брюна. Система мест поклонения, почитания тех или иных святых в значительной степени позволяет реконструировать состояние той или иной культуры или религии. Судьба локальных сакральных пространств может говорить о жизненном пути той или иной религиозной общины. В данном случае речь идет об Антиохийском патриархате в период между так называемой ромейской реконкистой (возвращением территорий Киликии, северной и северо-западной Сирии, западной Месопотамии в состав Византии) и чередой разорений, учиненных Зенгидами, монголами и, в наибольшей мере, египетскими мамлюками в XII–XIV столетиях. Через своеобразную «топографическую съемку» С.П. Брюн проводит систематизацию святынь, рассмотрение характера их бытования от местного до вселенского уровня. Автор рассматривает четыре этапа опустошения территории патриархата, которые привели некогда единое культурное пространство в комплекс разрозненных анклавов, утративших большую часть своих исторических памятников.

Генезис более раннего пласта символического пространства, локализованного в рамках города Иоппе на территории Палестины, вошел в материал И.Н. Попова. Исследователь рассматривает конкурирующие «иоппийские» истории Персея и Ионы в виде диалога, системы вызова-ответа, между языческой и иудейской общинами в эпоху эллинизма. Автор приходит к заключению, что общество конструирует свою историю через собственное прочтение существующих мифологических традиций с опорой на «музеефицированное» актуальное сакральное пространство.

Раздел, рассматривающий межкультурное взаимодействие, открывает работа Д.Е. Мишина. Данная статья посвящена становлению первенства кафедры Селевкии-Ктесифона в Сасанидской державе в III в. и ключевой роли в этом процессе епископа Папы бэр Аггай. Опираясь на критический анализ различных исторических источников, включая «Арбельскую хронику», «*Synodicon orientale*» и др., автор демонстрирует, что даже в ранней церковной истории религиозные решения принимались с учетом политической целесообразности. Исследователь блестяще показывает, как легенды и фальсификации использовались в качестве полити-

ческого инструмента. Таким образом, статья не просто рассказывает историю одного деятеля, а раскрывает сложную, многоуровневую картину, в которой переплетаются политика, религия и историческая память. Работа объясняет, что возвышение Селевкии-Ктесифона было неизбежным процессом, обусловленным необходимостью централизации власти для взаимодействия с сильной Сасанидской державой. Завершение статьи усиливает ее научную значимость, демонстрируя глубину и критичность авторского подхода.

Предметом работы М.И. Якушева является реконструкция малоизученной биографии французского путешественника и художника Гийома-Жозефа Грело. В качестве источниковой базы выступает «Новая реляция о путешествии в Константинополь» (1680) самого Г. Грело, а также дневники его современников, таких как Амбросио Бембо и Жан Фуа-Вайян.

В 1672 г. он смог тайно проникнуть в мечеть Святой Софии в Константинополе и сделать зарисовки ее интерьера. Публикация его книги стала первым иллюстрированным описанием Святой Софии, доступным для европейских читателей, что принесло ей огромную популярность. Рисунки и планы Г. Грело являются ценнейшим историческим источником, так как показывают состояние Святой Софии в XVII в., включая детали, которые позже были утрачены. Труд Г. Грело внес значительный вклад в культурный обмен между Востоком и Западом, представив европейской аудитории уникальные изображения одного из величайших храмов мира.

В статье М.М. Якушева рассматриваются путешествия русских паломников-писателей в Османскую империю с конца XVIII в. до начала XIX в. После мирных договоров 1774 и 1792 гг., позволивших российским подданным безопасно посещать Святую землю, поток паломников значительно увеличился. Несмотря на мирные договоры, дорога в Османскую империю и по ее территории оставалась долгой, изнурительной и опасной. Путешественники сталкивались с физическими нагрузками, многодневными переходами, сменой климата, недоеданием и адаптацией к непривычной пище. Многим приходилось ночевать в кофейных домах или под открытым небом. До учреждения консульских представительств паломники часто оказывались бесприютными и бесправными на чужой земле. Дневники и путевые записки, которые подвергаются анализу в работе М.М. Якушева, стали важным вкладом в паломническую лите-

ратуру, отражая духовный подвиг русских людей, преодолевавших огромные трудности на своем пути.

Раздел религиозных транзитов представлен работами А.В. Бочковской и Е.М. Копотя. Регион Панджаба дольше других частей Индостана оставался вне зоны влияния христианских проповедников. Введение в научный оборот новых источников, таких как ежегодные отчеты миссий, записки и мемуары Джона Лоури и Джона Ньютона, позволило А.В. Бочковской в своей статье пролить свет на ранее малоизученные аспекты миссионерской деятельности в Северо-Западной Индии в первой половине XIX в. Автор концентрируется на первой трети XIX в., когда христианство только начинало проникать в этот регион. Это позволяет понять, как миссионеры — в данном случае американские протестанты — выработывали методы и формы работы в «неизведанном» для них регионе на южном берегу реки Сатледж. Миссионеры осознавали важность образования как инструмента евангелизации, однако при этом столкнулись с тем, что на практике выпускники редко принимали крещение. Данное наблюдение автора представляется важным и для анализа миссионерской активности католических миссионерских усилий в регионе Ближнего Востока. Обилие школ не всегда автоматически вело к значимым успехам в обращении в протестантизм или католичество. Тем не менее надо отметить, что миссионерские школы сыграли важную роль в формировании позитивного отношения панджабской элиты к европейцам и христианству, а также в подготовке кадров для государственной службы.

В статье Е.М. Копотя анализируется история униатского движения в Антиохийской церкви во второй половине XIX в. Ключевым тезисом работы является утверждение, что униатство и переходы в протестантизм (англиканство) были прежде всего инструментами в борьбе за власть, финансовые ресурсы и социальный статус. Е.М. Копоть демонстрирует, что конфликты не имели в своей основе догматических или богословских разногласий, а были обусловлены светскими интересами. Этот подход подтверждается анализом типологически схожих процессов в мелькитской униатской общине, что позволяет сделать вывод об универсальности выявленного феномена для ближневосточного христианства. Автор показывает, как региональное соперничество между старыми (Дамаск) и новыми (Бейрут, Триполи) центрами, а также внутренняя борьба элит на епархиальном и общинном уровнях становились главными

источниками конфликтов. В условиях отсутствия светских политических форм самоорганизации религиозная сфера становилась пространством, где разрешались общественные противоречия. Применение концепции «большой длительности» Ф. Броделя позволяет рассматривать униатские движения не как изолированные события, а как часть долгосрочных социально-экономических и региональных процессов.

В работе критически пересматриваются традиционные объяснительные модели: убедительно девальвируется миф о «национальном» конфликте (греко-арабское противостояние) и внешнем вмешательстве как единственных или главных причинах расколов. Использование российской дипломатической переписки позволяет ввести в научный оборот новые данные, которые подтверждают и углубляют выводы как современных западных (Т. Филиппа), так и отечественных исследователей (К.А. Панченко).

Раздел данного выпуска, посвященный историческим источникам, представлен впервые вводимым в научный оборот документом по средневековой истории Александрийского патриархата — арабским окружным посланием (энцикликой) Александрийского православного (мелькитского) патриарха Афанасия III (патр. около 1275 г. — около 1315 г.). Перевод и комментарии, выполненные профессором Университета Дальхаузи (Галифакс, Канада) А.С. Трейгером, проливают свет на повседневную жизнь и литургическую практику египетских мелькитов, процесс византизации их богослужения и гонения на христиан в мамлюкскую эпоху.

Тематический выпуск журнала «Исторический вестник», предоставляя площадку для научного творчества исследователей обширного пространства Христианского Востока, является продолжением программы, которую закладывал К.А. Панченко, а со стороны авторов — благодарной попыткой воплощения замыслов выдающегося ученого, коллеги, наставника, друга.

А.Э. Титков

Главный редактор журнала «Исторический вестник»



Содержание

- Е.М. Копоть.** «Для нас не стоит вопрос, почему в России
нужно изучать народы Христианского Востока»:
на пути к осмыслению творческого наследия
К.А. Панченко (1968–2024) 16

«Осевое время» Ближнего Востока

- К.А. Панченко.** Разрушение консенсуса: трактовки рождения
исламской цивилизации в современной западной историографии
(подготовлено к публикации: Е.Ю. Ковальская,
священник А.С. Трейгер) 38
- П.В. Кузенков.** Эсхатологический фон исламских завоеваний
и утверждение эр в христианстве и иудаизме 96

Сакральная география Христианского Востока

- И.Н. Попов.** Очерки истории сакральной географии
древней Палестины: город Иоппе и предания о Персее,
Андромеде и Ионе 118
- С.П. Брюн.** Terra Adusta: сакральная топография православного
Антиохийского патриархата X–XIV вв. 146

Межкультурное взаимодействие

- Д.Е. Мишин.** Патриарх Папа бэр Эггай и становление
Селевкии-на-Тигре как центра христианства
в Сасанидской державе (III — начало IV в.) 196
- М.И. Якушев.** Святая София в «Новой реляции» Гийома Грело,
преподнесенной королю Людовику XIV 232
- М.М. Якушев.** Путешествия в Османскую империю русских
паломников-писателей в последней четверти XVIII в. —
первой четверти XIX в. 260



Религиозный транзит

- А.В. Бочковская.** «Приобщение к философии, идеалам и принципам христианской религии»: просветительская деятельность протестантских миссионеров в Северо-Западной Индии (первая половина XIX в.) 282
- Е.М. Копоть.** Проблема католической унии в Антиохийской церкви во II половине XIX в.: региональный подход 306

Источники

- А.С. Трейгер.** Арабское окружное послание Афанасия III, патриарха Александрийского (ок. 1300 г.) 344



Contents

- Evgeny M. Kopot’.** «For us, the necessity of studying the peoples of the Christian East is not a matter of debate»: Towards an Understanding of the Scholarly Legacy of C.A. Panchenko (1968–2024) 16

«The Axial Age» of the Middle East

- Constantin A. Panchenko.** Destroying the Consensus: Interpretations of the Birth of Islamic Civilization in Modern Western Historiography 38
- Pavel V. Kuzenkov.** The Eschatological Background of the Islamic Conquests and the Statement of the Eras in the Christendom and the Judaism. 96

Sacred Geography of the Christian East

- Ilya N. Popov.** Essays on the Sacred Geography of Ancient Palestine: the City of Ioppa and the Legends of Perseus, Andromeda, and Jonah 118
- Sergei P. Brun.** Terra Adusta: the Sacred Topography of the Rum Orthodox Patriarchate of Antioch in the 10th–14th centuries. 146

Intercultural Interaction

- Dmitry E. Mishin.** Patriarch Papā Bâr ‘Āggay and the Rise of Seleucia-on-Tigris as the Centre of Christianity in the Sasanian Empire (3rd century – beginning of the 4th century) 196
- Mikhail I. Yakushev.** Hagia Sophia in Guillaume Grelot’s «Relation Nouvelle d’un Voyage de Constantinople», Presented to King Louis XIV 232
- Mikhail M. Yakushev.** Travels to the Ottoman Empire of Russian Pilgrim-Writers in the Last Quarter of the 18th Century – the First Quarter of the 19th Century 260



Religious Transit

- Anna V. Bochkovskaya.** Converting to the Thought,
Ideals and Principles of the Christian Religion:
Educational Activities of Protestant Missionaries
in North-West India (First Half of the 19th century) 282
- Evgeny M. Kopot’.** Catholic Unia in the Antiochian Church
in the Second Half of the 19th Century: A Regional Approach 306

Sources

- Alexander S. Treiger.** The Arabic Circular Letter of Athanasius III,
Patriarch of Alexandria (ca. 1300). 344



Е.М. Копоть

**«Для нас не стоит вопрос,
почему в России нужно изучать
народы Христианского Востока»¹:
на пути к осмыслению творческого наследия
К.А. Панченко (1968–2024)**

Аннотация

Данная статья посвящена памяти выдающегося российского востоковеда, профессора К.А. Панченко (1968–2024), чье научное наследие стало значимым вкладом в изучение Христианского Востока. К.А. Панченко рассматривал эту проблематику в немалой степени как часть культурно-исторического самопознания России, подчеркивая глубокую связь между православным Востоком и российским историческим процессом. Его публикации охватывали широкий спектр вопросов: от истории ближневосточного православия в османский период до сакральной географии и повседневной жизни христианских общин Леванта. Особое внимание в статье уделено исследовательскому методу К.А. Панченко, сочетавшему скрупулезную работу с первоисточниками и взвешенный анализ современных историографических тенденций, при котором отвергалось увлечение поверхностными постмодернистскими интерпретациями. Среди его ключевых достижений — обнаружение уникальных арабских рукописей, опровергающих устоявшиеся исторические нарративы, реконструкция «темных

¹ Панченко К.А. О Христианском Востоке и телеграмм-канале // https://t.me/Oriens_Christianus/2. Необходимо оговориться, что в тексте встречается два варианта написания историко-географического наименования Христианский Восток (как через строчные, так и заглавные буквы). В цитатах во всех случаях сохраняется авторское использование. Однако в последние годы (как минимум с 2019) К.А. Панченко отстаивал употребление «Христианский Восток» в качестве термина с соответствующим написанием через прописные буквы.



мест» средневековой истории ближневосточных христиан, создание комплексной истории православных христиан Ближнего Востока в османский период. К.А. Панченко также проявил себя как талантливый организатор науки, объединяя исследователей путем участия в конференциях и коллективных проектах. Его педагогическая деятельность в ИСАА МГУ и международные выступления, включая доклад на конференции «Антиохийская Православная Церковь с XV по XVIII в.: к правильному пониманию ее истории» в Баламандском университете (2023 г.), укрепили авторитет российской востоковедной школы. Публикация подчеркивает преемственность между К.А. Панченко и классиками отечественного востоковедения — В.Р. Розеном, И.Ю. Крачковским и Б.А. Тураевым. Данный очерк служит данью уважения ученому и приглашает к дальнейшему изучению Христианского Востока в предложенном им исследовательском поле.

Ключевые слова:

Христианский Восток, сакральная география Ближнего Востока, христианские элиты Ближнего Востока, К.А. Панченко, Антиохийский патриархат, Иерусалимский патриархат, православные арабы, ближневосточное православие, российское востоковедение

Для цитирования:

Копоть Е.М. «Для нас не стоит вопрос, почему в России нужно изучать народы Христианского Востока»: на пути к осмыслению творческого наследия К.А. Панченко (1968–2024) // Исторический вестник. 2025. Т. LIII. С. 16–37. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.011



Evgeny M. Kopot'

**«For us, the necessity of studying
the peoples of the Christian East
is not a matter of debate»:**

**Towards an Understanding of the Scholarly Legacy of
C.A. Panchenko (1968–2024)**

Abstract

This article is dedicated to the memory of the outstanding Russian Orientalist, Professor Panchenko (1968–2024), whose scholarly legacy represents a significant contribution to the study of the Christian East. Professor Panchenko regarded this field of inquiry to a considerable extent as part of Russia's own cultural-historical self-understanding, emphasizing the profound connection between the Orthodox East and the Russian historical process. His publications encompassed a wide range of topics: from the history of Middle Eastern Orthodoxy in the Ottoman period to sacred geography and the everyday life of Levantine Christian communities. Special attention is given to Panchenko's research method, which combined meticulous work with primary sources and a balanced engagement with contemporary historiographical trends, while rejecting the allure of superficial postmodernist interpretations. Among his key achievements were the discovery of unique Arabic manuscripts that challenged entrenched historical narratives, the reconstruction of obscure chapters in the medieval history of Middle Eastern Christians, and the creation of a comprehensive history of Orthodox Christianity in the Middle East during the Ottoman era. Professor Panchenko also proved himself a gifted academic organizer, uniting researchers through conferences and collective projects. His teaching at the Institute of Asian and African Studies of Moscow State University, as well as his international presentations—including his plenary lecture at the 2023 conference *The Orthodox Church of Antioch from the 15th to the 18th Century: Towards a Proper Understanding of History* at Balamand University—further strengthened the authority of the Russian school of Oriental studies. The publication underscores the continuity between Professor Panchenko and the classical tradition of Russian Orientalists—Viktor von Rosen, Ignaty Krachkovsky, and Boris Turaev. The present essay serves both as a tribute

to the scholar and as an invitation to further exploration of the Christian East within the research framework he helped to shape.

Keywords:

Christian East, sacred geography of the Middle East, Middle Eastern Christian elites, Professor Panchenko, Patriarchate of Antioch, Jerusalem Patriarchate, Orthodox Arabs, Middle Eastern Orthodoxy, Russian Oriental studies

For Citation:

Kopot' Evgeny M. «For us, the necessity of studying the peoples of the Christian East is not a matter of debate»: Towards an Understanding of the Scholarly Legacy of C.A. Panchenko (1968–2024) // *The Historical Reporter*. 2025. Vol. LIII. P. 16–37. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.011



Яркое и самобытное созвездие культур Христианского Востока, процветавших в раннее Средневековье от Карфагена до Байкала, от Кавказа до Эфиопии и украсивших христианскую цивилизацию деяниями сотен мучеников, подвижников, мыслителей» — так формулировал К.А. Панченко предмет своего научного служения, которому он оставался верен до конца².

Исследовательский взгляд, полный сочувственного внимания к избранной тематике, всегда дополнялся ощущением многовековой неразрывной связи между православным Востоком и Россией. Как писал в 2010 г. Константин Александрович: «Мы сами — в какой-то мере часть Христианского Востока, по крайней мере, если смотреть с Запада»³. Более того: «для людей русской культуры изучение Христианского Востока — это почти процесс самопознания»⁴. Потому любимыми «соавторами» и родственными душами профессора стали

² Последний зафиксированный диалог с К.А. Панченко касался публикаций снимков христианских фресок из собрания Национального музея в Хартуме (Судан).

³ *Панченко К.А.* Арабо-христианские исследования в современной зарубежной науке // *Вестник Московского университета*. Сер. 13: Востоковедение. 2010. № 2. С. 22.

⁴ *Панченко К.А.* О Христианском Востоке...

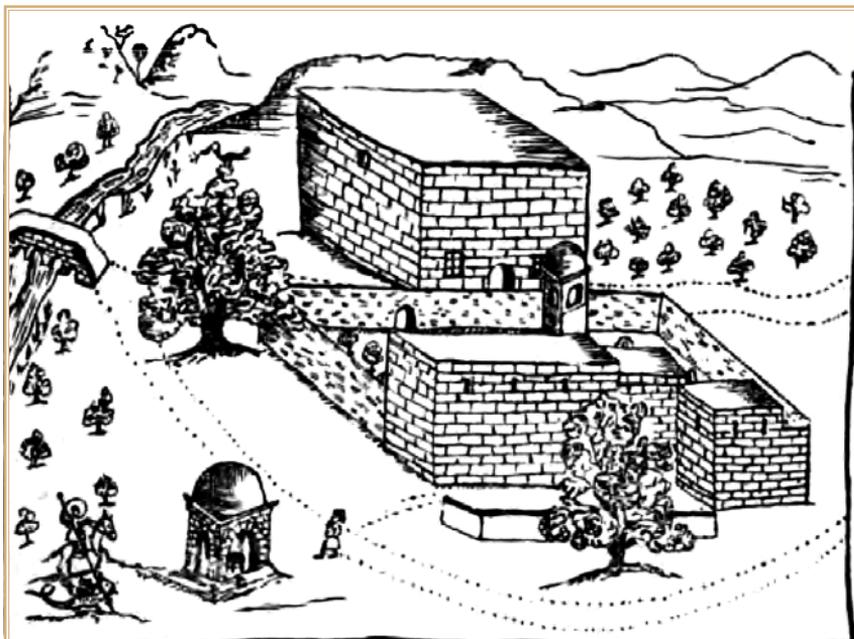


К.А. Панченко на III Международной конференции
 «Актуальные вопросы изучения христианского наследия Востока».
 Сергиев Посад, Московская духовная академия, 12 ноября 2019 г.
Из архива К.А. Панченко

русские первооткрыватели Ближнего Востока: Василий Григорович-Барский, Иоанн Лукьянов, Арсений Суханов, архимандрит Порфирий (Успенский), Исполит Вишенский и др. Яркими цитатами этих «пешеходцев» и «соглядатаев Востока» щедро усеяны страницы текстов профессора. С Василием Григоровичем-Барским помимо прочего их роднила и любовь к графическому изображению Христианского Востока.

К.А. Панченко внес крупный вклад в развитие исторической науки. Его перу принадлежат около двухсот работ, получивших широкую известность не только в нашей стране, но и за рубежом (переводы русскоязычных работ были выполнены на английский и арабский языки, что является крайне редким прецедентом для отечественного востоковедения⁵). Не случайно поэтому, что введение к английско-

⁵ Panchenko C.A. Arab Orthodox Christians under the Ottomans: 1516–1831. New York, 2016; Panchenko C.A. Orthodoxy and Islam in the Middle East: The Seventh to the Sixteenth Century / B. Pheiffer Noble, S. Noble, trans. Jordanville, 2021. Bānšīnkū Q.A. [Panchenko C.A.]. Ittiḥād Flūrinsā wa-kanīsat Anṭākiya: Naḡra ilā at-tārīḥ // Al-Kanīsa al-urṭūduksiyya al-anṭākiyya min al-qarn al-ḥāmis ‘aṣar ilā al-qarn at-tāmin ‘aṣar: Naḡwa fahm daqīq li-t-tārīḥ / ḥarrara an-naṣṣ al-aršimandrīt Ya‘qūb Ḥalīl = [Пан-



Место убиения змия Св. Георгием.

По изданию: Странствования Василья Григоровича-Барского
по святым местам Востока с 1723 по 1747. Часть 2.

му переводу крупнейшего на данный момент в мировом востоковедении исследования истории ближневосточного православия в османский период написал патриарх Антиохийский и всего Востока Иоанн X (Язиджи)⁶. В этих трудах исследуются важнейшие проблемы становления и кризиса восточнохристианской цивилизации, расцвета и деградации социальных структур, истории повседневности и региональных элит, взлетов и падений духовной культуры: «христианский Восток заслуживает изучения в таких же ракурсах, как и прочие культурно-исторические миры, включая его материальную культуру, взаимодействие с природной средой, экономику, динамику социальных связей и демографические тенденции»⁷, — писал профессор. Его особенно заботила асимметрия, сложившаяся в научной среде, свя-

ченко К.А. Флорентийская уния и Антиохийская Церковь: взгляд на историю // Антиохийская православная Церковь с XV по XVIII в.: К более глубокому пониманию истории / Под ред. архим. Иакова Халиля]. Balamand: Ġāmi'at al-Balamand, 2025. S. 25–41.

⁶ *Panchenko* С.А. Arab Orthodox Christians under the Ottomans: 1516–1831. New York, 2016.

⁷ *Панченко* К.А. Арабо-христианские исследования... С. 25.

занная с повышенным вниманием к вопросам восточнохристианской филологии в ущерб историческим исследованиям: «...Христианский Восток — это предмет изучения не только теологии и филологии. Он представляет собой почти такую же полноценную цивилизацию, как мусульманский мир или Византийская империя»⁸. Тем не менее сам Константин Александрович систематически вносил значимый вклад в расширение источниковой базы арабо-христианских исследований, став инициатором создания и редактором «Антологии литературы православных арабов»⁹.

Неизменно увлекавшие К.А. Панченко источниковедческие исследования в последние годы принесли особые профессиональные успехи. В арабских рукописях библиотеки Иерусалимского Православного патриархата была обнаружена уникальная информация о событийной истории Христианского Востока, духовных запросах, книгописании, хождении текстов и культурных контактах в среде арабов-христиан XVI в. — начала XVII в. В условиях исчерпанности нарративного фонда источников по истории православного Востока Раннего Нового времени исследовательское внимание было обращено на «колофоны и маргиналии этих книг (Святогробского собрания. — Е.К.), не привлечшие еще должного внимания ученых», которые открыли «неожиданные эпизоды церковной истории Христианского Востока и культурного взаимодействия представителей православных народов, встречавшихся в монастырях Св. Земли»¹⁰.

Это помогло возратить из забвения многие страницы истории ближневосточного православия. Как было сказано профессором: «Остаются неизвестными целые века реальной истории ближневосточных христиан, скажем, не то что даты правления, но сами имена множества ближневосточных патриархов XIV–XV вв.»¹¹. Но иногда исследование приводило и к обратным результатам. Образцовая источниковедческая работа «Пергаменное Евангелие ИВР РАН D-227: Судьба рукописи в историческом контексте» позволила «удалить»

⁸ Панченко К.А. Арабо-христианские исследования... С. 25.

⁹ Антология литературы православных арабов. Т. 1: История / Под ред. К.А. Панченко. М., 2020.

¹⁰ Панченко К.А. Православные арабы и лавра св. Саввы в XVI в. — нач. XVII в. по данным арабо-христианских рукописей // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020. Вып. 65. С. 71.

¹¹ Панченко К.А. Арабо-христианские исследования... С. 25.



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

из списка Антиохийских предстоятелей, составленного Жозефом Насраллой, под 1344 г. «призрачного»¹² патриарха Иоакима I, в действительности не существовавшего.

Архивные находки и комплексные исследования К.А. Панченко позволяют восстановить преемственность в русской историографии Христианского Востока, резюмируя ее богатый опыт последних десятилетий дореволюционного периода. Рассуждая о путях отечественного и западного востоковедения, он отмечал: «Российские ученые обратились к этой тематике на триста лет позже, чем европейские, и за какие-то два поколения встали вровень с ведущими западными школами. Достаточно вспомнить имена В.Р. Розена, В.В. Бартольда, И.Ю. Крачковского, В.В. Болотова, Н.А. Марра, Б.А. Тураева»¹³. А теперь и самого К.А. Панченко...

¹² Панченко К.А. Пергаменное Евангелие ИВР РАН D-227: Судьба рукописи в историческом контексте // Вестник церковной истории. 2019. Т. 1. Вып. 53–54. С. 382.

¹³ Панченко К.А. Арабо-христианские исследования... С. 23.

Вряд ли так сказал бы сам «профессор-аскет»¹⁴, отличавшийся хорошо всем известной скромностью. Однако некоторые параллели все же имелись. Когда «восточный “князь церкви”»¹⁵ Григорий IV (Хаддад)¹⁶ дважды выставил за дверь молодого И.Ю. Крачковского, интересовавшегося его библиотекой, вряд ли тот мог предполагать, что в далеком будущем Антиохийский первоиерарх будет составлять вступление к монографии русского востоковеда, написавшего историю возглавляемой им церкви, и предлагать первое слово после себя на важнейшей для патриархата международной конференции. Можно заключить, что преемственность не только удалось восстановить, но и сделать еще один шаг вперед.

Характерной чертой творческой лаборатории К.А. Панченко являлось тонкое чувство меры. С одной стороны, в нем было живо стремление охватить многовековую историю взлетов и падений цивилизационных ритмов истории Христианского Востока¹⁷, с другой — пристальное внимание к малейшим деталям предмета исследования (вплоть до вопросов питания и быта), поиск точных языковых средств описания. Несмотря на прекрасное знакомство с достижениями современной исторической науки, профессор предпочитал оставаться на почтительном удалении от переменчивых поветрий историографической моды: «К сожалению, многие исследователи считают ниже своего достоинства вот так копаться в мелких фактах. Их больше тянет на отвлеченную аналитику, не обремененную фактологией, какой-нибудь “образ Другого”, “восприятие расстояния”, “представления об инновации” и т.п.»¹⁸. Его научным кредо была работа с опорой на первоисточник и принцип историзма: «Трудно понять современные постмодернистские увлечения историков. Неужели историческая наука исчерпала себя, познала до конца всю реальную историю, и ученым осталось только копаться в сознании и подсознании людей

¹⁴ Так называл протоиерей Николай Чуков (будущий митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий) Б.А. Тураева (Чуков Н.К., *прот.* Слово пред отпеванием Профессора-Академика Б.А. Тураева 26/13 июля 1920 г. / Восток Христианский. Т.2 (VIII): Новая серия. СПб.: Алетейя, 2001. С. 369).

¹⁵ *Крачковский И.Ю.* Над арабскими рукописями: Листки воспоминаний о книгах и людях. 2-е изд., доп. М., 1946. С. 33.

¹⁶ *Григорий IV (Хаддад)* (1859–1928) — патриарх Антиохийский и всего Востока в 1906–1928 гг.

¹⁷ *Панченко К.А.* Ритмы истории Христианского Востока: Попытка обобщения // Вестник Московского университета. Сер. 13: Востоковедение. 2012. № 4. С. 3–19.

¹⁸ *Панченко К.А.* Арабо-христианские исследования... С. 33.

ушедших эпох? Это, по счастью, не так. “Позитивистская” наука еще не ответила на множество вопросов, и без этих ответов всякие отвле-ченные обобщения будут преждевременны»¹⁹.

Тем не менее он не мог принять, по меткому выражению Пьера Бурдьё, «позитивистской капитуляции», когда «вместо того, чтобы искать истину там, где она есть, ее ищут под фонарем, где ее легко увидеть»²⁰. Проторенные историографические дорожки (как и в жизни) у Константина Александровича точно вдохновения не вызывали. Это касалось всех аспектов творчества. Амбициозные цели требовали широкого спектра смелых, порой провокационных исследовательских задач.

Его внимание привлекали социальные структуры православного Востока, экологические факторы развития региона, внешние связи с католическим Западом и православным Севером, греко-арабские национальные взаимоотношения, монастырские центры воспроизводства культурных традиций и городские агломерации, формировавшие православную элиту. Сакральная география как призма, через которую можно осмыслять жизненные силы ближневосточного социума, стала отдельным направлением исследований. И конечно, плеяда имен полузабытых мучеников, патриархов и книжников, реконструкции биографий которых он посвятил огромный объем усилий, особенно в рамках многолетнего сотрудничества с «Православной энциклопедией» (с 2000 г.). Не оставались без внимания и более традиционные вопросы геополитики, которые редко раскрывались схематично: чаще через личность на фоне эпохи (русских паломников на Восток, арабских путешественников на северную границу православной ойкумены). Живо откликался он и на повестку современности, обращая внимание на исторические параллели²¹.

Научно-педагогическая деятельность К.А. Панченко была неразрывно связана с ИСАА МГУ. Здесь он защищал кандидатскую и док-

¹⁹ Там же.

²⁰ Бурдьё П. О государстве: курс лекций в Коллеж де Франс (1989–1992). М., 2016. С. 164.

²¹ «Чтобы не ходить далеко за примером соперничества за святые места, можно указать на нынешнюю ситуацию вокруг Киево-Печерской лавры. Сюжет этот, конечно, выходит за географические рамки проблематики номера, но очень хорошо показывает, что такое сакральная география и какое она несет смысловое наполнение даже в наш секулярный век». Панченко К.А. Сакральная география в истории авраамических религий Востока. Т. 48. М., 2024. С. 29.

торскую диссертации, продолжал работать профессором на кафедре истории стран Ближнего и Среднего Востока (с 2001 г. — как доцент, с 2017 г. — как профессор). В alma mater им читались курсы «Истории ближневосточного христианства», «Истории арабских стран в Средние века», «Новейшей истории арабских стран», «Источниковедения и историографии истории арабских стран», которые пользовались неизменным успехом у студенческой аудитории. Пассионарность, образность мышления, блестящее владение материалом в равной мере не могли оставить равнодушными ни студентов-первокурсников, которым он традиционно читал первую вводную лекцию, ни авторитетных ученых со стажем.

Тем не менее особым талантом профессора было умение объединять разных (порой пребывающих между собой в перманентных дискуссиях) исследователей Христианского Востока, вдохновлять их на новые поиски. Думаю, что не ошибусь, если скажу, что не найдется никого из коллег по цеху, кто не испытал этого плодотворного влияния. Совместные проекты, вдохновленные Константином Александровичем, оказывались способны преодолевать²² не только географические, но и междисциплинарные, и институциональные границы. В этой связи нельзя не вспомнить строки письма востоковеда А.Е. Крымского, посвященные в 1910 г. В.Р. Розену и В.А. Жуковскому: «Образ Ваш и покойного бар. Розена служил для меня лучезарным маяком и поддержкой среди той тяжелой, гнетущей черной мглы варварства, которая здесь на все налегает»²³. Для многих современных исследователей Востока в России и за рубежом живое и письменное слово Константина Александровича было тем самым «лучезарным маяком».

Как руководитель подсекции «Христианский Восток»²⁴ конференции «Ломоносовские чтения» К.А. Панченко сумел создать атмосферу взаимного уважения, научной деликатности и творческого поиска. Лидерство К.А. Панченко в этом научном пространстве, касающемся духовной стороны жизни общества, строилось на тра-

²² Добавим, зачастую с горем пополам для самого инициатора, которому приходилось выступать не только в роли редактора, но также психолога и мотиватора.

²³ Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 17. Оп. 2. Д. 30. Письма от А.Е. Крымского (1903–1917). Л. 14.

²⁴ Формально была образована в рамках секции «Востоковедение и Африканистика» в 2019 г., однако гораздо раньше для заседаний по данной тематике был выделен особый день.



Участники III Международной конференции «Ацамбовские чтения:
Сакральная география Ближнего и Среднего Востока сквозь века и поколения».
Москва, ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова, 30 июня 2023 г.
К.А. Панченко стоит в центре первого ряда.
Из архива К.А. Панченко

дициях, заложенных еще одним из его наставников — Ф.М. Ацамбой²⁵. В рамках работы подсекции стало регулярным проведение тематических круглых столов: «Почему удались арабские завоевания? Анализ военных и социально-политических факторов, обусловивших успех мусульманской экспансии VII в.» (2013), «Рождение христианского Востока: этнокультурные взрывы поздней Античности» (2017), «Ближневосточные империи поздней Античности: идентичность, идейно-политические скрепы, имперская преемственность» (2018), «Святые и святыни как основа этноконфессиональной идентичности на христианском Востоке IV–XV вв.» (2019), «Рождение христианского Востока: новые ракурсы» (2020), «Церковная история и региональные элиты» (2021), «Христианские элиты и церковная история — новое прочтение» (2022), «Эволюция сакральной географии христианского Востока» (2023), «VII век — “Осевое время” Ближнего Востока. Концепция зарождения исламской цивилизации в монографии П. Кроун и М. Кука “Агарянство” — за и против» (2024). Материалы дискуссий, заданных данным форматом, легли в основу коллективной монографии «Христианский Восток: разнообразие региональных элит. От поздней Античности до Нового

²⁵ Подробнее о ней: Мейер М.С. Ф.М. Ацамба и ее ближнее окружение по истфаку МГУ в 1940–1955 гг. // Исторический вестник. М., 2019. Т. 29. С. 240–247.



К.А. Панченко на XII Конгрессе исследований Юго-Восточной Европы.
 Румыния, Бухарест, 2019 г.
Из архива К.А. Панченко

времени» (2025), а также двух тематических выпусков журнала «Исторический вестник»²⁶.

Эти проекты были подчинены, по его мнению, «нашей самой важной задаче» — «созданию и воспроизводству научной среды, круга авторов, планомерно занимающихся христианским Востоком»²⁷. Мечтая о создании сообщества исследователей, способного генерировать новые идеи, в разговорах он между тем подчеркивал, что научные поиски неизбежно связаны с уединением, порой граничащим с одиночеством. Баланс, который редко бывает достижим на практике.

С другой стороны, организаторские усилия отнимают ресурсы от научной работы. В такие моменты неоднократно вспоминалась переписка барона В.Р. Розена с С.Ф. Ольденбургом, где маститый востоковед наотрез отказывался от любых инициатив по созданию русского Восточного общества, которые потребовали бы принесения в жертву

²⁶ Исторический вестник. М., 2017. Т. 20: Христианство на Ближнем Востоке / Под ред. К.А. Панченко; Исторический вестник. М., 2024. Т. 48: Сакральная география Ближнего Востока / Под ред. К.А. Панченко.

²⁷ Панченко К.А. Арабо-христианские исследования... С. 38.



К.А. Панченко на Международной конференции «Антиохийская Православная Церковь с XV по XVIII в.: К правильному пониманию истории».
Ливан, Баламандский университет. 16 октября 2023 г.
Из архива К.А. Панченко

административным задачам собственной исследовательской деятельности²⁸. Приоритет всегда оставался за наукой.

На международных площадках К.А. Панченко неизменно достойно представлял отечественное востоковедение. Его доклады звучали на таких авторитетных конференциях, как IX Конгресс арабо-христианских исследований (Мальта, 2012), III Сиро-арабский симпозиум (Каслик, Ливан, 2015), конференция «Арабо-христианская культурная семантика накануне Нахды» (Сент-Эндрюс, Великобритания, 2017), XII Конгресс исследований Юго-Восточной Европы (Румыния, 2019). В 2023 г. К.А. Панченко выступил в Баламандском университете с пленарным докладом «Флорентийская уния и Антиохийская Церковь: ретроспектива» на масштабной конференции «Антиохийская Православная Церковь с XV по XVIII в.: к правильному пониманию ее истории», посвященной проблеме 300-летней годовщины

²⁸ Переписка В.Р. Розена и С.Ф. Ольденбурга (1887–1907) / Публ.: Д.Е. Мишин и др.; прим.: А.А. Вигасин, Д.Е. Мишин, И.М. Смилянская // Неизвестные страницы отечественного востоковедения. Вып. 2. М., 2004. С. 201–399.

унии в патриархате²⁹. Выступая перед более чем пятьюстами участниками, в числе которых были премьер-министр Ливана, православные депутаты парламента, главы всех ливанских религиозных структур, докладчик со свойственной ему скромностью отмечал: «У меня никогда не было выступления перед такой аудиторией и, наверное, не будет»³⁰. Почетное право выступления сразу после программной речи патриарха Антиохийского и всего Востока Иоанна X (Язиджи), предоставленное К.А. Панченко организаторами, подтвердило его общепризнанный статус как ведущего современного исследователя восточнохристианской тематики.

Роднит Константина Александровича со старой школой, в частности с И.Ю. Крачковским, и еще одна черта — любовь к своему делу и стремление щедро делиться этим с окружающими. «По мере сил я старался показать, что в ней, — пишет про восточную филологию Игнатий Юлианович, — работают люди не только потому, что к этому влечет их субъективный, как думают некоторые, странный вкус, что к ней стремятся не только любители экзотики или уходящие от жизни отшельники. Вспоминая свои переживания над рукописями, я не мог не говорить о том, как малейшая деталь работы здесь связывается с широкими вопросами истории культуры, как все в конечном итоге вливается в мощное движение на пути к высоким идеалам человечества. Вот что всегда наполняло мои думы...»³¹

С тем же, вероятно, внутренним ощущением, что и выдающийся предшественник, К.А. Панченко писал статьи в издании Российской государственной библиотеки «Восточная коллекция»³², делился своими этнографическими наблюдениями в журнале «Христианство на Ближнем Востоке»³³, стал автором значительного массива пуб-

²⁹ Эта тема найдет свое развитие на страницах данного тематического выпуска во многом благодаря дружеским и мотивирующим диалогам, бывшим между автором этих строк и профессором К.А. Панченко, который предлагал свои идеи и замечания.

³⁰ Панченко К.А. Антиохийская Церковь в попытке самопознания: впечатления от конференции «The Orthodox Church of Antioch from the 15th to the 18th centuries. Toward a Proper Understanding of History», Баламанд, 16–18 октября 2023 г. // Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2023. Вып. 77. С. 161.

³¹ Крачковский И.Ю. Над арабскими рукописями: Листки воспоминаний о книгах и людях. 2-е изд., доп. М., 1946. С. 5–6.

³² Панченко К.А. Страна мертвых городов // Восточная коллекция. 2011. № 4(47). С. 78–94; Панченко К.А. Вверх по долине Кадиша // Восточная коллекция. 2012. № 4(51). С. 113–125; Панченко К.А. Мальта, почти Восток // Восточная коллекция. 2013. № 1(52). С. 82–91 и др.

³³ Панченко К.А. Опыт полевой этнографии христианского Востока (Баламанд, декабрь 2016 г.) // Христианство на Ближнем Востоке. 2019. № 4. С. 24–36.

ликаций в телеграм-канале «Восток Христианский». В этом порыве творческого горения обнаруживается явное сходство с еще одним великим предшественником — Б.А. Тураевым. «Он был настоящим светочем знания, который разгорается тем ярче, чем больше от него берут огня; он не чувствовал себя удовлетворенным, пока его открытия, искания, мысли и выводы были только его достоянием; он стремился как можно скорее воплотить это в печатное слово, поделиться со всеми желающими»³⁴ — так прекрасно выразил эту черту личности своего учителя И.Ю. Крачковский. Все, кому довелось слышать К.А. Панченко в качестве лектора, докладчика на конференциях (а особенно их неформальной части), согласятся, что лучшего описания для характера научной работы профессора невозможно предложить.

Для него была важна визуализация образов и поэтому — особое отношение к выразительности используемых языковых средств. Достаточно обратиться к некоторым цитатам из заголовков статей профессора: «Православная Атлантида...», «Христианская разведка в мамлюкском государстве...», «От Стада к Стае (Феномен социальной деградации на Христианском Востоке)...», «Обломки Христианского Востока...», «Омейяды и немного адреналина...». Все говорит о стремлении автора оживить для читателя мир давно канувшей в воды забвения эпохи. В этом тоже, как видится, угадывается внутренняя связь с уже упомянутым И.Ю. Крачковским, стилистикой его кинематографичного повествования: «И сквозь эти строки, как живых, вижу я отшельников, точно сошедших со страниц апологов Лескова»³⁵. Их разделяет пустыня, но она не может прервать дружеского обмена литературой; дикие бедуинские племена не в силах закрыть дорогу рукописи, и она совершает свой путь из Палестины на Синай»³⁶. Схожая литературная форма была лишь следствием общего содержания — любви к Востоку. Перефразируя академика И.Ю. Крачковского, можно сказать, что их с профессором К.А. Панченко разделило столетие, пустыня забвения восточнохристианской тематики, но оно не смогло нару-

³⁴ Крачковский И.Ю. Памяти Б.А. Тураева / Литература Востока. Сб. ст. Вып. 2. Петербург, 1920. С. 169.

³⁵ Символично, что в телеграм-канале К.А. Панченко подписывал свои тексты псевдонимом «Очарованный странник».

³⁶ Крачковский И.Ю. Старый апокриф / Над арабскими рукописями: Листки воспоминаний о книгах и людях. 2-е изд., доп. М., 1946. С. 9.

шить преемственности лучших научных традиций отечественного востоковедения.

Академические дисциплины охраняют свою интеллектуальную независимость зачастую не менее ревностно, чем государства территориальную целостность. Границы между университетскими кафедрами и академическими институтами бывают порой столь же непреодолимы, как хорошо эшелонированные рубежи обороны. Ценностным ориентиром К.А. Панченко была последовательная борьба с этой фрагментированностью научного пространства, «сшивание» его в общих научных проектах. В этом стремлении к сотрудничеству усматривается переключка с Б.А. Тураевым, которому принадлежала идея «обители ученых иноков», доложенная в 1917 г. Предсоборному совету и Священному собору³⁷.

Служение — «подвигом добрым подвизахся»³⁸ — восточнохристианской цивилизации не только в качестве исследователя, но и организатора научных коллективов надо признать одним из важнейших достижений К.А. Панченко. Общую тональность нельзя выразить лучше, чем сам автор: «Многие из нас занимаются такими же подвижниками, как те, которые подвизались на этой горе»³⁹. Многообразие наших научных специализаций подобно букету этносов и субкультур дивногорцев. Наконец, эта монашеская республика исчезла бесследно, как исчезает наш Христианский Восток, память о котором мы пытаемся сохранить»⁴⁰.

Подводя предварительный итог, важно отметить главное — в теории, практике и своих ценностных ориентирах научный путь профессора К.А. Панченко был продолжением лучших традиций отечественной востоковедной школы, заложенных В.Р. Розеном, Б.А. Тураевым, И.Ю. Крачковским, Ф.М. Ацямбой. Как «жители Каламуна не могли не осознавать себя частью более обширного духовного пространства, системы сакральной географии от Святой горы Синай до Дивной горы на Оронте»⁴¹, так и нам, соприкасаясь бесчисленными

³⁷ Тураев Б.А. Проект обители ученых иноков. / Восток Христианский. Т.2 (VIII): Новая серия. СПб.: Алетейя, 2001. С. 370–374.

³⁸ 2-е послание ап. Павла Тимофею Гл. 4:7.

³⁹ Имеется в виду монашеское братство Дивная гора (Черная гора), процветавшее под Антиохией в Высокое Средневековье.

⁴⁰ Из личной переписки с К.А. Панченко. 25.12.2021 г.

⁴¹ Панченко К.А. Христианская сакральная география плато Каламун в Средневековье и Новое время // Исторический вестник. Т. 48. М., 2024. С.119–120.

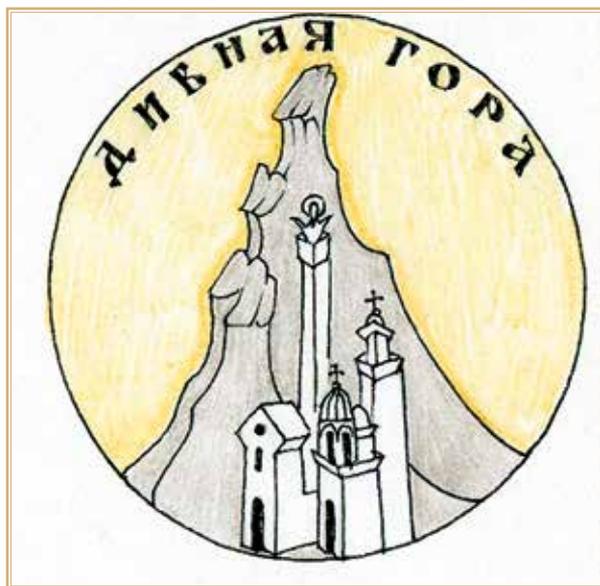


Рис. К.А. Панченко «Дивная гора», 2021 г.
Из архива К.А. Панченко

связями, невозможно не ощущать себя частью научного пространства русского востоковедения от И.Ю. Крачковского и Б.А.Тураева в его праотеческом ряду на рубеже XIX–XX вв. до «доброго подвига» профессора К.А. Панченко в начале XXI в.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.



Список литературы / References

1. Антология литературы православных арабов. Т. 1: История (Под ред. К.А. Панченко). М.: Изд-во ПСТГУ; 2020. 424 с.
Anthology of literature of the Orthodox Arabs. Vol. 1: History (Ed. by K.A. Panchenko). Moscow: Izd-vo PSTGU; 2020. 424 p. (in Russ.).

2. Бурдые П. О государстве: курс лекций в Коллеж де Франс (1989–1992). М.: Дело; 2016. 720 с.
Bourdieu P. About the state: A course of lectures at the College de France (1989–1992). Moscow: Delo; 2016. 720 p. (in Russ.).
3. Крачковский И.Ю. Памяти Б.А. Тураева, в: Литература Востока: Сб. ст. Вып. 2. Петроград: Гос. изд-во; 1920. С. 169–174.
Krachkovsky I.Yu. In memory of B.A. Turaev, in: Literature of the East: Collection of articles. Iss. 2. Petrograd: Gos. izd-vo; 1920. P. 169–174 (in Russ.).
4. Крачковский И.Ю. Над арабскими рукописями: Листки воспоминаний о книгах и людях (изд-е 2-е, доп.). М. — Л.: Изд-во АН СССР; 1946. 170 с.
Krachkovsky I.Yu. On Arabic manuscripts: Sheets of memoirs about books and people (2nd ed., suppl.). Moscow — Leningrad: Izd-vo AN SSSR; 1946. 170 p. (in Russ.).
5. Мейер М.С. Ф.М. Ацамба и ее ближнее окружение по истфаку МГУ в 1940–1955 гг. Исторический вестник. 2019;29:240–247.
Meyer M.S. F.M. Atsamba and her inner circle at the Faculty of History of Moscow State University in 1940–1955. The Historical Reporter. 2019;29:240–247 (in Russ.).
6. Панченко К.А. Арабо-христианские исследования в современной зарубежной науке. Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2010;(2):22–40.
Panchenko K.A. Arab-Christian studies in modern foreign science. Bulletin of the Moscow University. Series 13: Oriental Studies. 2010;(2):22–40 (in Russ.).
7. Панченко К.А. Православные арабы и лавра св. Саввы в XVI — нач. XVII вв. по данным арабо-христианских рукописей. Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2020;(Вып. 65):70–88.
Panchenko K.A. Orthodox Arabs and the Monastery of St. Sava in the XVI — early XVII century according to Arab-Christian manuscripts. Bulletin of the PSTGU. Series III: Philology. 2020;(Iss. 65):70–88 (in Russ.).
8. Панченко К.А. Пергаменное Евангелие ИВР РАН D-227: Судьба рукописи в историческом контексте. Вестник церковной истории. 2019;1(Вып. 53–54):374–382.
Panchenko K.A. The Parchment Gospel of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences D-227: The fate of the manuscript in the historical context. Bulletin of Church History. 2019;1(Iss. 53–54):374–382 (in Russ.).

9. Панченко К.А. Ритмы истории христианского Востока: Попытка обобщения. Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2012;(4):3–19.
Panchenko K.A. Rhythms of the history of the Christian East: An attempt at generalization. Bulletin of the Moscow University. Series 13: Oriental Studies. 2012;(4):3–19 (in Russ.).
10. Панченко К.А. Сакральная география в истории авраамических религий Востока. Исторический вестник. 2024;48:20–37.
Panchenko K.A. Sacred geography in the history of the Abrahamic religions of the East. The Historical Reporter. 2024;48:20–37 (in Russ.).
11. Панченко К.А. Антиохийская Церковь в попытке самопознания: впечатления от конференции «The Orthodox Church of Antioch from the 15th to the 18th centuries. Toward a proper understanding of history» (Баламанд, 16–18 октября 2023). Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2023;(77):159–164.
Panchenko K.A. The Antiochian Church in an attempt of self-discovery: Impressions from the conference «The Orthodox Church of Antioch from the 15th to the 18th centuries. Towards a proper understanding of history» (Balamand, October 16–18, 2023). Bulletin of the PSTGU. Series III: Philology. 2023;(77):159–164 (in Russ.).
12. Панченко К.А. Опыт полевой этнографии христианского Востока (Баламанд, декабрь 2016). Христианство на Ближнем Востоке. 2019;(4):24–36.
Panchenko K.A. The experience of field ethnography of the Christian East (Balamand, December 2016). Christianity in the Middle East. 2019;(4):24–36 (in Russ.).
13. Панченко К.А. Страна мертвых городов. Восточная коллекция. 2011;47(4):78–94.
Panchenko K.A. The Land of dead cities. Oriental Collection. 2011;47(4):78–94 (in Russ.).
14. Панченко К.А. Вверх по долине Кадиша. Восточная коллекция. 2012;51(4):113–125.
Panchenko K.A. Up the Kadisha Valley. Oriental Collection. 2012;51(4):113–125 (in Russ.).
15. Панченко К.А. Мальта, почти Восток. Восточная коллекция. 2013;52(1):82–91.
Panchenko K.A. Malta, almost the East. Oriental Collection. 2013;52(1):82–91 (in Russ.).

16. Панченко К.А. Христианская сакральная география плато Каламун в Средневековье и Новое время. Исторический вестник. 2024;48:119–120.
Panchenko K.A. Christian sacred geography of the Kalamun plateau in the Middle Ages and Modern times. The Historical Reporter. 2024;48:119–120 (in Russ.).
17. Переписка В.Р. Розена и С.Ф. Ольденбурга (1887–1907) (Публ. Д.Е. Мишина и др.; Примеч. А.А. Вигасина, Д.Е. Мишина, И.М. Смилянско-го), в: Неизвестные страницы отечественного Востоковедения (Сост. В.В. Наумкина (отв. ред.), Н.Г. Романовой, И.М. Смилянско-го). Вып. 2. М.: Восточная литература; 2004. С. 201–399.
Correspondence between V.R. Rosen and S.F. Oldenburg (1887–1907) (Publ. by D.E. Mishin et al.; Notes by A.A. Vigasin, D.E. Mishin, I.M. Smilyanskiy), in: Unknown pages of Russian Oriental studies (Comp. by V.V. Naumkin (Respons. ed.), N.G. Romanov, I.M. Smilyanskiy). Iss. 2. Moscow: Vostochnaya literatura; 2004. P. 201–399 (in Russ.).
18. Сакральная география Ближнего Востока (Под общ. ред. К.А. Панченко). Исторический вестник. 2024;48.
Sacred Geography of the Middle East (Gener. ed. by K.A. Panchenko). The Historical Reporter. 2024;48 (in Russ.).
19. Тураев Б.А. Проект обители ученых иноков, в: Восток Христианский. Т. 2 (VIII): Новая серия. СПб.: Алетея; 2001. С. 370–374.
Turaev B.A. The project of the monastery of learned monks, in: The Christian East. Vol. 2 (VIII): New series. St. Petersburg: Aleteya; 2001. P. 370–374 (in Russ.).
20. Христианство на Ближнем Востоке (Под общ. ред. К.А. Панченко). Исторический вестник. 2017;20. 312 с.
Christianity in the Middle East (Gener. ed. by K.A. Panchenko). The Historical Reporter. 2017;20. 312 p. (in Russ.).
21. Чуков Н.К., прот. Слово пред отпеванием Профессора-Академика Б.А. Тураева, 26/13 июля 1920 г., в: Восток Христианский. Т. 2 (VIII): Новая серия. СПб.: Алетея; 2001. С. 369–370.
Chukov N.K., prot. The word before the funeral service of Professor-Academician B.A. Turaev, July 26/13, 1920, in: The Christian East. Vol. 2 (VIII): New series. St. Petersburg: Aleteya; 2001. P. 369–370 (in Russ.).
22. Bānšīnkū Q.A. Ittiḥād Flūrinsā wa-kanīsat Anṭākiya: Naẓra ilā at-tārīḥ, in: Al-Kanīsa al-urtūduksiyya al-anṭākiyya min al-qarn al-ḥāmis ‘ašar

ilā al-qarn at-tāmin ‘ašar: Naḥwa fahm daqīq li-t-tārīḥ (ḥarrara an-naṣṣ al-aršimandrit Ya‘qūb Ḥalīl). Balamand: Ğāmi‘at al-Balamand; 2025. P. 25–41.

Panchenko K.A. The Florentine Union and the Antiochian Church: A look at history, in: The Antiochian Orthodox Church from the 15th to the 18th centuries: Towards a deeper understanding of history (Ed. by Archim. Jacob (Khalil)). Balamand: Ğāmi‘at al-Balamand; 2025. P. 25–41 (in Arab.).

23. Panchenko C.A. Arab Orthodox Christians under the Ottomans: 1516–1831. New York: Holy Trinity Seminary Press; 2016. 688 p.

24. Panchenko C.A. Orthodoxy and Islam in the Middle East: The seventh to the sixteenth century (Transl. by B. Pheiffer Noble, S. Noble). Jordanville: Holy Trinity Publications; 2021. 206 p.



Копоть Евгений Михайлович
Evgeny M. Kopot’

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

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

Поступила в редакцию /
Received
10.03.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
12.04.2025

Принята к публикации /
Accepted
15.06.2025



Оригинальная статья / Original paper



К.А. Панченко

Разрушение консенсуса. Трактовки рождения исламской цивилизации в современной западной историографии

(подготовка к публикации:
Е.Ю. Ковальская, свящ. А.С. Трейгер)

Аннотация

В последней незавершенной статье профессора Константина Александровича Панченко дается обзор современных (с 1970-х гг. и до наших дней) исследований по вопросу зарождения ислама, начиная с эпатажной книги П. Кроун и М. Кука «Агарянство» и заканчивая новейшими исследованиями С. Шумейкера. В основу статьи лег доклад профессора, представленный на «Ломоносовских чтениях» 2 апреля 2024 г. Незавершенные разделы доработаны составителями на основе конспектов профессора и подготовленного им незадолго до своей кончины плана статьи. В этом плане, публикуемом в приложении к статье, Константин Александрович отводит особое место монографии С. Шумейкера «Смерть пророка». Как известно, Шумейкер принимает теорию Ф. Доннера, согласно которой ранний ислам был надконфессиональным авраамическим движением «верующих», в состав которого входили, наряду с последователями Мухаммада, также многочисленные иудеи и христиане. Это движение имело ярко выраженную эсхатологическую направленность, чем объясняется его нацеленность на завоевание Иерусалима. Только в правление Омейядского халифа Абд аль-Малика (685–705) мусульмане обособились в отдельную религиозную общину, и был дан толчок формированию сугубо арабийского ислама, отделившегося от других авраамических религий, с центром не в Палестине, а в Хиджазе. Представляется, что в работах авторов ревизионистской



школы и особенно в монографии С. Шумейкера «Смерть пророка» Константин Александрович обрел научную парадигму, на основе которой, как ему виделось, мог бы сформироваться новый научный консенсус и в отечественной науке.

Ключевые слова:

зарождение ислама, современная западная историография, коранистика, эсхатология, Иерусалим

Для цитирования:

Панченко К.А. Разрушение консенсуса. Трактовки рождения исламской цивилизации в современной западной историографии / Подгот. к публ.: Е.Ю. Ковальская, свящ. А.С. Трейгер // Исторический вестник. 2025. Т. LIII. С. 38–95. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.012



Constantin A. Panchenko

Destroying the Consensus. Interpretations of the Birth of Islamic Civilization in Modern Western Historiography

(prepared for publication by Elena Yu. Kovalskaya,
priest Alexander S. Treyger)

Annotation

The last, unfinished article by Professor Constantin Alexandrovich Panchenko provides an overview of modern research on the origins of Islam from the 1970-ies to the present day, beginning with the provocative book *Hagarism* by Patricia Crone and Michael Cook and ending with the latest research by Stephen Shoemaker. The article is based on the professor's paper presented at the «Lomonosov Conference» in Moscow on April 2, 2024. The unfinished sections have been finalized by the editors based on the professor's notes as well as the new outline of the article prepared by him just prior to his death. In

this outline, published in the appendix to the article, Constantin Panchenko accords a special place to Stephen Shoemaker's monograph *The Death of a Prophet*. Shoemaker accepts Fred Donner's theory, according to which early Islam was a supra-confessional Abrahamic movement of «believers», which included not only the followers of Muḥammad but also numerous Jews and Christians. This movement had a pronounced eschatological orientation, which explains its focus on the conquest of Jerusalem. Only during the reign of the Umayyad caliph 'Abd al-Malik (685–705) did the Muslims become a separate religious community, and the impetus was given to the formation of an Arabian Islam, isolated from other Abrahamic religions, with a centre in Hījāz, rather than Palestine. It is in the works of the authors of the revisionist school and especially in Stephen Shoemaker's monograph *The Death of the Prophet* that Professor Panchenko found a scientific paradigm based on which he hoped to forge a new consensus on the origins of Islam within the Russian academic community.

Keywords:

Origins of Islam, Modern Western Historiography, Qur'ānic Studies, Eschatology, Jerusalem

For Citation:

Panchenko C.A. Destroying the Consensus. Interpretations of the Birth of Islamic Civilization in Modern Western Historiography / Prepared for publication by Elena Yu. Kovalskaya, priest Alexander S. Treyger // *The Historical Reporter*. 2025. Vol. 53. P. 38–95. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.012


Предисловие составителей

Е.Ю. Ковальская, свящ. Александр Трейгер

Настоящая статья профессора К.А. Панченко публикуется впервые. Именно над ней он работал в последние дни своей жизни, но завершить ее не успел. В основу статьи положен одноименный доклад, с которым профессор выступил 2 апреля 2024 г. в Институте стран Азии и Африки МГУ на круглом столе «VII век — “осевое время” Ближнего Востока. Концепция зарождения исламской цивилизации в монографии П. Кроун

и М. Кука “Агарянство” — за и против» (конференция «Ломоносовские чтения», подсекция «Христианский Восток»). Руководителем подсекции и круглого стола был сам Константин Александрович. Во вступительном слове к участникам он озвучил причины, побудившие его представить на публичное обсуждение тему, на первый взгляд не относящуюся к проблематике Христианского Востока: «Сегодня в центре нашего внимания вопрос генезиса мусульманской цивилизации, ее взаимодействия с окружающими народами и культурами в самые важные десятилетия становления новой религии. Это было пограничное время, когда, как кажется, сам ход истории мог пойти принципиально по-другому, при иной комбинации исторических случайностей, как, например, исход битвы при Сиффине, которую Али уже почти выиграл у Муавии. Некоторые из коллег высказывали упреки, что эта проблематика не относится к Христианскому Востоку, но я полагаю, историку ближневосточного христианства следует не замыкаться в узких рамках изучаемой культуры, а смотреть по сторонам, в том числе и на сопредельные цивилизации, тем более что ислам предопределил всю дальнейшую историческую судьбу Христианского Востока, а христианские и другие народы Ближнего Востока внесли свой вклад, чуть ли не определяющий, в сложение арабо-мусульманской цивилизации. И сама та книга [имеется в виду монография Кроун и Кука «Агарянство». — *Сост.*]¹, вокруг которой строится наша дискуссия, на три четверти посвящена именно взаимодействию агарян с сирийцами, тому диалогу культур, из которого родилась цивилизация классического ислама, хотя, конечно, самая революционная и эпатажная часть монографии Кроун и Кука — это оставшаяся четверть книги, точнее, первые 35 страниц, которые рассматривают именно генезис ислама и его первые три поколения...»²

Еще одной причиной, подтолкнувшей профессора предложить данную тему для коллегиального обсуждения, было очевидное «игнорирование» современной отечественной наукой западных исследований, посвященных становлению ислама в VII в. По словам Константина Александровича, круглый стол «преследовал задачу вынести на обсуждение те неудобные вопросы, которые ставят “потрясатели

¹ Crone P., Cook M. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

² Аудиозапись круглого стола «VII век — “осевое время” Ближнего Востока. Концепция зарождения исламской цивилизации в монографии П. Кроун и М. Кука “Агарянство” — за и против», 2 апреля 2024 г. // Архив К.А. Панченко.

основ» П. Кроун и М. Кук³. Из его речи: «...Мы собрались обсуждать книгу, изданную в 1977 г. В какой-то момент я стал думать, не делаем ли мы ошибку, обсуждая Кроун и Кука, а не Р. Хойланда и С. Шумейкера. “Агарянство” — это вчерашний день европейской науки, а для нас он в лучшем случае сегодняшний. Лучшее, что в настоящий момент имеет российская арабистика по теме раннего ислама, это монография О.Г. Большакова “История халифата”⁴. Как вы знаете, она написана с полным доверием к арабской традиции, четко следуя воззрениям средневековой мусульманской историографии. Конечно, Большаков признает, что хроники, на которые он опирался, тенденциозны, могут где-то темнить, недоговаривать, но его уровень критического отношения к источникам не идет ни в какое сравнение с ревизионистским подходом упомянутых западных авторов... Наша наука на протяжении последних трех десятилетий последовательно игнорирует все эти дискуссии и продолжает смотреть на ранний ислам глазами [Джалалуддина] ас-Суюти или Монтгомери Уотта. Я вижу два объяснения этому. Одно — страх, как сказали бы люди прошлого, “страх агарянский”... Наука — это святое, никакая идеология не должна влиять на академические исследования и дискуссии. И последнее, о чем должен думать ученый, это боязнь кого-то обидеть... Вторым объяснением бойкота ревизионистских концепций является рефлекторное отторжение эпатажных попыток радикально переписать историю. Признаюсь, у меня тоже часто возникает подобная же спонтанная реакция при встрече с текстами, авторы которых объявляют своих предшественников слепцами, а себя — первооткрывателями “подлинной”, “сокрытой” истории. По определению так себя ведут шарлатаны и дилетанты. Настоящему ученому не может быть свойственна экзальтированность и детский восторг первооткрывателя — он уже пресыщен источниками, психологически он более уравновешен. Но, я думаю, никто не попрекнет П. Кроун и М. Кука в дилетантизме... Патрисии Кроун в момент публикации книги “Агарянство” было 32 года, вполне подходящий возраст для революционера в науке. Я, когда начал читать “Агарянство”, испытывал никак не отторжение, а просто упоение полетом мысли авторов книги и их способностью видеть между строк всем известных источников то, что другие разглядеть не сумели. Мне захотелось обсудить

³ Круглый стол в ИСАА МГУ о новых трактовках рождения исламской цивилизации в западной науке // ТГ-канал Восток Христианский. 4 апреля 2024 г.

⁴ *Большаков О.Г. История Халифата. М.: Восточная литература, 1998–2010. Т. 4.*



Доклад К.А. Панченко на круглом столе «VII век — “осевое время” Ближнего Востока. Концепция зарождения исламской цивилизации в монографии П. Кроун и М. Кука “Агарянство” — за и против». Москва, ИСАА МГУ, 2 апреля 2024 г.
Из архива К.А. Панченко

с коллегами прочитанное — результатом того далекого дня стал наш сегодняшний круглый стол»⁵.

Доклад Константина Александровича фактически представлял собой краткий историографический обзор западной литературы по заявленной проблематике. Он не стал говорить об исследованиях С. Шумейкера, поскольку о его основных трудах доложил свящ. Александр Трейгер⁶. Впоследствии же, приступив к подготовке текста к публикации, профессор решил дополнить его анализом монографии С. Шумейкера

⁵ С докладами на круглом столе выступили восемь российских ученых, арабисты и византилисты. Один из участников выразил мнение, что книга П. Кроун и М. Кука достойна перевода на русский язык, при условии сопровождения ее научными комментариями, в том числе полемического характера. Профессор поддержал эту идею с оговоркой, что вполне достаточно было бы перевести первые 35 страниц, посвященные генезису ислама. В своем кратком очерке о мероприятии Константин Александрович подвел итоги: «...Большинство выступающих критически отнеслись к концепциям П. Кроун и М. Кука, чья книга была, очевидно, интеллектуальной провокацией, на которую научное сообщество в любом случае должно было реагировать. Как кажется, это получилось и на вчерашнем круглом столе, где прошла яркая и интересная дискуссия, двинувшая, хочется думать, вперед отечественную арабистику» (Круглый стол в ИСАА МГУ о новых трактовках рождения исламской цивилизации в западной науке // ТГ-канал Восток Христианский. 4 апреля 2024 г.).

⁶ Трейгер А., свящ. Палестиноцентричность раннего ислама: Гипотеза П. Кроун и М. Кука и ее развитие в исследованиях С. Шумейкера // Ломоносовские чтения. Москва, 2 апреля 2024 г. Доклад.

«Смерть пророка» (2012)⁷, очерка Г. Струмзы «Иудео-христиане и происхождение ислама» (2015)⁸, а также более полно представить труды Ф. Доннера. Константин Александрович успел только законспектировать указанные исследования, а также внести изменения в план статьи⁹. Накануне своей кончины профессор сказал, что наконец-то дочитал Шумейкера и теперь точно знает, какой должна быть итоговая статья.

В настоящую публикацию, помимо внесения позднейшей авторской правки в статью, включены составленные нами на основе конспектов профессора обзоры трудов Ф. Доннера, Г. Струмзы и С. Шумейкера. Текст составителей дан курсивом; менее существенные дополнения даны в квадратных скобках.

Революция в арабистике 1970-х гг.

Европейская арабистика, начиная с самых первых своих шагов, прошла через волны доверия и недоверия к мусульманской историографии Средневековья. Причем значительная часть ученых воспринимала эти труды как надежный источник информации о временах пророка Мухаммада и праведных халифов, хотя самоочевидно, что самые древние источники, имеющиеся в нашем распоряжении, — это тексты 2-й половины VIII в. — IX в., а по законам исторического познания такие материалы никак не могут выступать источником по событиям VII в. Ибн Хишам и ат-Табари, повествуя о жизненном пути пророка, писали не о том, *как было*, а о том, *как должно было быть*, исходя из религиозно-политических представлений и предпочтений аббасидских уламá. Конечно же, хронисты аббасидской эпохи опирались на предшествующие несохранившиеся исторические сочинения, следы которых, действительно, можно выявить в дошедших до наших дней трудах мусульманских историографов. Но, насколько известно, самые ранние из этих несохранившихся, но гипотетически существовавших протохроник восходят примерно к 700 г. А раньше они и не могли появиться чисто технически, по причине ущербности тогдашней арабской графики, не предназначенной для передачи сложных смыслов и больших narra-

⁷ Shoemaker S.J. The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

⁸ Stroumsa G.G. Jewish-Christians and Islamic Origins // The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2015. Ch. 8. P. 139–158.

⁹ См.: Приложение.

тивов. То есть от хиджры до первых мусульманских историков лежала дистанция не менее чем в 80 лет — интеллектуальное пространство, заполненное конкурирующими версиями устного предания.

Многие идеи современных ревизионистов были высказаны в XIX или даже в XVIII в. Гиперкритический подход к арабо-мусульманским источникам еще в конце XIX в. успешно продемонстрировал Игнац Гольдциер (Ignác Goldziher; 1850–1921), доказавший, что корпус хадисов (мусульманского священного предания) является плодом позднейшего мифотворчества различных религиозно-политических группировок халифата¹⁰. Однако саму событийную историю VII в. исследователи не пытались пересматривать. И только в 70-е гг. прошлого века произошел прорыв, когда появился целый ряд альтернативных концепций, противостоящих освященной временем картине рождения ислама¹¹.

Настоящая статья не ставит целью дать полный обзор той полемики, которая ведется в зарубежной арабистике вокруг этих теорий в последние десятилетия; такой обзор невозможен в рамках журнальной публикации. Сосредоточимся лишь на нескольких ключевых именах и книгах.

Среди первых монографий, положивших начало «ревизионистскому» направлению в арабистике, была работа немецкого теолога и семитолога Гюнтера Люлинга (Günter Lüling; 1928–2014) «Об изначальном Коране» (1974)¹², где впервые высказана гипотеза о том, что первоначальный Коран состоял из нескольких слоев текста, в том числе христианских гимнов, использовавшихся в литургических целях иудео-христианской общиной Мекки. Исследователь пытался выявить и восстановить эти гимны, скрытые под слоем раннего исламского перетолкования, взяв за образец отработанные в науке методики реконструкции первоначального христианства или раннего иудаизма. В целом автор

¹⁰ Goldziher I. *Muslim Studies* / Trans. C.R. Barber, S.M. Stern. Ed. S.M. Stern. London: Allen and Unwin, 1967–1971. 2 vols.

¹¹ Donner F.M. *The Qur'ān in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata // The Qur'ān in Its Historical Context* / Ed. G.S. Reynolds. London: Routledge, 2008. P. 29–30.

¹² Lüling G. *Über den Ur-Qur'ān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'ān*. Erlangen: H. Lüling, 1974; англ. пер.: Lüling G. *A Challenge to Islam for Reformation: The Rediscovery and Reliable Reconstruction of a Comprehensive pre-Islamic Christian Hymnal Hidden in the Koran under Earliest Islamic Reinterpretations*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2003. См. о нем также: Donner F.M. In *Memoriam: Günter Lüling (1928–2014)* // *al-'Uşūr al-Wuṣṭā*. 2017. Vol. 25. P. 229–234; Gilliot C. *Reconsidering the Authorship of the Qur'ān: Is the Qur'ān Partly the Fruit of a Progressive and Collective Work?* // *The Qur'ān in Its Historical Context* / Ed. G.S. Reynolds. London: Routledge, 2008. P. 88–108, особ. P. 96–97.

распознавал четыре слоя коранического материала: древнейший; христианские доисламские строфические гимны, составляющие до трети текста и подвергшиеся последующей мусульманской интерпретации; слой оригинального исламского материала, приписываемого Мухаммаду; наконец, добавления позднейших редакторов Корана.

Другой монографией этого ряда стала работа Джона Вансброу (John Wansbrough, 1928–2002) «Коранические исследования» (1977)¹³, писавшего, что процесс кристаллизации текста Корана занял 200 лет и завершился в Ираке, а не в Аравии. Эпатажный вывод автора отвергли, кажется, все. Но ряд ценных мыслей в его работе, тем не менее находят. Например, что необходимо применение к коранистике критической методологии, выработанной библеистами¹⁴. Однако наиболее значительной, как кажется, стала монография Патрисии Кроун (Patricia Crone, 1945–2015) и Майкла Кука (Michael Cook; род. 1940) «Агарянство. Создание исламского мира» (1977)¹⁵. На этой книге стоит остановиться подробно.

«Агарянство» П. Кроун и М. Кука — основные положения

Авторы отодвигают на задний план мусульманскую историографическую традицию, считая ее поздней и недостоверной, и обращаются к аутентичным источникам VII–VIII вв., конечно же, неарабским (арабских почти не было) — греческим, сирийским, еврейским, армянским текстам. Картина, представленная ими, сильно отличается от «канонической» версии арабо-мусульманской историографии.

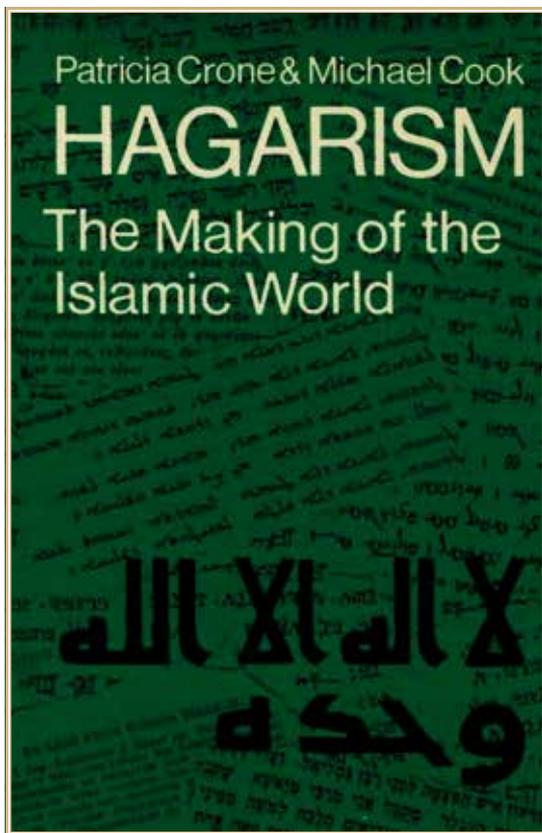
Первое, с чего начинают П. Кроун и М. Кук, — это *еврейский след* в зарождении ислама. Тема стара как мир — ее озвучил еще армянский хронист Себеос в VII в.¹⁶, а в XIX в. разработал известный исламовед

¹³ Wansbrough J. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

¹⁴ Adams C.J. *Reflections on the Work of John Wansbrough // Method and Theory in the Study of Religion*. 1997. Vol. 9. P. 78–81.

¹⁵ Crone P., Cook M. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

¹⁶ Себеос. *История императора Иракла: Сочинение епископа Себеоса, писателя VII века*. СПб., 1862. Гл. 30. С. 115–117; см. также: Hoyland R. *Sebeos, the Jews and the Rise of Islam // Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations / Ed. R.L. Nettle. Luxembourg, 1995. P. 89–102; Shoemaker S.J. A Prophet Has Appeared. The Rise of Islam through Christian and Jewish Eyes: A Sourcebook*. Oakland: University of



Монография П. Кроун и М. Кука «Агарянство. Создание исламского мира» (1977).

Авраам Гейгер (Abraham Geiger; 1810–1874)¹⁷. Иудаизм Второго храма, как известно, изначально был такой же прозелитической религией, как христианство или манихейство, и имел все шансы стать мировой религией и цивилизацией. Но поражение еврейских восстаний против Рима обнудило эти перспективы. Раввинистический иудаизм закапсулировался и сумел найти пути выживания в лоне Римской империи. Но когда империя стала христианской, началось противостояние двух религий, претендующих на абсолютную истину. К началу VII в. оно переходит в острую фазу — можно вспомнить византийскую антииудейскую полемику, позицию евреев и самаритян в ходе персидского завоевания

California Press, 2021. P. 62–72. Согласно этому источнику, арабов и иудеев объединила идея их общего происхождения от Авраама и убежденность в своем праве на заповеданную наследникам Авраама землю и обязанности освободить Палестину от незаконно захвативших ее христиан-ромеев. — *Сост.*

¹⁷ Geiger A. Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen: Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift. Bonn: F. Baaden, 1833; англ. пер.: Geiger A. Judaism and Islam / Trans. F.M. Young. New York: Ktav Publishing House, 1970. — *Сост.*

Ближнего Востока или всплеск апокалиптической литературы в иудейской среде того времени. И вот, как утверждают П. Кроун и М. Кук, опираясь на ряд христианских источников и еврейскую апокалиптику, поначалу очень позитивно воспринимавшую арабские завоевания, группа еврейских книжников в глубинах Аравии внушает Мухаммаду идею о том, что он — продолжатель пророческой миссии Моисея, призванный возродить веру Авраама; соответственно, обозначаются контуры примитивного арабского монотеизма, который авторы называют «агарянством»¹⁸. На это накладывается мессианская сверхзадача нового пророка привести, подобно Моисею, свой народ в Землю обетованную и восстановить Иерусалимский храм. Это дает старт и направление арабским завоеваниям¹⁹.

Еврейско-агарянский симбиоз продлился недолго — как раз до взятия Иерусалима. Потом (авторы ссылаются на Себеоса) *происходит некий разрыв*, и халиф Умар основывает на Храмовой горе свою агарянскую мечеть, а не иудейский храм. Далее агарянство переживает период трансформации, оно стремится преодолеть зависимость от иудаизма и обрести атрибуты самостоятельной религии. Через представления о вере Авраама не только монотеизм объявляется унаследованным от предков, но и культовые практики предков признаются монотеизмом. Отсюда в исламе сохранился такой мощный компонент арабской этнической идентичности²⁰.

¹⁸ Древнейшие христианские и еврейские источники по зарождению ислама переведены и проанализированы С. Шумейкером в антологии «Пророк явился»: *Schoemaker S.J. A Prophet Has Appeared*. Фактически это те самые тексты, на которые ссылались как П. Кроун и М. Кук в «Агарянстве», так и сам Шумейкер в более ранних своих работах: «Doctrina Iacobi», армянская хроника Себеоса, отрывки из творений свт. Софрония Иерусалимского, сирийская Хузистанская хроника и некоторые другие. В антологию включены и тексты, не известные широкому читателю: например, отрывок из приложения к грузинскому переводу «Луга духовного» прп. Иоанна Мосха. Каждая глава начинается с небольшого введения, в котором Шумейкер дает общий обзор текста, его датировку и пр. Затем следует перевод выдержек из текста. Хотя это специально не оговаривается, в большинстве случаев — если не во всех — это перевод самого Шумейкера (автор владеет не только греческим и арабским, но также древнееврейским, сирийским, латинским, армянским и грузинским языками). В конце каждой главы дан подробный анализ тех аспектов разбираемого текста, которые имеют отношение к формативному исламу. Шумейкер как бы раскрывает их значение, ту новую информацию о раннем исламе, которую они содержат, анализирует нестыковки (если они есть) между этими источниками и традиционной мусульманской исторической парадигмой. — *Сост.*

¹⁹ *Crone P., Cook M. Hagarism*. P. 3–9.

²⁰ *Ibid.* P. 10–14.

Христианство когда-то решало схожую задачу обособления от иудаизма, и христианский опыт, похоже, вызывал интерес агарян. Можно вспомнить молитву Муавии на Голгофе и диспуты маронитов и яковитов при его дворе²¹. Но заимствование любых элементов христианства было неприемлемо по идейно-политическим причинам. Однако был пример другой авраамической религии, тоже разошедшейся с иудаизмом и при этом политически безвредной — *самаритянство*. П. Кроун и М. Кук считают, что несколько следующих десятилетий агаряне, выстраивая свою религиозную самоидентификацию, активно заимствовали самаритянские воззрения. Главным процессом тут было возвеличивание фигуры Мухаммада, которого уже недостаточно было считать просто восстановителем единобожия, древней веры Авраама. Мухаммаду для поднятия его пророческого статуса придаются черты сходства с Моисеем («национализация пророчества», как назвали это авторы книги). Это и особое место пророка Мусы в Коране, и образ Исхода (*хиджры*), и откровение, данное пророку [Мухаммаду] на святой горе²². Как самаритяне отделили себя от культа Иерусалима, опираясь на собственное святилище в Шехеме, так и в исламе аналогичную роль сыграла Мекка. Сходным образом в обеих религиях организовано паломничество из святого города на святую гору. Ожидание израильянами Моисея у горы Синай напоминает самаритянское паломничество на гору Геришим и мусульманское стояние у горы Арафат²³.

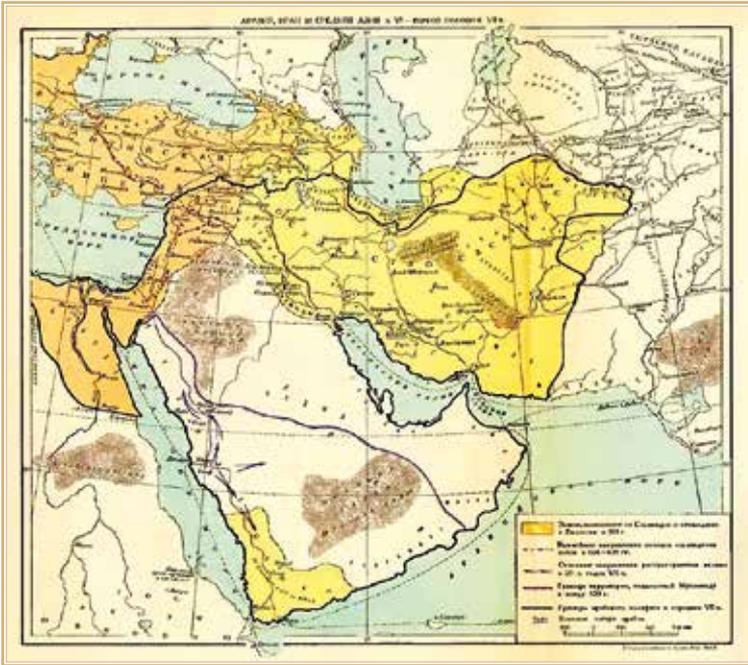
В этой связи авторы книги выдвигают гипотезу, что Мекка стала сакральным центром ислама не сразу, ей предшествовало какое-то другое агарянское святилище в северном Хиджазе, упоминаемое в Коране как *Бакка* (заметим, Мекка фигурирует в Коране лишь единожды и без соотнесения ее с локализацией культового центра)²⁴. И именно это забытое святилище, а не Иерусалим, было точкой первоначальной ориентации киблы [т. е. направления мусульманской молитвы]. Сохранились

²¹ См.: Панченко К.А. Омейяды // Православная энциклопедия. М., 2018. Т. 52. С. 679. — *Сост.*

²² Речь идет о горе Джабаль ан-Нур близ Мекки, где находится пещера Хира, в которой по мусульманской традиции Мухаммад получил свое первое откровение. По мнению П. Кроун и М. Кука, как гора Джабаль ан-Нур, так и гора Арафат — стояние у которой является одним из основных ритуалов мусульманского паломничества (хаджа) — претерпели влияние Синая. — *Сост.*

²³ Crone P., Cook M. *Nagarism*. P. 11–19, 25–26.

²⁴ *Бакка*: Коран 3:96; *Мекка*: Коран 48:24. Таким образом, П. Кроун и М. Кук отвергают традиционное для мусульманской экзегезы отождествление Бакки и Мекки. — *Сост.*



Арабские завоевания 1-й половины VII в.
Из открытых источников

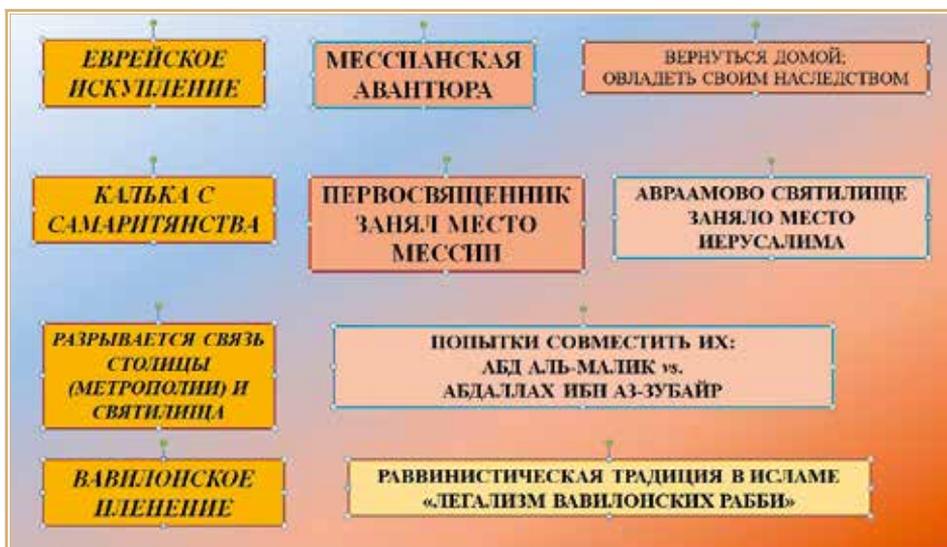
свидетельства, что в эту сторону были ориентированы мечеть Амра ибн аль-Аса в Фустате и некоторые иракские мечети, построенные в начале VIII в. при аль-Хадждаже²⁵.

Вслед за перемещением святилища в Мекку переосмысливается тема Исхода. Завоевание Земли обетованной заменяется на бегство пророка из Мекки в Ясриб [впоследствии: Медина], а еврейские коллаборанты агарян в палестинском походе превращаются в арабских ансаров Ясриба. Изгнание Мухаммадом еврейских племен из Медины — это отголосок разрыва агарян с евреями после взятия Иерусалима²⁶.

Особое место занимает, конечно, тема фиксации *Священного Писания* новой религии. Агаряне долго уклонялись от этого, предпочитая устное предание. По мнению авторов, окончательная кодификация Корана произошла только в правление халифа Абд аль-Малика (685–705) трудами иракского наместника аль-Хадждажа и его окружения. Совершенно очевидно, что они компилировали текст, используя различные источники, подчас очень разнородные. И сама эта работа делалась в спешке, без вдумчивого редактирования, откуда происходят [по мне-

²⁵ Crone P., Cook M. Hagarism. P. 21–24.

²⁶ Ibid. P. 24–25.



Слайд из презентации К.А. Панченко для его доклада на круглом столе. Ломоносовские чтения. Москва, ИСАА МГУ, 2 апреля 2024 г. Из архива К.А. Панченко

нию авторов] ненужные повторы, противоречащие друг другу аяты, обрывки бессвязных слов и фраз, над которыми ломали голову позднейшие комментаторы²⁷.

Еще одним направлением заимствований ислама у самаритянства могла бы выступить *концепция сакрализации власти*: у самаритян она осуществляется потомками первосвященника Аарона, носителями эзотерического знания и наследственной божественной благодати. Мусульманский имамат стал калькой самаритянского священства, теократии, где право на власть определяется как религиозным знанием, так и священной генеалогией. В исламе эта модель наиболее четко выражена у Алидов (шиитские богословы, кстати сказать, не прошли мимо того факта, что родственные отношения Али и Мухаммада были примерно такие же, как у Аарона с Моисеем). Однако идея первосвященнической власти в исламе не прижилась. Сунниты не считали халифа обладателем божественной энергии. Высшим духовным авторитетом стала корпорация уламá — мирских людей, приобщившихся к религиозному знанию через образование. Здесь бросается в глаза аналогия никак не с христианским или самаритянским священством, но с еврейским раввином. Авторы монографии упорно называют алимов «рабби» [раввинами] и считают, что сама эта корпорация сложилась уже в аббасидский

²⁷ Ibid. P. 17–18.

период в Ираке под прямым влиянием контактов с вавилонским иудаизмом. Так иудейское влияние снова, после долгого перерыва, вернулось в религию агарян. Там же, в Ираке, еврейский мессия тоже вернулся как мусульманский махди. Моделью для него стал не христианский, а иудейский аналог, политический лидер-спаситель²⁸.

Итак, основными вехами эволюции ислама выступают фаза еврейского мессианства и стремление возратить свое палестинское наследие; за ней идет фаза самаритянских заимствований, когда первосвященник занял место мессии, а Авраамово святилище в сердце Аравии — место Иерусалима. Однако в исламе связь между первосвященником и святилищем была разорвана: политическая необходимость диктовала нахождение государственного центра на завоеванных землях²⁹.

В целом сложение ислама в узнаваемых формах авторы исследования относят к эпохе Абд аль-Малика, рубежу VII–VIII вв. Нумизматические, архитектурные и документальные памятники демонстрируют новый и уверенный религиозный образ. Перестройка святилищ, конфликт вокруг тем махди и имамата, зарождение мусульманской теологии — это все время Абд аль-Малика. Однако то, что П. Кроун и М. Кук называют «раввинистической традицией» в исламе (т. е. роль корпорации алимов), в том числе и становление системы мусульманского права — это уже следующая фаза формирования классического ислама, ставшая возможной именно на почве Вавилонии после переноса столицы в Багдад³⁰.

Авторы монографии «Агарянство» передают свои мысли в том числе через броские метафоры: как они пишут, перенос Аббасидами первосвященства в Ирак означал дальнейшую деградацию этого института в сторону превращения в экзилархат (параллели с еврейскими «князьями изгнания»). Даже Алиды были вывезены из своей «религиозной метрополии» (святых городов Хиджаза) в «вавилонское пленение». Религиозная одиссея агарянства началась и закончилась иудаизмом, отбросив по ходу своего развития святилище самаритянского типа в Аравии и самаритянское первосвященство в Сирии (т. е. Омейядский халифат). Искушительный иудаизм Палестины уступил место академическому иудаизму Вавилонии. Агаряне отвергли мессию, чтобы закончить экзилархом³¹.

²⁸ Ibid. P. 26–28.

²⁹ Ibid. P. 32.

³⁰ Ibid. P. 29–30.

³¹ Ibid. P. 32–33.



Осада города арабами. Миниатюра из мадридской рукописи хроники
 Иоанна Скилицы. XI в.
Madrid National Library, MS Graecus Vitr. 26–2. Fol. 214 r.

Все эти мысли, наиболее важные и спорные в работе П. Кроун и М. Кука, составляют лишь первую четверть объема книги. Оставшаяся часть исследования посвящена историческим судьбам народов Передней Азии и Северной Африки, которые были завоеваны арабами и вошли в состав халифата. Рассматриваются модели их идентичности и причины слабости этих идентичностей³², что сделало возможным последующую исламизацию и ассимиляцию народов региона, особенно Большой Сирии, их участие в сложении арабо-мусульманской цивилизации. П. Кроун и М. Кук ставят вековечный вопрос, почему халифат не пошел по пути варварских королевств Запада, ассимилировавшихся в лоне христианской цивилизации. Ответ авторы ищут, среди прочего, в том, что первые сто лет центр исламской цивилизации, еще пластичной и неустойчивой, находился именно в Сирии, среди народа, не имевшего собственной сильной идентичности, который, будучи неспособен ассимилировать завоевателей, смог обогатить их элементами античной культуры (вырванными из контекста и переработанными)³³.

Книга «Агарянство» написана очень сочным языком, полным метафор и аллюзий. Как пример, можно навскидку привести цитату: «Когда-то Энкиду был соблазнен храмовой проституткой, чтобы променять свое варварство на цивилизацию; и, при всех своих издержках, шумерская цивилизация того стоила... Но к VII в. по Р.Х. храмы были лишены

³² Ibid. P. 41–72.

³³ Ibid. P. 73–106.

своих проституток: монотеизм был тем, что соблазнило арабов отринуть свое варварство, а цивилизация Сирии потеряла свою способность соблазнять...»³⁴ Подача материала очень компрессивная, тяжелая для понимания, требующая обширных комментариев. Выстраивая броские, эффектные обобщения и противопоставления, авторы, конечно же, не могут избежать множества мелких фактологических ошибок. Вопрос в том, насколько эти фактические ошибки обесценивают глобальные обобщения.

Как специалист по Христианскому Востоку, не могу пройти мимо рассуждений авторов «Агарянства» о сирийцах. Мне импонирует идея книги о том, что не было никакого сирийского этноса, но лишь конгломерат этнических групп, говоривших на новоарамейских наречиях и обладавших разными формами самоидентификации. Но то, что самую сильную идентичность авторы приписывают жителям Адиабены, потомкам ассирийцев³⁵, кажется совсем неубедительным. Мы не видим у средневековых восточных сирийцев какой-либо исторической памяти о своем дохристианском прошлом. Древних ассирийцев они могли воспринимать только через призму библейского повествования, т. е. предельно негативно. Авторы противопоставляют возрождение ассирийской самоидентификации у несториан и халдеев в Новое время арабскому национализму христиан Сирии, утративших свои арамейские корни и теперь считающих себя арабами³⁶. Но, во-первых, понятно, что ассирийская национальная идея — совершенно искусственный конструкт, придуманный в значительной степени европейцами и заменивший традиционное религиозное самосознание восточных сирийцев; во-вторых, у арабоязычных маронитов Большой Сирии мы видим схожую во всех смыслах идеологию финикиизма, тоже настаивающую на неарабском происхождении своих носителей.

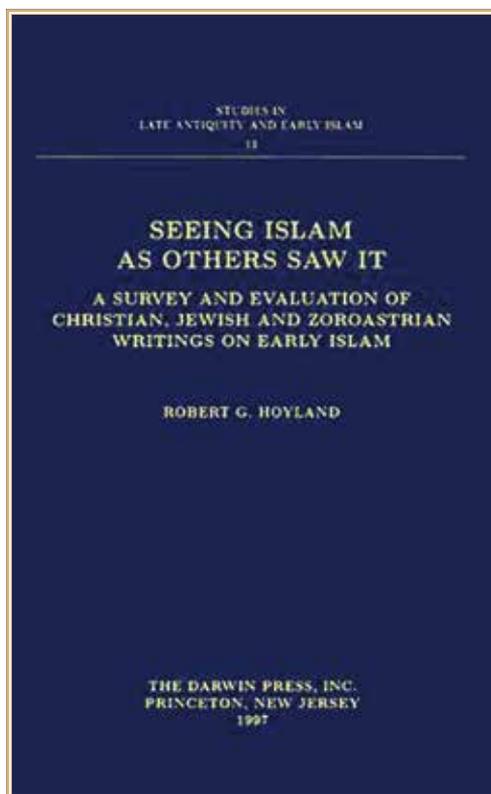
Р. Хойланд: ислам глазами других

Не сказать, чтобы вышеперечисленные «революционные» книги 1970-х гг. имели оглушительный резонанс — работа Г. Люлинга была написана по-немецки, причем даже в Германии столкнулась с «заговором

³⁴ Ibid. P. 106.

³⁵ Ibid. P. 55–64.

³⁶ Ibid. P. 87, 90–91.



Труд Р. Хойланда «Ислам глазами других. Обзор и оценка христианских, иудейских и зороастрийских сочинений о раннем исламе» (1997).

молчания», а две другие (работа Д. Вансброу и монография П. Кроун и М. Кука), хоть и англоязычные, были крайне тяжелы для понимания³⁷. Тем не менее они спровоцировали определенные подвижки в западной арабистике, породили сомнения и полемику, результатом которой стали исследования раннего ислама с новых ракурсов. Тут нельзя пройти мимо работы Роберта Хойланда «Ислам глазами других» 1997 г.³⁸ Монография объемом под 900 страниц представила взгляд на ранний ислам христианских, иудейских и прочих немусульманских источников первых веков хиджры.

Подобный подход вызывал возражения, что внешние наблюдатели не могли знать ислам лучше, чем сами носители мусульманской цивилизации, и неизбежно должны были описывать его в привычных им понятийных категориях, т. е. искаженно. Р. Хойланд в одной из своих более позд-

³⁷ Donner F.M. The Qur'ān in Recent Scholarship. P. 30.

³⁸ Hoyland R.G. Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. Princeton: Darwin Press, 1997.

них публикаций отвечал на это, что христианские современники писали о том, что видели сами, либо о том, что узнали непосредственно от мусульман. Эти сведения, как правило, точно датируемы, чего не сказать о мусульманской исторической традиции. Христианские авторы VII–VIII вв., опять же, могли отразить какие-то этапы эволюции мусульманского учения, которые были, намеренно или нет, забыты позднейшими мусульманскими богословами и хронистами. Наконец, не надо недооценивать степень культурных контактов и всех форм взаимодействия в полиэтничном традиционном обществе, которым был халифат, и масштабы знаний друг о друге представителей различных ближневосточных религий³⁹.

Подводя итоги своего грандиозного труда, Р. Хойланд отмечает, что у нас имеется достаточно свидетельств о развитии мусульманской мысли уже в первой половине VIII в., но нет никаких данных о том, чем был ислам в первом веке хиджры. Немусульманские источники этого времени (начиная с 640-х гг.) дают достаточно внятную картину религиозных практик арабских завоевателей, четко отличающуюся от других монотеистических вероучений. Но до 72 г. хиджры (т. е. 692 г., когда был построен Купол Скалы в Иерусалиме) археологический материал хранит странное молчание об исламе, равно как и о Коране. Коранические цитаты и имя Мухаммада появляются в надписях внезапно. Складывается впечатление, что и Коран обрел свой канонический статус также резко и одномоментно — если бы он долгое время бытовал в неканонизированной форме, текст неизбежно подвергнулся бы редакции и замене трудных для понимания слов и концепций на более ясные⁴⁰.

Первые демонстративно мусульманские формулировки в монетном чекане (фразы *Бисмилля* [«во имя Аллаха»]; *Мухаммад расуль-улла* [«Мухаммад — посланник Аллаха»]) появляются в 680-х гг. и принадлежат отнюдь не Омейядам, а наместникам Фарса, поставленным антихалифом Абдаллахом ибн аз-Зубайром (683–692). Эпоха Второй фитны вообще дает много фигур ярких религиозных деятелей, оппозиционных Омейядам — загадочный Мухаммад ибн аль-Ханафийя, претендующий на пророческий статус Мухтар ибн Аби Убайда и его фанатичные приверженцы, хариджитский лидер Катари ибн аль-Фуджа‘и, чеканивший монеты с лозунгом «Нет власти, кроме Аллаха». Совокупность этих фигур, а также полное отсутствие исламских деклараций со стороны суфь-

³⁹ Hoyland R.G. The Earliest Christian Writings on Muhammad: An Appraisal // The Biography of Muḥammad: The Issue of the Sources / Ed. H. Motzki. Leiden: Brill, 2000. P. 276–295, особ. P. 289–293.

⁴⁰ Hoyland R.G. Seeing Islam as Others Saw It. P. 545–550.



Золотой динар Абд аль-Малика. Сирия, Дамаск, 696/97 г.

Вокруг фигуры халифа шахада на арабском языке.

The British Museum

янидской ветви Омейядов (661–684) и, наоборот, взрывообразное их размножение при Абд аль-Малике (685–705) и его преемниках позволяют заключить, что произошел перехват лозунгов — давление мятежных фракций побудило Абд аль-Малика демонстративно сделать ислам идеологической основой государства⁴¹.

Стоит отметить, Р. Хойланд также обращается к теме направления молитвы в раннем исламе, затронутой П. Кроун и М. Куком. Факт перемены ориентации киблы с Иерусалима на Мекку подтверждается в Коране, средневековые комментаторы расходились лишь в том, как долго продержалась практика молитвы в сторону Иерусалима. Первые мусульманские мечети в Куфе были ориентированы на запад, в Фустате — на восток. Только при халифах Абд аль-Малике и аль-Валиде I (705–715) они были перестроены и более аккуратно переориентированы на Мекку. Ранние мусульманские предводители при строительстве первых мечетей довольствовались приблизительным направлением, не вдаваясь в непосильные астрономические и математические расчеты. Однако, начиная с Абд аль-Малика, на ориентацию мечетей, по крайней мере соборных, стали обращать больше внимания, а задача расчета направления из любой точки на киблу стала с конца VIII в. одной из основных для мусульманских астрономов⁴².

⁴¹ Ibid. P. 550–554.

⁴² Ibid. P. 560–573.

Отсюда следует вопрос: какова же была религиозно-политическая природа халифата до Марванидов? Р. Хойланд видит ее истоки в «Мединской конституции» Мухаммада, декларировавшей объединение людей разных вер под лидерством Мухаммада для джихада во имя Бога⁴³. Ранний халифат был именно этим — *джихад-стейт*, объединением воинов разных вероисповеданий, нацеленных на религиозно мотивированную военную экспансию. Вспомним участие арабских христианских племен в мусульманских завоеваниях и привилегированный статус этих племен при Омейядах. Коран в то время имел значение только для мусульман, а не выступал всеобщим источником права. И только Абд аль-Малик поднял ислам на уровень государственной религии. По мнению Р. Хойланда, ранний халифат — до Абд аль-Малика — был типологически ближе к доисламским арабским царствам Гассанидов и Лакмидов, чем к тому, что построили поздние Омейяды⁴⁴.

Ф. Доннер: Мухаммад и верующие. У истоков ислама

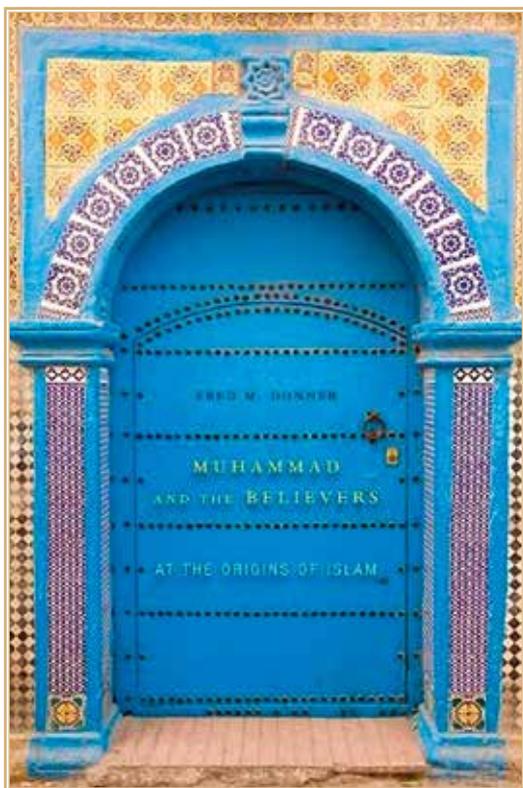
Данный раздел представляет собой выписки из нескольких работ Константина Александровича с добавлением некоторых мыслей Фреда Доннера, не зафиксированных в конспектах профессора, но содержащихся в рецензии Доннера на книгу Р. Хойланда «На пути Бога: арабские завоевания и создание исламской империи», конспекта которой не обнаружено⁴⁵. Отрывки отобраны согласно указанию К.А. Панченко в новом плане статьи: «Donner — об аль-му'минин. См. рец. Доннера [на работу Хойланда] In God's Path, 2015». Подведение итогов отсутствует. Авторский стиль конспектирования сохранен (с минимальной правкой). Справочный аппарат сделан составителями.

В раннем исламе налицо общее отсутствие исторического сознания, «отчетливо неисторичный» взгляд. Примитивная мусульманская традиция не стремилась сохранить хронологию пророческой карьеры Му-

⁴³ О «Мединской конституции» см.: Lecker M. The «Constitution of Medina»: Muḥammad's First Legal Document. Princeton: Darwin Press, 2004. — *Сост.*

⁴⁴ Hoyland R.G. Seeing Islam as Others Saw It. P. 554–559.

⁴⁵ Donner F.M. Review of: Hoyland R. In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire. Oxford and New York: Oxford University Press, 2015 // al-ʿxšūr al-Wuṣṭā. 2015. Vol. 23. P. 134–140.



Монография Ф. Доннера «Мухаммад и верующие. У истоков ислама» (2010).

хаммада⁴⁶. Только в конце I в. хиджры видны признаки «историзирующего импульса»⁴⁷, попытка хронологически структурировать хаотичные предания. Датировка по хиджре встречается в официальных документах с 20–30-х гг. хиджры. Аз-Зухри первым установил относительную хронологию событий. Ибн Исхак и аль-Вакиди дополняли ее⁴⁸. Ранние мусульмане не интересовались историей, возможно, ввиду эсхатологических ожиданий.

Доннер критикует идею фальсификации ранней исламской истории. Он указывает на то, что представления о зарождении ислама общеприняты у всех сект мусульман, невзирая на их расхождения между собой⁴⁹. Значит, обстоятельства рождения ислама зафиксированы верно. Да и кто бы мог их исказить, не оставив следа от прежней традиции?

⁴⁶ Donner F.M. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge, MA: Belknap Press, 2010. P. 51–52.

⁴⁷ Donner F.M. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin Press, 1998. P. 231.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid. P. 26–28.

Позднейшие копиисты могли не стремиться к сознательному искажению прошлого, преданию его забвению, а просто считали само собой разумеющимся, что та правда, которая была общепринятой в их эпоху, соответствовала представлениям ранних мусульман⁵⁰. Никто извне специально не фальсифицировал идеи. Верования и обстоятельства жизни ранней общины менялись, и она сама изменила нарратив о Мухаммаде. Воспоминания меняются со временем.

Доннер выдвигает теорию об изначальной конфедерации авраамических общин, веривших в скорый Судный день и стремившихся установить правду на земле. Движение Мухаммада — не особое религиозное исповедание, а монотеистическое реформаторское движение, педалировавшее благочестие, общее для авраамических религий: молитву, пост, милостыню, чистоту⁵¹. «Писания» могли быть у каждого свои. Христианские и еврейские тексты существовали параллельно проповедям Мухаммада. Следы межконфессиональной природы общины «верующих» зафиксированы в Коране⁵². Неоднократно «люди Писания» включаются в число «верующих». Однако была и полемика Корана против Троицы. [Антихристианские стихи Корана, казалось бы, исключают любое участие христиан в раннем религиозном движении Мухаммада.] Доннер пытается объяснить это тем, что мусульмане мало знали о Коране до его кодификации [и, соответственно, его влияние было невелико]⁵³. Еврейское участие в религиозном движении Мухаммада прослеживается по исламским источникам. В «Мединской конституции» (или, как ее называет Доннер, «Документе уммы») [прописаны условия полного включения определенных еврейских групп в состав общины; им было позволено иметь свои убеждения и соблюдать свои обычаи]. Не все «люди Писания» в этих общинах — «верующие»; в них были также и неверующие. Таким образом, прослеживается отсутствие четких профессиональных границ внутри сообщества «верующих».

Мухаммад — арбитр внутри межконфессиональной общины, все члены которой придут к спасению⁵⁴. (Сирийские источники VII в. не

⁵⁰ *Donner F.M. From Believers to Muslims: Confessional Self-Identity in the Early Islamic Community // Al-Abhāth. 2002–2003. Vol. 50–51. P. 9–53, особ. P. 39.*

⁵¹ *Donner F.M. From Believers to Muslims. P. 10–11; Donner F.M. Muhammad and the Believers. P. 61–69; 87.*

⁵² *Donner F.M. From Believers to Muslims. P. 19.*

⁵³ *Ibid, P. 26–27; Donner F.M. Muhammad and the Believers. P. 77.*

⁵⁴ *Donner F.M. From Believers to Muslims. P. 17–24; Donner F.M. Muhammad and the Believers. P. 69–71, 74–77, 111–112.*

воспринимают Мухаммада пророком — скорее, предводителем, царем.) Первые халифы выступали как предводители всех своих подданных, невзирая на их исповедание. Религиозный плюрализм этого сообщества объясняет, почему не выдвигалось претензий на лидерство ислама, а главы государства носили нейтральные титулы, как *амир аль-му'минин* («повелитель верующих»), и позиционировали себя в качестве верховного арбитра своих подданных всех исповеданий. Ф. Доннер [обращает внимание на то, что члены общины не называли себя «мусульманами» примерно до 700 г. н. э.] и высказывает идею о том, что понятие *аль-му'минин*, «верующие», в VII в. означало всех последователей монотеистических религий и только впоследствии стало относиться исключительно к мусульманам.

[Таким образом, это было наднациональное движение. Из рецензии Доннера: «Нет ни одной надписи, ни одного документа на папирусе, ни одной монеты, выпущенных завоевателями в VII в., в которых они называли бы себя “арабами” (такое использование встречается только в более поздних исламских хрониках). Следовательно, называть это движение “арабским завоеванием” будет глубоко ошибочным, поскольку представляет собой упрощенную интерполяцию современной националистической терминологии на далекое прошлое... Идея о том, что в это время происходил арабский этногенез, кажется сомнительной... есть веские основания полагать, что завоевания на самом деле имели религиозный (если еще не “исламский”) импульс — как движение *аль-му'минин*»⁵⁵].

[Причины поддержки нового религиозного течения евреями и христианами:] катастрофа Византии 614 г.⁵⁶ стимулировала эсхатологические настроения как у христиан, так и у иудеев. Дремавшие на периферии религиозного сознания, они активизировались в годы потрясений⁵⁷. Мы наблюдаем ожидание конца времен. Молодой ислам воспринимался как своего рода еврейское мессианское движение. Еврейские эсхатологические надежды прослеживаются внутри ранней исламской

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ В 614 г. Византийская империя потерпела поражение от Сасанидов; иранские войска захватили Иерусалим. — *Сост.*

⁵⁷ Donner F.M. The Background to Islam // The Cambridge Companion to the Age of Justinian / Ed. M. Maas. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 510–533. О мессианстве VII в. см.: Stroumsa G.G. False Prophet and False Messiah // The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2015. Ch. 4. P. 72–85.

общины. Так, например, эпитет халифа Умара *al-Fārūq* — «спаситель», вероятно, дан ему еврейской частью общины «верующих»; они же продвигали и мессианскую идею.

Доннер отмечал четкий и настойчивый интерес Мухаммада к территориям, расположенным к северу от Аравии; это объясняется эсхатологическими ожиданиями и ролью Иерусалима в драме конца времен как места Страшного суда. По христианским представлениям именно там «последний император» вручит земную власть Богу⁵⁸. Эсхатологическая проповедь Мухаммада была толчком к арабским завоеваниям, которые в связи с этим предстают в совсем ином ракурсе. Доннер переименовал их в «экспансию власти верующих». Будь у них [унифицированная и кодифицированная] религиозная доктрина и попытка ее навязать, они бы столкнулись с упорным сопротивлением. Но это была главным образом политическая экспансия, требовавшая только уплаты налогов, [а ее религиозная составляющая сводилась к одинаково приемлемой для всех авраамических сообществ проповеди благочестия и] вере в Единого Бога и Судный день⁵⁹. «Верующие» думали не о создании [новой] могучей империи — сопернике Рима, а о спасении через соблюдение благочестия и уничтожение неверующих политических образований⁶⁰. Это похоже на программу «Царства Божьего на земле»⁶¹.

Именно из межконфессиональности сообщества «верующих» проистекает удивительный успех исламских завоеваний⁶², их ненасильственный характер, тот факт, что они не вызвали серьезного сопротивления. Позднейшая мусульманская традиция (антиеврейский настрой Сиры [биографии пророка Мухаммада]) стремилась затушевать факт отсутствия четких конфессиональных границ внутри сообщества «верующих». [Только впоследствии, предположительно в третьей четверти I в. хиджры (в 670–690-х гг. н. э.), межконфессиональная община «верующих» (*аль-му'минин*) переосмыслила себя как собственно мусульман, противопоставив себя иудеям и христианам. Вопрос, как это произошло, требует дальнейшего изучения⁶³].

⁵⁸ Donner F.M. Muhammad and the Believers. P. 50, 81–82, 96–97, 125, 143–144.

⁵⁹ Ibid. P. 108–110.

⁶⁰ Ibid. P. XII, 80–82.

⁶¹ Ibid. P. 85.

⁶² Donner F.M. From Believers to Muslims. P. 50–51.

⁶³ Ibid. P. 12, 52.

Далее продолжение основной статьи.

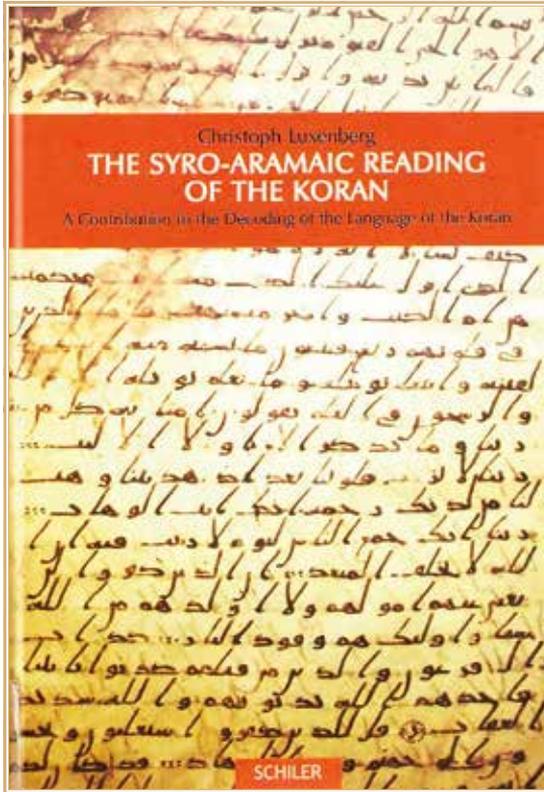
К. Люксенберг и коранистика начала XXI в.

Заметным событием в современном исламоведении стала скандальная книга, вышедшая под именем Кристофа Люксенберга «Сиро-арамейское прочтение Корана» (2000)⁶⁴. Как считают некоторые авторы, сама эта книга была ничуть не более революционной, чем вышеупомянутые — К. Люксенберг, в сущности, повторил подход Г. Люлинга, но на более системном уровне. Он развил идею о том, что многие пассажи Корана изначально были написаны на сирийском языке, государственном языке халифата времен Абд аль-Малика, и могут быть правильно поняты, только если их прочитать по-сирийски, корректируя, где надо, арабский текст. Исследователь выделил 75 таких «темных» мест Корана и разработал многоступенчатую методологию их интерпретации. Наиболее эпатажными для научного сообщества были гипотезы К. Люксенберга об арамейском прото-Коране и о том, что мекканцы говорили на смешанном сиро-арабском языке.

Многие трактовки семитолога были сочтены произвольными и неубедительными и подверглись жесткой критике. Однако часть ученого сообщества посчитала, что неверно было бы сосредотачиваться на этих неудачных примерах; объективной проверке должны подвергнуться все выявленные К. Люксенбергом сирийские заимствования Корана. В принципе, нет ничего невозможного в широком использовании арабами сирийской лексики. Они контактировали с носителями арамейских наречий, будь то христиане или иудеи, и при этом арабам не хватало собственного словарного запаса для выражения абстрактных метафизических понятий и религиозных практик. Известны примеры двуязычных арабо-арамейских эпиграфических надписей. Поэтому предположение о сирийских вкраплениях в арабском тексте Корана выглядит вполне правдоподобно⁶⁵.

⁶⁴ *Luxenberg C. (ps.). Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache. Berlin, 2000; англ. пер.: Luxenberg C. (ps.). The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran. Berlin, 2007.*

⁶⁵ *Donner F.M. The Qur'ān in Recent Scholarship. P. 33–34, 37–40; Baasten M.F.J. Review of: Luxenberg C. (ps.). Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache. Berlin, 2000 // Aramaic Studies. 2004. Vol. 2.2. P. 268–272. [См. также работу Артура Джеффри «Иноязычная лексика Корана»: Jeffery A. The Foreign Vocabulary of the Qur'ān. Baroda: Oriental Institute, 1938. — *Сосм.*]*



Монография К. Люксенберга «Сиро-арамейское прочтение Корана. Вклад в дешифровку языка Корана» (2000).

Слабым местом теории Люксенберга был ее чисто филологический характер; ученый не пытался вписать эволюцию Корана в исторический контекст. Тем не менее книга К. Люксенберга обрела широкую известность и вызвала, конечно же, негативную реакцию мусульман, что стало представлять опасность для ее автора. Лично мне трудно понять, как эта книга могла снискать такую славу, потому что чтение ее, что называется, на любителя — дебри лингвистики, через которые не прорваться без знания не только арабского, но и арамейского языков.

Константин Александрович планировал доработать и этот раздел. На полях статьи в этом месте он сделал приписку: «критика ревизионистов, в т. ч. с позиций антиориентализма». Далее должен был следовать раздел «Вопросы коранистики» с анализом статей Ф. Доннера «Коран в современных научных исследованиях: вызовы и задачи»⁶⁶ и К. Жийо «Переосмысление авторства Корана. Является

⁶⁶ Donner F.M. The Qur'ān in Recent Scholarship.

ли Коран частично плодом поступательного и коллективного творчества?»⁶⁷. Предполагалось также осветить методiku исследования христианства и иудаизма применительно к исламу. Профессор не успел осуществить задуманное, лишь зафиксировал в конспектах важные идеи⁶⁸.

Г. Струмза. Проблема внешних влияний на ислам

Константин Александрович успел только законспектировать очерк Г. Струмзы «Иудео-христиане и происхождение ислама» из монографии последнего «Становление авраамических религий в эпоху поздней Античности» (2015)⁶⁹. Публикуем выдержки из конспекта профессора. Авторские подчеркивания в тексте заменены на жирный курсив. Авторский стиль конспектирования сохранен (с минимальной правкой). Справочный аппарат сделан составителями.

Гипотезы зарождения ислама: [в последние] 200 лет **поиски корней** ислама колеблются **меж двух опций**: 1. иудаизм (Авраам Гейгер; 1833)⁷⁰ и его последователи, главным образом из еврейских ученых, знакомых с иудейской традицией; 2. [христианство] (Теодор Нёльдеке: искал христианские источники ислама); [его последователь Тор Андре настаивал, что при этом нужно учитывать и] другие формы христианства, [в частности иудео-христианство]⁷¹. Ныне его наследники Г. Люлинг и К. Люксенберг [ищут] источники Корана в сирийских христианских гимнах (у Люлинга — арианских).

⁶⁷ Gilliot C. Reconsidering the Authorship of the Qur'ān.

⁶⁸ Первая заметка: «Мнение F. Donner: ...Коран (VII в.) старше хадисов, большинство которых появилось после I в. х[иджры]» (Доннер придерживается традиционного представления о формировании Корана и приписывает его содержание Мухаммаду. Он полагает, что Коран был собран вскоре после смерти Мухаммада и кодифицирован самое позднее ко времени Первой фитны [656–661]). Вторая заметка: «Claude Gilliot: Коран — коллективный труд. Особенно [важна] роль “информаторов” Мухаммада».

⁶⁹ Stroumsa G.G. Jewish-Christians and Islamic Origins // The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2015. Ch. 8. P. 139–158.

⁷⁰ Geiger A. Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen; Geiger A. Judaism and Islam.

⁷¹ См.: Gilliot C. Les «Informateurs» juifs et chrétiens de Muhammad: Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke // Jerusalem Studies in Arabic and Islam. 1998. Vol. 22. P. 84–126.

Тема гностиков и иудео-христиан ныне популярна: [ее разрабатывали] теолог и историк раннего христианства Адольф фон Харнак (1851–1930)⁷²; Эрнест Ренан (1823–1892) и Д.А. Хвольсон (1819–1911)⁷³. Продолжатели: в 1918 г. — Адольф Шлаттер (1852–1938)⁷⁴; в 1949 г. — Ханс Йоахим Шёпс (1909–1980)⁷⁵; Шломо Пинес в 1960–1980-е гг. опубликовал серию статей о выживании иудео-христианских сообществ до исламских времен⁷⁶.

Надо рассматривать в совокупности все еврейские и христианские, в том числе еретические толки, как возможные источники влияния на ислам. *Удивительная параллель* ряда исламских и иудео-христианских концепций: у эбионитов восприятие Иисуса Христа и его распятия как докетического, Иисус Христос — пророк, а не Сын Божий. [По мнению М.П. Ронкаля] запрет вина выглядит «элкасаитским»⁷⁷. [Однако это маловероятно]: нам не известно элкасаитских запретов вина, хотя известны эбионитские. Эбионитская концепция искажения Писания напоминает аналогичные исламские воззрения. У эбионитов была «Цепочка пророков» (идея пророчества), а также идея, что некоторые места Священного Писания инкорпорированы сатаной и должны быть удалены (она встречалась также у Маркиона и в исламской концепции *тахриф* [искажения иудеями и христианами их Писаний])⁷⁸. Имеются параллели в Коране с иудео-христианским текстом II в. «Дидахе» [«Учением двенадцати апостолов»] — о ритуальных и законодательных практиках. [В основанном на «Дидахе» памятнике IV в. «Дидакалии апостолов» проповедуется] идея чистоты. Псевдо-Климентины — ранний

⁷² Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1. Freiburg: Mohr Siebeck, 1888; Bd. 2. Freiburg: Mohr Siebeck, 1909.

⁷³ Chwolson D. Die Sabier und der Sabismus. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1856.

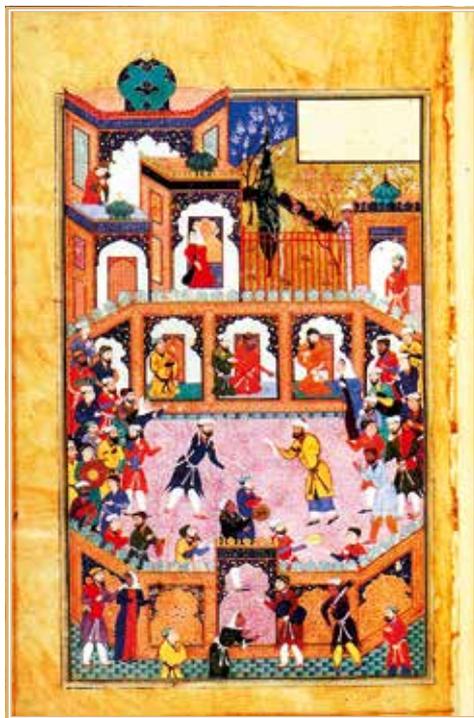
⁷⁴ Schlatter A. Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam // Evangelisches Missions-Magazin. 1918. Neue Folge 62. S. 251–264.

⁷⁵ Schoeps H.J. Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Tübingen: Mohr, 1949; Schoeps H.J. Jewish Christianity Philadelphia: Fortress Press, 1969.

⁷⁶ Pines S. Studies in the History of Religion. The Collected Works of Shlomo Pines; 4 / Ed. G.G. Stroumsa. Jerusalem: Magnes Press, 1996. [Следует также упомянуть сборник Ф. дель Рио Санчеса и статью П. Кроун на эту тему: Sánchez F. del Río. Jewish Christianity and the Origins of Islam: Papers presented at the Colloquium Held in Washington DC, October 29–31, 2015 (8th ASMEA Conference). Turnhout: Brepols, 2018; Crone P. Jewish Christianity and the Qur'an (Part One) // Journal of Near Eastern Studies. 2015. Vol. 74.2. P. 225–253; Crone P. Jewish Christianity and the Qur'an (Part Two) // Journal of Near Eastern Studies. 2016. Vol. 75.1. P. 1–21. — *Сосм.*]

⁷⁷ Stroumsa G.G. Jewish-Christians and Islamic Origins. P. 151.

⁷⁸ Ibid. P. 153.



Диспут между евреями и мусульманами.
Миниатюра из поэмы Саади «Гулистан», написанной в 1258 г.
The British Library

иудео-христианский текст. В [Беседах Климента Римского] содержится элемент шахады. Термин «аль-му'минин» [«верующие»] выводится от греческого πιστεύοντες — евреи, уверовавшие в Иисуса Христа, но соблюдавшие еврейский Закон⁷⁹.

Проблема в том, что *нет следов иудео-христианства после IV в.* Как [оно] могло дожить до ислама? [Оппонентами эбионитов были] раввины, [полагавшие, что] лучший путь противостоять врагам — это «убить их молчанием», отсюда скудость сведений об иудео-христианстве. [Тем не менее есть] косвенные свидетельства выживания иудео-христиан и после IV в. Некоторые иудео-христианские сообщества в Палестине могли дожить чуть ли не до ислама. [Они могли существовать] и в Хиджазе.

Иоанн Дамаскин упоминает элкасаитов в его дни⁸⁰. Д.А. Хвольсон в своей великой монографии о сабиях⁸¹ обнаружил некоторые манихей-

⁷⁹ Ibid. P. 154.

⁸⁰ Ibid. P. 142.

⁸¹ *Chwolsohn D. Die Ssabier und der Ssabismus.*

ские элементы в исламе. Секта, в которой вырос Мани, [называется в арабских источниках *muġtasila*, «крестьяние»]. Идентифицировать ее [с элксаитами] смогли в 1975 г. с открытием Кёльнского кодекса [Cologne Mani Codex] с биографией «Пророка Света» [Мани]. Параллели манихейства и ислама заиграли новыми красками. Р. Симон пишет о недооценке манихейских корней ислама на фоне преувеличенного внимания к еврейским и христианским корням⁸². Сравнение манихейства и ислама: универсалистский характер обеих религий, сходная концепция священных книг. «Печать пророчества» — самое впечатляющее сходство. Идея пророчества в обеих религиях пришла из общего иудео-христианского субстрата.

Выбор между еврейским или христианским источником влияния на ислам — методологически ошибочен: *ошибка — выбирать из вариантов*. Нет причин думать, что ислам происходит от одного источника. [Имели место] свободная циркуляция идей и переформирование структур и форм. [Это вызывало] эффект «водоворота» (whirlpool), [в котором невозможно] определить происхождение каждого конкретного элемента.

Аравия — не периферия ойкумены поздней Античности. Р. Хойланд называл ее «лабораторией» трансформации религиозных традиций⁸³. [Это сравнимо с тем, что говорил] М. Вебер о древнееврейских пророках: они принадлежали к маргинальному обществу, стоявшему на некотором (но не очень большом) удалении от главных религиозно-политических центров Древнего Востока⁸⁴. Про Аравию поздней Античности можно сказать то же. Аравия — центр взаимовлияний из Ирана⁸⁵, Византии, Аксума. Эсхатологическое напряжение VII в. связано с «пророческим движением» в Аравии. Эпиграфические открытия отражают кризис традиционных верований Аравии. [Появляется] монотеизм неопределенной формы. Нет следов христианского присутствия между Акабой и Йеменом. Неясна форма иудаизма у иудеев Хиджаза.

⁸² Simon R. Mani and Muhammad // Jerusalem Studies in Arabic and Islam. 1997. Vol. 21. P. 118–141.

⁸³ Hoyland R.G. Early Islam as a Late Antique Religion // The Oxford Handbook of Late Antiquity / Ed. S.F. Johnson. Oxford and New York: Oxford University Press, 2012. P. 1053–1077, особ. P. 1069.

⁸⁴ Weber M. Ancient Judaism. Glencoe: Free Press, 1952.

⁸⁵ О влиянии идей иранского происхождения на ранний ислам см. работы П. Кроун и Д. Вансброу: Crone P. The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism. New York: Cambridge University Press, 2012; Wansbrough J.E. The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History. London: Oxford University Press, 1978.

Возможна гипотеза о доисламском Авраамовом тренде — одна или несколько религиозных групп позиционируют себя как последователей истинной религии Авраама, извращенной иудеями и христианами. Созомен (V в.) описывает авраамический фестиваль в Мамре — интернациональный и межрелигиозный — христиане, евреи, арабы и др.⁸⁶ Он же пишет, что арабы, вздумавшие еврейями о своих авраамических корнях, делают обрезание, воздерживаются от свинины и [соблюдают] другие еврейские ритуалы⁸⁷. О том же писал Себеос (VII в.). Появился ряд исследований, прослеживающих возможную линию от авраамических ритуалов к Мухаммаду, в частности, в связи с мекканским святилищем. Авраам в поздней Античности был «культурным героем» для евреев и христиан. [Есть] попытки ученых отследить культ Авраама у арабов Негева в V–VII вв. ([прослеживается] в нессанских папирусах). «Авраамова идентичность» — не более чем гипотеза. Кораническое восприятие Авраама: он — ханиф, [т. е.] не еврей и не христианин⁸⁸. Эта гипотеза происхождения ислама отличается от той, что настаивает на иудео-христианских корнях Корана. Но обе теории связывают пророческую активность в арабской среде с библейской традицией.

Выводы автора: [Г. Струмза] поддерживает идею выживания периферийной группы иудео-христиан и их влияния на Мухаммада и его проповедь — [по его словам, иудео-христианство представляло собой] идеальную «закваску», позволившую посланию Мухаммада «забродить в богатом перегное позднеантичных религиозных традиций»⁸⁹. Но это — не единственный источник ислама. Влияние могло быть непрямым. Рождение ислама «избыточно детерминировано» [overdetermined, т. е. зависит от многих факторов и не сводимо ни к одному из них по отдельности]. Четкие формулировки грозят упрощением реальности. Тайна рождения религии не может быть [полностью] раскрыта.

С. Шумейкер и его работа «Смерть пророка»

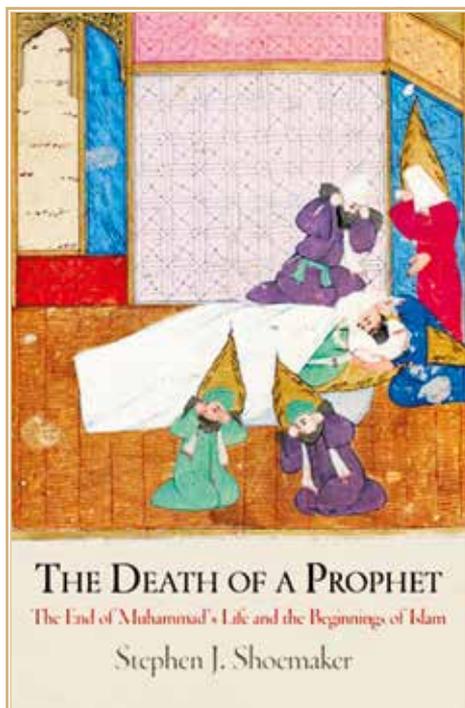
Как пример последних по времени трудов того, что называют «ре-визионистской школой», можно назвать работы Стефана Шумейкера,

⁸⁶ Созомен. Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. Кн. II. Гл. 4. С. 88–89.

⁸⁷ Созомен. Церковная история. Кн. VI. Гл. 38. С. 470–471.

⁸⁸ Коран 3:67.

⁸⁹ Stroumsa G.G. Jewish-Christians and Islamic Origins. P. 158.



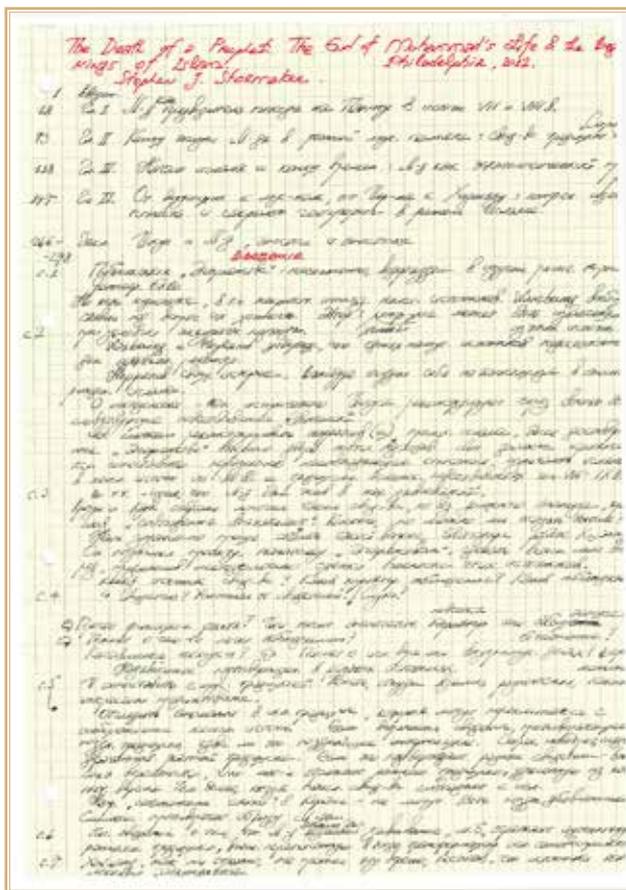
Труд С. Шумейкера «Смерть пророка. Конец жизни Мухаммада и зарождение ислама» (2012).

который в последние двадцать лет занял место Патрисии Кроун как потрясателя основ...

На этом текст статьи Константина Александровича снова прерывается. Следующий фрагмент представляет собой выписки из его конспекта книги С. Шумейкера «Смерть пророка. Конец жизни Мухаммада и зарождение ислама» (2012)⁹⁰. Шумейкер пересматривает ключевые события мусульманской истории I в. хиджры: формирование раннеисламской общины, смерть Мухаммада, завоевание арабами Святой земли с последующим строительством в Иерусалиме храмового комплекса и, впоследствии, становление Хиджаза как главного исламского святилища. В основе работы Шумейкера лежит критический анализ как мусульманских, так и немусульманских источников.

Для удобства восприятия конспект разбит на тематические разделы. Авторский стиль конспектирования сохранен. Авторские подчеркивания в тексте заменены на жирный курсив. В качестве скреп

⁹⁰ Shoemaker S.J. The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.



Первый лист конспекта К.А. Панченко книги С. Шумейкера «Смерть пророка. Конец жизни Мухаммада и зарождение ислама», 2024 г.
Из архива К.А. Панченко

фрагментов использованы связующие слова и фразы, взятые в тексте в квадратные скобки.

Обзор источников

[Шумейкер указывает на то, что] авторство [составных частей] корпуса устной мусульманской традиции до сих пор не установлено (по его мнению, методика анализа иснадов не позволяет вычислить, кто и когда пустил в оборот [ту или иную] информацию). Нет мусульманских источников, убедительно датированных ранее, чем II в. хиджры⁹¹. Коран, хоть он и I в. хиджры, не содержит нужной историкам информации: он —

⁹¹ Ibid. P. 74.

«profoundly ahistorical» [глубоко аисторичен]. Канонические версии рождения ислама составлены в аббасидском Багдаде на основе мединских и иракских свидетельств без учета сирийской (проомейядской) традиции⁹². [В этом] проблема реконструкции ранней исламской истории по мусульманским источникам.

[Шумейкер полемизирует] с учеными, считающими текст Корана аутентичной передачей проповеди Мухаммада. Во-первых, [есть] множество свидетельств нестабильности коранического текста — в монетах и особенно в надписях Купола Скалы [в Иерусалиме], что подтверждает его позднюю кодификацию. Иначе не объяснить, как и почему в столь святом для ислама месте появились эти «неканонические» [расходящиеся с официальным текстом Корана] надписи⁹³. Во-вторых, между Мухаммадом и окончательной фиксацией текста ([по мнению Шумейкера], это, скорее всего, конец VII в.) прошло достаточно времени, чтобы многое пересмотреть [в тексте произошли существенные изменения]. В-третьих, пророчества Мухаммада представлены в аккуратно проработанной рифмованной форме, но вряд ли сам пророк [главной заботой которого была проповедь немедленного Конца Света] мог быть озабочен эстетикой⁹⁴. Текст Корана зачастую бессвязен; он, очевидно, соткан из разных сегментов, о чем свидетельствуют повторы, внезапные обрывы. [Ученый согласен с Клодом Жийо, что] Коран — это коллективный труд⁹⁵.

[Шумейкер склоняется к тому, что] текст Корана был канонизирован не при Усмани [(644–656), как утверждает Доннер вслед за мусульманской традицией], а при Абд аль-Малике (685–705) и аль-Хаджжадже (наместник Ирака в 694–714 гг.). Легенду об Усмановой редакции запустили, вероятно, Омейяды для возвеличивания своей династии (Усман — один из них), а канонизировал ее аль-Бухари [автор знаменитого собрания хадисов в IX в.]. Усман едва ли мог быть инициатором кодификации: он был непопулярен и правил недолго. Политическая система была еще примитивной ([она оставалась таковой] даже при Муавии); она не имела механизмов принуждения и продвижения своих идей (мало монет, публичных зданий и надписей). При Абд аль-Малике ситуация [совсем] иная — он имел средства и мотивацию для канонизации Корана⁹⁶. За-

⁹² Ibid. P. 67.

⁹³ Ibid. P. 148.

⁹⁴ Ibid. P. 142.

⁹⁵ Ibid. P. 147.

⁹⁶ Ibid. P. 149.

дача кодификации текста стала актуальна только тогда, когда [предсказанный Мухаммадом близкий] Конец Света не наступил, а коллективная память о нем самом потускнела. Нынешний текст [Корана] не был доминирующим до рубежа VII–VIII вв.; он вытеснил остальные версии под прямым давлением власти. Это была централизованная политика, направленная на устранение разночтений. В результате Коран зафиксировал идеи рубежа VII–VIII вв. В обществах, переживающих резкие перемены (арабские завоевания, [а также вероучительные изменения, связанные с тем, что] Судный день не наступил в срок), устная традиция куда менее достоверна, что и отразилось [в произошедших в тексте Корана изменениях].

Еще Ламменс утверждал, что Сира [традиционная мусульманская биография пророка Мухаммада] создавалась, чтобы [дополнить небогатое на исторические подробности] содержание Корана, вписать его в контекст. Вансброу, Кроун и другие ученые также критически относились к Сире. [Шумейкер считает, что] ранние биографии Мухаммада не только составлены намного позже его жизни, но и представляют сильно идеализированный образ как самого пророка, так и его ранней общины, [соответствующий не его эпохе, а] исламскому вероучению начала II в. хиджры. Первоначальная мусульманская традиция не стремилась сохранить хронологию пророческой карьеры Мухаммада. Информация о его кончине в самой ранней традиции минимальна. Даже с датой хиджры не все согласны: параллельно употребляются и другие датировки. [Шумейкер ссылается на выводы] Доннера: аз-Зухри (ум. 742) первым установил относительную хронологию событий, а Ибн Исхак (ум. 767/68) дополнил ее⁹⁷. Ибн Исхак по своему разумению составил из атомизированных преданий последовательность событий [о жизни Мухаммада]. Хадисы по своей сути недостоверны, причем особенно недостоверны упоминания в иснадах асхабов [сподвижников Мухаммада] и таби'ун [следующего за асхабами поколения «последователей»]⁹⁸.

[Шумейкер согласен с] Вансброу — все историческое знание о Мухаммаде и его эпохе утрачено, затемнено воображением средневекового ислама.

Несмотря на это в Коране и некоторых ранних хадисах сохранились следы исторических свидетельств, противоречащих общепринятым [для позднейшей мусульманской традиции] воззрениям. Едва ли они могут

⁹⁷ Ibid. P. 102–103.

⁹⁸ Ibid. P. 73.

быть плодом позднейшего творчества и интерполяцией, именно в силу того, что они противоречат [позднейшему] мейнстриму. Они сохранились в поздних текстах из уважения к их древности. Например, «сатанинские стихи» в Коране не могут быть позднейшим добавлением — они слишком противоречат образу Мухаммада [сформировавшемуся впоследствии]. Скорее, наоборот, это следы утраченной ранней традиции. Если читать Коран, не [гармонизируя его с] традиционной версией рождения ислама, а противопоставляя его ей, можно вскрыть древнейший пласт развития ислама⁹⁹. Если это подтверждают разные свидетельства, высока вероятность, что материал отражает раннюю традицию, удаленную из канонической версии, тем более если немусульманские свидетельства совпадают с мусульманскими¹⁰⁰.

Обращение к немусульманским источникам также необходимо, поскольку Коран [как уже было сказано] «глубоко аисторичен». Этим источникам можно доверять при условии критического подхода и сочетания с мусульманской традицией (а не изоляции от нее). История раннего христианства выверяется по языческим и еврейским, т. е. внешним источникам. Почему же не сделать то же относительно ислама? Евангелия отделяет от Иисуса Христа меньший срок, чем Сиру от Мухаммада, и тем не менее они разнятся [между собой]. Необходимо интерпретировать рождение ислама в широком контексте средиземноморской поздней Античности, а не в узких рамках Хиджаза; применить к раннему исламу методологию реконструкции раннего христианства. Вслед за Вансброу Шумейкер выступает за применение к коранистике критической методологии, выработанной библеистами: как Новый Завет изучают, абстрагируясь от церковного предания, так же надо смотреть и на Коран, без учета мусульманской экзегетики.

[Шумейкер поддерживает предложенную Хойландом] методологию оценки важности этих [немусульманских] свидетельств. Каков источник [того или иного] свидетельства? Каков характер наблюдения? Каков наблюдатель? Каков свидетель? Услышал от очевидцев? Слухи? Просто фиксация факта? Или несет апологетическую повестку или обобщающее объяснение? Пишет о чем-то легко наблюдаемом? Касавшемся немусульман? Пишет об исламской вере или внутримусульманских

⁹⁹ Таким образом, Коран — потенциальная альтернатива информации Сиры ([последняя отражает] ислам VIII–IX вв. [и не дает нам представления о реалиях VII в.]).

¹⁰⁰ Так же как Вансброу, Хойланд и Доннер, [Шумейкер] считает, что одних немусульманских источников недостаточно для адекватной реконструкции [раннего ислама].

делах? Затем нужно сопоставить [эти немусульманские свидетельства] с мусульманской традицией, понять, откуда взялись разночтения, какими интересами они продиктованы.

В поздней Античности один из важнейших источников, в том числе по вопросу надконфессионального характера раннеисламской общины, это (псевдо-) Себеос¹⁰¹. Некоторые ученые критикуют Себеоса как антииудейскую пропаганду. Но альянс некоторых евреев и арабов вокруг идеи общего монотеизма и претензий на Святую землю не противоречит многим другим источникам, в том числе самой исламской традиции¹⁰². Главный еврейский источник по межконфессиональной природе ранней исламской общины: «Тайны Рабби Шимона бар Йохая»; в этом тексте описание подъема «Царства Исмаила» представлено в мессианских терминах как акт Божественного Промысла¹⁰³. Среди значимых источников — также некий палестинский мусульманский текст около 640–650-х гг. о рождении ислама [по-видимому, использованный Себеосом]¹⁰⁴. Представляют интерес и сирийские источники VII в.

Таким образом, одна из главных задач — отследить аномалии в исламской традиции, которые могут перекликаться с сообщениями неисламских источников. Несовпадения в описаниях раннего ислама в неисламских источниках VII–VIII вв. и традиционных исламских повествованиях конца VIII в. — IX в. также следует критически анализировать.

Инклюзивность общины «верующих»

[Шумейкер в целом разделяет теорию Доннера] об изначальной конфедерации авраамических общин, веривших в скорый Судный день и стремившихся установить правду на земле. [Согласно этой теории, ранний ислам представлял собой] не секту, а надконфессиональное движение, основанное на библейских и парабиблейских традициях иудаизма и христианства в сочетании с уникальной арабской традицией. Это

¹⁰¹ См.: *Shoemaker S.J. The Death of a Prophet. P. 199–203; Себеос. История императора Иракла. Гл. 30. С. 115–117; Shoemaker S.J. A Prophet Has Appeared. P. 62–72.*

¹⁰² Хойланд также защищает Себеоса, указывая параллели в других источниках, в том числе еврейских. См.: *Hoyland R. Sebeos, the Jews and the Rise of Islam.*

¹⁰³ *Shoemaker S.J. The Death of a Prophet. P. 203–204; Shoemaker S.J. A Prophet Has Appeared. P. 138–143.*

¹⁰⁴ *Shoemaker S.J. The Death of a Prophet. P. 201–202.*

была межконфессиональная община, все члены которой [исповедовали] авраамический монотеизм и [могли рассчитывать на] спасение.

«Верующие» [молились сообща], например, в церкви Св. Иоанна Крестителя в Дамаске; в Иерусалиме также есть свидетельства совместного контролирования святых мест [и молитв, проводимых мусульманами в христианских храмах] (в качестве примера можно указать молитвы Умара и, впоследствии, Муавии у могилы Богородицы)¹⁰⁵. Очень быстро мусульмане переориентировались на Храмовую гору. Строительная активность Умара на Храмовой горе воспринималась современниками как реализация идеи восстановления Иерусалимского храма — общей темы еврейской апокалиптической литературы на заре ислама, а молодой ислам, соответственно, воспринимался как своего рода еврейское мессианское движение. Еврейские эсхатологические надежды различимы внутри ранней исламской общины.

[Межконфессиональный характер ранней общины сохранялся примерно до конца VII в. Альтернативные течения в итоге были подавлены].

Эсхатология

[Шумейкер, как и Хойланд, развивает тему эсхатологии в раннем исламе, заданную в «Агарянстве» П. Кроун и М. Кука]. В раннем исламе изначально были эсхатологические настроения. Эсхатологическая тема в Коране — вторая по значимости после собственно монотеизма¹⁰⁶. Из 48 сур, отнесенных Нёльдеке к раннему мекканскому периоду, большинство несет эсхатологические мотивы¹⁰⁷. Обращение к Корану и ранним хадисам показывает, что Мухаммад был эсхатологическим пророком¹⁰⁸, проповедовавшим идеи возвращения Обетованной земли сынам Авраама [в преддверии] Судного дня, который близок или уже начался. Мухаммад и его сподвижники верили, что Судный день наступит до их смерти. Мухаммад не назначил преемника — тема политического преемства отсутствует в Коране — [именно потому, что они] были уверены в скором конце мира. Будь Мухаммад таким рациональным и прагматичным политиком-реформатором, каким его видели М. Уотт

¹⁰⁵ Ibid. P. 215.

¹⁰⁶ Ibid. P. 120.

¹⁰⁷ Ibid. P. 131.

¹⁰⁸ Ibid. P. 191.

и другие [исследователи], как объяснить тот хаос и шатания, что начались после его смерти? Великий организатор, который хотел построить лучшее общество, должен был предусмотреть вопрос лидерства после себя. Коль скоро Мухаммад — эсхатологический пророк, едва ли он мог быть и социальным реформатором: кому нужны равенство и социальная справедливость, если завтра не будет?

Когда Конец Света не наступил и стал медленно сдвигаться дальше и дальше в будущее, мусульмане должны были переосмыслить природу своего религиозного движения¹⁰⁹. Радикальная переделка раннеисламской исторической традиции [была проведена] во II в. хиджры. Если экзотатические апокалиптические мекканские суры, предрекавшие скорый Конец Света, едва ли могут быть поздними интерполяциями¹¹⁰, то этого не сказать о мединских сурах. Кандидаты в предположительно поздние дополнения: стихи об изменении направления киблы и полемика с евреями и христианами.

[Позднейшая] переработка учения Мухаммада была не результатом сговора, а почти неосознанным перетолкованием текста Корана и изменением его восприятия ранней общиной ввиду меняющихся вероисповедных представлений о приходе «Часа» [т. е. Конца Света]¹¹¹.

Палестиноцентричность

[Вслед за Кроун и Куком Шумейкер также задается вопросом], имел ли ранний ислам единый сакральный центр. [В отличие от авторов «Агарянства», считавших таковым неизвестную *Бакку*, Шумейкер выдвигает гипотезу о Иерусалиме.] Эсхатология всех религий считает Иерусалим местом Страшного суда. Отсюда стремление Мухаммада овладеть Иерусалимом — апокалиптическим городом — до наступления Конца Света¹¹². По Себеосу и другим источникам, в центре проповеди Мухаммада было освобождение Земли обетованной и возвращение ее сынам Авраама. Не менее одиннадцати источников VII–VIII вв. утверждают, что Мухаммад был еще жив на момент завоевания Палестины. До появления в середине VIII в. мусульманской традиционной биогра-

¹⁰⁹ Ibid. P. 192.

¹¹⁰ Ibid. P. 160.

¹¹¹ Ibid. P. 124.

¹¹² Ibid. P. 217.



Иерусалим. Карта из Мадабы. Иордания. VI в.
 Из открытых источников

фии Мухаммада нет источников, противоречащих этому. Эти источники принадлежат самым разным христианским общинам, евреям¹¹³ и самаритянам. О военной кампании Мухаммада в Палестине в конце его жизни писал также Ибн Исхак¹¹⁴. Таким образом, относительно независимые друг от друга источники явно восходят к [одной и той же] ранней исламской традиции. Иначе трудно поверить, что все они совершили одну и ту же ошибку, и ни в одном из них не сохранилось следов «правильной» [т. е. признанной позднейшей мусульманской традицией] версии. [Более того], большинство этих источников свободно от полемических и апологетических задач, и тема смерти Мухаммада после начала завоевания [Палестины] подается в них нейтрально, как данность. Похоже, до начала II в. хиджры еще не установилась традиция относить смерть Мухаммада к 632 г. [и привязывать ее] к Медине. Сведения о том, что Мухаммад дожил до завоевания [Палестины] и возглавил его, вероятно, отражают аутентичную раннеисламскую традицию, впоследствии переписанную в ходе трансформации исламского самовосприятия, когда пророк был отделен от завоевания Земли обетованной.

¹¹³ Ibid. P. 67–68: Кааб аль-Ахбар, [йеменский еврей, принявший ислам], и советник Умара, представлял жизненный путь Мухаммада по восходящей: Мекка → Медина → Сирия.

¹¹⁴ Ibid. P. 99.

[Шумейкер рассматривает] битву при Муте (629) и поход на Табук (630) как [начальные этапы] Палестинской кампании. Цель этих сражений — византийская территория. В походе на Табук масштаб мусульманской армии беспрецедентный — 30 тысяч человек. Это — начало северной кампании куда большего масштаба, чем считают большинство историков. Арабы не встретили сопротивления — им все покорились. Трудно поверить, что после этого Мухаммад просто вернулся в Медину. Неубедительно! Явно что-то опущено. Перед смертью Мухаммад также планировал поход в Заиорданье и Палестину во главе с Усамой ибн Зайдом. Неважно, правда это или нет, что освобождение Святой земли произошло при Мухаммаде. Ранний исламский нарратив *должен* был связать его личность с отвоеванием Земли обетованной. Традиция о том, что Мухаммад возглавил завоевание Палестины, сохранилась до XII в. и даже позже.

Овладев Иерусалимом, мусульмане сделали его своим важнейшим культовым центром. Слишком многое указывает на центральное значение Иерусалима в раннем исламе, чтобы считать иерусалимскую киблу чем-то случайным и краткосрочным, как то утверждает позднейшая традиция. Направление молитвы на Иерусалим для позднейшей исламской практики — традиция настолько аномальная, что не может не быть древнейшей¹¹⁵. Есть свидетельства позднего существования иерусалимской киблы, а также попыток примирить оба направления молитвы¹¹⁶. Помимо ориентации на Иерусалим и Мекку существовали также альтернативные киблы на восток и запад¹¹⁷.

Источники свидетельствуют, что строительство мечети на Храмовой горе произошло незамедлительно, еще при жизни патриарха Софрония (†639)¹¹⁸. В 691–692 гг. строительство Абд аль-Маликом Купола Скалы многие воспринимали как восстановление Храма. Богомольцы совершали обход Купола Скалы, как Каабы. Дизайн Купола явно рассчитан на *таваф* вокруг него. Запрещение [подобного ритуала] в мусульманском праве — ответ на такие практики. Ритуалы, проводимые в Куполе Скалы, [подробно описаны в мусульманской литературе *Фада'иль аль-Кудс* («Достоинства Иерусалима»)]; в них прослеживаются параллели с еврейским храмовым культом. Очевидно, что это не одно из многих [рав-

¹¹⁵ Ibid. P. 223.

¹¹⁶ Ibid. P. 228.

¹¹⁷ Ibid. P. 224–227.

¹¹⁸ Ibid. P. 233.



Купол Скалы. Иерусалим. 691 г.

Из открытых источников

ноценных] мест молитвы, а святое место ислама высшего класса. Купол Скалы при Омейядах — не альтернатива Каабе, а сакральное место со своей собственной значимостью и особыми ритуалами. Скала — носитель святости сама по себе, вне связи с еврейским храмом¹¹⁹. Купол Скалы строился в эсхатологической атмосфере. Это прослеживается в его архитектуре и убранстве¹²⁰. Это — никак не нововведение, изменяющее сакральную географию ислама, но последний расцвет иерусалимоцентричного благочестия «верующих» в первые десятилетия ислама. Исходная цель и значение этого святилища [коренным образом] отличались от того, как они воспринимаются позднейшим исламом.

«Ночное путешествие» — еще одна традиция, опять же связывавшая Мухаммада с Палестиной. Переосмысление аль-Харам аш-Шарифа [Храмовой горы] — теперь ассоциируется *не с еврейским храмом*, но *с ночным путешествием Мухаммада*, [которое] изначально (в I в. хиджры) не ассоциировалось с Иерусалимом. [Термин] «Масджид аль-Акса» [«Отдаленнейшая мечеть»] изначально воспринимался как [указание на] небесный храм. В надписях Купола Скалы нет аята 17:1 (аят исра и мирадж [«ночного путешествия и вознесения»] пророка) — Купол Скалы строился не в память об этом.

¹¹⁹ Ibid. P. 235–236.

¹²⁰ Ibid. P. 237.

Тема паломничества к главным мечетям ислама в Мекку, Медину и Иерусалим (аль-Акса) первой половины II в. хиджры — это свидетельство дискуссии вокруг статуса Иерусалима, стремления принизить его значение¹²¹. А была ли вообще [в этот период] устоявшаяся практика ежегодного хаджа¹²²? Нет ранних свидетельств о хадже к Каабе. Коран говорит обтекаемо о паломничестве к какому-то «Байту» [«дому» или «храму», который никак не локализуется, а в древнейшем исламе, возможно, воспринимался как указание на Байт аль-Макдис, т. е. Иерусалим]. Скорее, именно хадж в Мекку был нововведением. Мекка не сразу заменила Иерусалим как центр паломничества. Мусульманская традиция, возвеличившая Мекку и Хиджаз, — поздняя¹²³. В Коране почти нет следов связи с Хиджазом (тезис Вансброу). Все это — плод усилий позднейших комментаторов, очень рьяных усилий, как будто в полемике с кем-то¹²⁴. Предпринимаются попытки увязать Хиджаз с библейской историей: жертвоприношение Исаака имитируется ритуалом хаджа. После Второй гражданской войны (фитны) Абд аль-Малик делал шаги, сближавшие его с Хиджазом. Тогда же была проведена реставрация поврежденной Каабы. Возможно, именно в этот период и сформировались ритуалы хаджа, связанные с Каабой¹²⁵.

Очевидна сильная ранняя традиция, утверждающая святость Иерусалима, и позднейшие попытки ее принизить¹²⁶. Святость Святой земли и Иерусалима, однозначная для верующих I в. хиджры и Омейядов, воспринимается в позднейшей исламской традиции совсем по-другому — как нововведение Омейядов в ущерб святым городам Хиджаза. В традиционной мусульманской историографии VIII–IX вв. в центре интересов Мухаммада лежали исключительно Мекка и Медина, а все, что касалось Иерусалима, затушевывалось. К концу I в. хиджры ислам отошел от начальной ориентации на Святую землю и Иерусалим, *сосредоточившись на собственной сакральной географии* — аравийской. *Этот сдвиг* сакральной географии — ключевой момент в обособлении ислама.

Возможно, частью этого процесса было *переосмысление места кончины Мухаммада* — чтобы оно ассоциировалось не с авраамической эсхатологией, а со Святой землей Хиджаз. Ранние мусульманские захоронения

¹²¹ Ibid. P. 229.

¹²² Ibid. P. 244.

¹²³ Ibid. P. 245.

¹²⁴ Ibid. P. 246.

¹²⁵ Ibid. P. 256.

¹²⁶ Ibid. P. 230.

ориентированы на Иерусалим — даже при Омейядах. [Всеми признан] высокий статус погребения в Иерусалиме. Не в Иерусалиме ли был изначально погребен Мухаммад¹²⁷? Было бы странно, если бы кульминация жизни Мухаммада не была связана с освобождением Святой земли¹²⁸. Когда же ислам разработал собственную сакральную географию с центром в Хиджазе, смерть Мухаммада должна была быть радикально переосмыслена.

Смерть Мухаммада

Кончина Мухаммада до наступления Судного дня должна была заставить его последователей почти немедленно переосмыслить свое верование. Сира содержит сильную отповедь идеям, что Мухаммад не умрет до Судного дня; следовательно, подобные идеи [изначально] имели широкое распространение. Задержка с погребением была вызвана отрицанием смерти Мухаммада со стороны части общины, что подтверждают и христианские источники. Ранняя христианская полемическая традиция о ложном предсказании телесного воскресения Мухаммада согласуется с исламской традицией, согласно которой Умар не позволял хоронить Мухаммада, надеясь на его воскресение¹²⁹.

Информация о кончине Мухаммада в самой ранней традиции минимальна. Ни один источник не сообщает конкретной информации об обстоятельствах его смерти. Сведения о ее времени и месте добавлены только в первых письменных биографиях около середины VIII в.¹³⁰ Ранняя мусульманская традиция, похоже, не очень интересовалась деталями погребения Мухаммада¹³¹; они известны только по Ибн Исхаку. Рассказы о погребении Мухаммада стали множиться с начала IX в., при этом они содержат много мелких деталей, но [ничего не говорят о их] историческом контексте. Таким образом, чем больше времени проходило, тем больше исламская традиция «узнавала» о смерти Мухаммада. Многие подробности болезни и смерти Мухаммада отражают скорее

¹²⁷ Ibid. P. 238.

¹²⁸ Ibid. P. 239.

¹²⁹ Сирийские версии легенды о Бахире (VIII–IX вв.) представляют собой контр-историю зарождения ислама; см.: *Roggema B. The Legend of Sergius Bahīrā. Eastern Christian Apologetics and Apocalyptic in Response to Islam. Leiden: Brill, 2009. — Сост.*

¹³⁰ *Shoemaker S.J. The Death of a Prophet. P. 75.*

¹³¹ Ibid. P. 96.

борьбу различных группировок за его наследие, чем реальные события. [Большинство] источников сходятся на 632 г. как дате его кончины. Однако некоторые утверждают, что Мухаммад прожил 13 лет после хиджры. Некоторые арабо-сасанидские монеты датируют хиджру 624/25 г. Девиантные датировки хиджры позволяют предположить, что Мухаммад был еще жив во время вторжения в Палестину¹³².

Возможно, место смерти пророка «перенесли» в Медину позже [из-за переориентации исламской сакральной географии с Иерусалима на Хиджаз]. Ибн Исхак помещает смерть Мухаммада в урбанистический контекст (т. е. он умер не во время военного похода — эта версия биографии Мухаммада с подачи Ибн Исхака стала каноничной). У аз-Зухри Медина не названа¹³³. Феофан Исповедник предпринял попытку гармонизировать христианскую и исламскую версии истории Мухаммада, при этом пишет, что Мухаммад умер от меча или от ран. Восточносирийское представление о том, что мусульмане не знали место погребения Мухаммада — явно ранняя традиция; [она возникла] до того, как утвердилось мнение о его захоронении в Медине. [О месте захоронения Мухаммада нет упоминания и в самых ранних отчетах о строительных работах по возведению мечети пророка в Медине при халифе аль-Валиде I (705–715)]. Связь между могилой Мухаммада и мечетью в Медине была прочно установлена только в середине VIII в., когда в обращение вошла традиция о его смерти в доме Аиши, примерно через столетие после реальных событий].

[Шумейкер выдвигает гипотезу о том, что местом захоронения Мухаммада была объявлена Медина, а не Мекка или Святая земля не потому, что там действительно был погребен Мухаммад, а вследствие того, что самые ранние биографические предания пророка были созданы в Медине и были распространены выходцами из этого города. Практически все ранние биографы были родом из Медины; они стремились закрепить в коллективной исторической памяти статус места рождения ислама за Хиджазом, а статус «города пророка» — за Мединой].

Описание погребения Мухаммада — идеализированная память, имевшая целью нормализовать мусульманские погребальные обряды, сделать их отличными от других¹³⁴.

¹³² Ibid. P. 105.

¹³³ Ibid. P. 90–93 (Ибн Исхак о смерти и погребении Мухаммада), P. 93–99 (смерть Мухаммада по аз-Зухри).

¹³⁴ Ibid. P. 98.

Трансформация ислама при Абд аль-Малике

После смерти пророка и отсрочки Судного дня, которая нанесла разрушительный удар по эсхатологической [направленности раннего ислама], необходимо было пересмотреть его основы. В начале правления Абд аль-Малика межконфессиональное сообщество «верующих» стало расслаиваться, и проявился узнаваемо «исламский» вариант этой религии, для которого характерно отрицание [христианского догмата о] Троице и признание за Мухаммадом наивысшего пророческого статуса. Poleмику Корана против Троицы можно считать признаком становления более четкой идентичности мусульманской общины. [То же можно сказать и о] эволюции шахады. Первая часть шахады [«Нет бога, кроме Аллаха»] — приемлема для всех; вторая ее часть [«Мухаммад — посланник Аллаха»] появляется позже, как результат конфессионального развития и размежевания. Ибн аз-Зубайр (ум. 692) первым стал чеканить монеты с двойной шахадой (с добавлением [«Мухаммад расуль-улла»]). Все направлено на установление «новой» арабской формы монотеизма¹³⁵.

Идея о том, что Мухаммад — «печать пророков» — поздняя; в Коране все пророки равны. Возникновение этой идеи — это один из аспектов формирования специфически мусульманской идентичности при Абд аль-Малике. [С этим связан и] стимул кодифицировать Коран как собственное мусульманское Писание на арабском языке. Уничтожение альтернативных версий Корана — лучшее доказательство эффективности мусульманского государства¹³⁶. Стандартизация ислама — плод усилий Омейядов и Аббасидов.

Когда ислам начал обособляться в особую религию, ему потребовались «своя» сакральная география (вне Палестины), собственный пророк, писание, сакральный язык; все это — маркеры новой исламской идентичности¹³⁷. Вероятно, Хиджаз был признан [мусульманской] Святой землей наряду с Иерусалимом в начале II в. хиджры — VIII в. от Р.Х., как часть арабизации новой религии. Заметны усилия Аббасидов по сакрализации хиджазского ландшафта¹³⁸, но началось это, вероятно, еще при Марванидах. Катализатором этого процесса стала Вторая фитна (680–692). Идеи паломничества и святости Мекки были частью кон-

¹³⁵ Ibid. P. 254.

¹³⁶ Ibid. P. 158.

¹³⁷ Ibid. P. 250–251.

¹³⁸ Освящение Хиджаза завершили Аббасиды, наполнив его памятниками Мухаммаду и его пророческой миссии. — *Сост.*

фликта. Почитание Мекки Ибн аз-Зубайром — ответ на иерусалимскую религиозную ориентацию Омейядов. Сторонники южной мекканской сакральной географии группировались вокруг Ибн аз-Зубайра. Этот конфликт Иерусалима и Мекки был не просто политическим, а религиозным — [речь шла] о самой природе ислама и локализации его Святой земли. Стратегия Абд аль-Малика [состояла в том, чтобы] сплавить ислам и арабскую государственность.

Таким образом, произошла радикальная трансформация самой природы ислама в первые его десятилетия: сдвиги в самоидентификации — от «верующих» к мусульманам, и сакральной географии — от Иерусалима к Хиджазу. Из межконфессионального монотеизма с предельно коротким эсхатологическим горизонтом, сфокусированного на Иерусалиме и Святой земле и открытого широкому кругу «верующих» авраамической традиции, ислам трансформировался в имперскую религию с четкой конфессиональной идентичностью, в основе которой лежали арабская этничность и специфически исламская Святая земля Хиджаз.

Заключение

Константин Александрович не успел завершить свою статью. Из планируемого им, по-видимому, довольно обширного заключения было написано для выступления на круглом столе всего два абзаца. Приводим их дословно.

В научной среде больше нет единства мнений по вопросу природы Корана и, шире, генезиса ислама. В 2000-е гг. на Западе уже проводились конференции и выходили сборники трудов по коранистике¹³⁹, где активно обсуждались такие темы, как: реконструкция исходной версии Корана; что он из себя представлял изначально? Было ли это учение ислама или какое-то другое? На каком языке был записан прото-Коран? Как он воспроизводился, устно или письменно, и насколько изменила текст позднейшая редакция? Как и когда произошла кодификация и канонизация Корана¹⁴⁰? Как писал в 2005 г. Фред Доннер, коранистике не хва-

¹³⁹ См., напр.: The Qur'ān in Its Historical Context / Ed. G.S. Reynolds. London: Routledge, 2008.

¹⁴⁰ Donner F.M. The Qur'ān in Recent Scholarship. P. 31–43.



К.А. Панченко на III Сиро-арабском симпозиуме (Ливан, Бейрутский университет Святого Иосифа, февраль 2015 г.). Тогда его особое внимание привлек доклад независимого исследователя из Германии, выступавшего под инициалами N. N. с любимой темой К. Люксемберга: толкование надписей в Куполе Скалы.

Из архива К.А. Панченко

тает консенсуса, она в смятении — и это хорошо. «Это намного лучше, чем прежняя стадия “ложного консенсуса”, которая в действительности означала неспособность или нежелание поднимать некоторые наиболее важные вопросы в критическом ракурсе (возможно, из страха негативной реакции верующих)»¹⁴¹.

То есть западная арабистика переживает период брожения, поиска, и на этом фоне очень контрастно выглядит отечественное востоковедение, которое почти не затронуто этими веяниями.

О том, каким виделось Константину Александровичу состояние отечественного востоковедения, читатель может судить по приведенным в «Предисловии составителей» цитатам. Профессор видел своей целью разрушение того самого «ложного консенсуса», слепо идущего вслед традиционной мусульманской парадигме. На смену этому старому консенсусу должен был прийти новый. Вопрос — каким его видел сам Константин Александрович?

¹⁴¹ Ibid. P. 43.

Некоторое представление об этом мы можем составить по новому плану статьи, подготовленному профессором незадолго до своей кончины (см. Приложение). Согласно этому плану, он намеревался осветить следующие его аспекты:

- а. Инклюзивный ислам, не секта, а надконфессиональное движение, авраамический монотеизм.
- б. Эсхатология? Потом отказ от нее.
- с. Место Палестины в мусульманской картине мира.
- д. Сдвиг при Абд аль-Малике: оформление ислама в особую религию. Образ Мухаммада, свое Писание на своем языке, своя аравийская сакральная география.

Очевидно, что перед нами не что иное, как творческое осмысление выводов С. Шумейкера. Именно в его работе «Смерть пророка» Константин Александрович обрел **в оформленном и научно обоснованном и проработанном виде** ту самую новую парадигму, которую искал (в отличие от «Агарянства», где эта парадигма лишь намечена и представлена в нарочито провокационной, эпатажной форме). Как уже упоминалось, только после прочтения монографии Шумейкера Константин Александрович произнес, накануне своей кончины, что теперь он точно знает, какой должна быть итоговая статья.

Вкратце повторим основные черты этой новой парадигмы. Ранний ислам был надконфессиональным авраамическим движением «верующих» (Шумейкер принимает теорию Доннера), в состав которого входили наряду с последователями Мухаммада также многочисленные иудеи и христиане. Это движение имело ярко выраженную эсхатологическую направленность, чем объясняется его нацеленность на завоевание в преддверии близкого Страшного суда Иерусалима, города, в котором должны были развернуться апокалиптические события. Таким образом, ранний ислам — палестиноцентричен. Именно там, а не в Мекке и Медине, возникли первые мусульманские святыни.

В исламской исторической традиции, сформировавшейся столетием позже, около середины VIII в., эти аспекты частично забыты, частично оттеснены на второй план. (Их можно восстановить по немусульманским источникам VII в., Корану и «аномальным» мусульманским традициям.) Поскольку Конец Света, которого ожидали современники Мухаммада, не наступил, эсхатологические ожидания потеряли свою актуальность. Кроме того, следует учесть, что биография

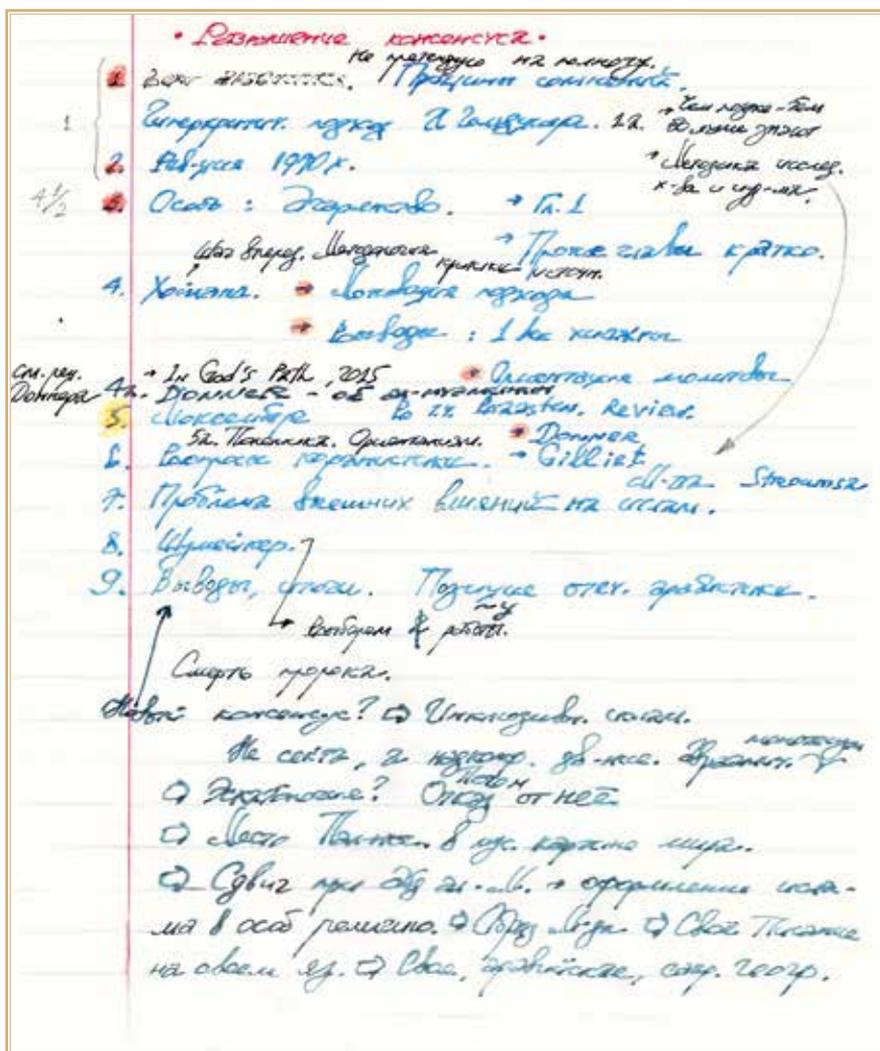
пророка писалась главным образом на основе воспоминаний жителей Медины. Для их мировоззрения характерна чрезмерная сфокусированность на арабском контексте: все события (в том числе, по-видимому, гораздо более поздние, как, например, перемена направления молитвы от Иерусалима к Мекке) они вписывают исключительно в арабский контекст жизни Мухаммада. Таким образом, получается «сжатая» (по сравнению с реальной) хронология событий и формируется историческая парадигма, в которой систематически «вытесняется» и «нейтрализуется» палестиноцентричный ислам эпохи ближайших сподвижников Мухаммада и ранних Омейядов.

Вторая гражданская война (фитна) 680–692 гг., в которой Омейяды противостояли Зубайритам-Мединцам, привела в конечном итоге к тому, что Омейядский халиф Абд аль-Малик (685–705), первоначально стоявший, как и его предшественники, на палестиноцентричных позициях (именно он построил Купол Скалы в Иерусалиме), переключил свое внимание на Хиджаз. Как утверждает Шумейкер, именно в его правление состоялась кодификация Корана. В эту же эпоху мусульмане окончательно обособились в отдельную религиозную общину, и был дан мощный толчок формированию сугубо арабского ислама, обособленного от других авраамических религий, с центром не в Палестине, а в Хиджазе — того самого ислама, который хорошо известен нам по позднейшей мусульманской историографии.

Приложение

Новый план статьи «Разрушение консенсуса. Трактовки рождения исламской цивилизации в современной западной историографии»

1. Вехи арабистики (не претендую на полноту).
 - а. Причины сомнений.
 - б. Гиперкритический подход И. Гольдциера.
- 1а. Чем позже, тем больше знают.
2. Революция 1970-х.
3. Особо: Агарянство.
 - а. Гл. 1.
 - б. Прочие главы кратко.
4. Хойланд.
 - а. Шаг вперед. Методология критики источников.



Новый план настоящей статьи К.А. Панченко. 2024 г.
 Из архива К.А. Панченко

- b. Методология подхода.
 - c. Выводы: I век хиджры.
 - d. Ориентация молитвы.
- 4a. Donner — об аль-му'минин. См. рец. Доннера [на работу Хойланд] In God's Path, 2015.
5. Люксенберг, в т. ч. Baasten. Review.
- 5a. Полемика. Ориентализм.
6. Вопросы коранистики. Методика исследования христианства и иудаизма.
- a. Donner.
 - b. Gilliot.

7. Проблема внешних влияний на ислам. Stroumsa.
8. Шумейкер. Выберем работу «Смерть пророка».
9. Выводы, итоги. Позиция отечественной арабистики.
 - а. Новый консенсус? Инклюзивный ислам, не секта, а надконфессиональное движение, авраамический монотеизм.
 - б. Эсхатология? Потом отказ от нее.
 - с. Место Палестины в мусульманской картине мира.
 - д. Сдвиг при Абд аль-Малике: оформление ислама в особую религию. Образ Мухаммада, свое Писание на своем языке, своя арабийская сакральная география.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.



Список литературы / References

1. Большаков О.Г. История Халифата (в 4 т.). Т. 4. М.: Восточная литература; 2010. 367 с.
Bol'shakov O.G. History of Caliphate (in 4 vols.). Vol. 4. Moscow: Vostochnaya literatura; 2010. 367 p. (in Russ.).
2. Панченко К.А. Омейяды, в: Православная энциклопедия. Т. 52. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2018. С. 678–682.
Panchenko K.A. The Umayyads, in: The Orthodox Encyclopedia. Vol. 52. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2018. P. 678–682 (in Russ.).
3. Себеос, еп. История императора Иракла: Сочинение епископа Себеоса, писателя VII века (Пер. с арм. К. Патканьяна). СПб.: Тип. Имп. академии наук; 1862.
Sebeos, Bishop. History of Emperor Heraclius. The essay of Bishop Sebeos, writer of the 7th century (Transl. from Arm. by K. Patkanyan). St. Petersburg: Tip. Imp. akademii nauk; 1862 (in Russ.).

4. Созомен Э. Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб.: Тип. Фишера; 1851. 636 с.
Sozomen H. The Church history of Hermias Sozomen of Salamis. St. Petersburg: Tip. Fishera; 1851. 636 p. (in Russ.).
5. Adams C.J. Reflections on the work of John Wansbrough. Method and Theory in the Study of Religion. 1997;9:78–81.
6. Baasten M.F.J. Review of: Luxenberg C. (ps.). Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache. Berlin: Das Arabische Buch, 2000. Aramaic Studies. 2004;2:268–272.
Baasten M.F.J. Review of: Luxenberg C. (ps.). The Syro-Aramaic reading of the Koran: A contribution to the decoding of the Koranic language. Berlin: Das Arabische Buch, 2000. Aramaic Studies. 2004;2:268–272 (in German).
7. Chwolsohn D. Die Sabier und der Sabismus. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften; 1856. 825 s.
Chwolsohn D. The Sabians and Sabism. St. Petersburg: Typogr. of the Imperial Academy of Sciences; 1856. 825 p. (in German).
8. Crone P. Jewish Christianity and the Qurʾān (Pt. 1). Journal of Near Eastern Studies. 2015;74(2):225–253.
9. Crone P. Jewish Christianity and the Qurʾān (Pt. 2). Journal of Near Eastern Studies. 2016;75(1):1–21.
10. Crone P. The nativist prophets of early Islamic Iran: Rural revolt and local Zoroastrianism. New York: Cambridge University Press; 2012. 566 p.
11. Crone P., Cook M. Hagarism: The making of the Islamic world. Cambridge: Cambridge University Press; 1977. 277 p.
12. Donner F.M. From believers to Muslims: Confessional self-identity in the early Islamic community. Al-Abḥāth. 2002–2003;50–51:9–53.
13. Donner F.M. In Memoriam: Günter Lüling (1928–2014). al-ʿUṣūr al-Wuṣṭā. 2017;25:229–234.
14. Donner F.M. Muhammad and the believers: At the origins of Islam. Cambridge (Mass.): Belknap Press; 2010. 280 p.
15. Donner F.M. Narratives of Islamic origins: The beginnings of Islamic historical writing. Princeton: Darwin Press; 1998. 358 p.
16. Donner F.M. Review of: Hoyland R. In God's path: The Arab conquests and the creation of an Islamic Empire. Oxford and New York: Oxford University Press, 2015. al-ʿUṣūr al-Wuṣṭā. 2015;23:134–140.
17. Donner F.M. The Background to Islam, in: The Cambridge companion to the age of Justinian (Ed. by M. Maas). Cambridge: Cambridge University Press; 2005. P. 510–533.

18. Donner F.M. The Qur'ān in recent scholarship: Challenges and desiderata, in: *The Qur'ān in its historical context* (Ed. by G.S. Reynolds). London: Routledge; 2008. P. 29–30.
19. Geiger A. Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen: Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift. Bonn: F. Baaden; 1833. 236 s.
Geiger A. What did Mohammed borrow from Judaism: One from the Königl. Preussischen Rheinuniversität crowned prize publication. Bonn: F. Baaden; 1833. 236 p. (in German).
20. Geiger A. Judaism and Islam (Transl. by F.M. Young). New York: Ktav Publishing House; 1970. 170 p.
21. Gilliot C. Les «Informateurs» juifs et chrétiens de Muhammad: Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 1998;22:84–126.
Gilliot C. The Jewish and Christian «informants» of Muhammad: Resumption of a problem treated by Aloys Sprenger and Theodor Nöldeke. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 1998;22:84–126 (in French).
22. Gilliot C. Reconsidering the authorship of the Qur'ān: Is the Qur'ān partly the fruit of a progressive and collective work?, in: *The Qur'ān in its historical context* (Ed. by G.S. Reynolds). London: Routledge; 2008. P. 88–108.
23. Goldziher I. Muslim studies (in 2 vols.) (Transl. from German by C.R. Barber, S.M. Stern; Ed. by S.M. Stern). London: Allen and Unwin; 1967–1971. 254 p.; 378 p.
24. Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1. Freiburg: Mohr Siebeck; 1888. 483 s.; Bd. 2. Freiburg: Mohr Siebeck; 1909. 538 s.
Harnack A. Textbook of the history of dogma. Vol. 1. Freiburg: Mohr Siebeck; 1888. 483 p.; Vol. 2. Freiburg: Mohr Siebeck; 1909. 538 p. (in German).
25. Hoyland R.G. Early Islam as a late Antique religion, in: *The Oxford handbook of late Antiquity* (Ed. by S.F. Johnson). Oxford – New York: Oxford University Press; 2012. P. 1053–1077.
26. Hoyland R. Sebeos, the Jews and the rise of Islam, in: *Medieval and modern perspectives on Muslim–Jewish relations* (Ed. by R.L. Nettle). Luxembourg: Routledge; 1995. P. 89–102.
27. Hoyland R.G. Seeing Islam as others saw it. A survey and evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian writings on early Islam. Princeton: Darwin Press; 1997. 872 p.

28. Hoyland R.G. The earliest Christian writings on Muhammad: An appraisal, in: *The biography of Muḥammad: The issue of the sources* (Ed. by H. Motzki). Leiden: Brill; 2000. P. 276–295.
29. Jeffery A. *The foreign vocabulary of the Qurʾān*. Baroda: Oriental Institute; 1938. 311 p.
30. Lecker M. *The «Constitution of Medina»: Muḥammad's first legal document*. Princeton: Darwin Press; 2004. 227 p.
31. Lüling G. *Über den Ur-Qurʾān: Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qurʾān*. Erlangen: H. Lüling; 1974. 542 s.
Lüling G. *On the original Qurʾān: Approaches to the reconstruction of pre-Islamic Christian verse songs in the Qurʾān*. Erlangen: H. Lüling; 1974. 542 p. (in German).
32. Lüling G. *A challenge to Islam for reformation: The rediscovery and reliable reconstruction of a comprehensive pre-Islamic Christian hymnal hidden in the Koran under earliest Islamic reinterpretations*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2003. 580 p.
33. Luxenberg C. (ps.). *Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*. Berlin: Verlag Hans Schiler; 2000. 349 s.
Luxenberg C. (ps.). *The Syro-Aramaic reading of the Koran: A contribution to the decoding of the language of the Koran*. Berlin: Verlag Hans Schiler; 2000. 349 p. (in German).
34. Luxenberg C. (ps.). *The Syro-Aramaic reading of the Koran. A contribution to the decoding of the language of the Koran*. Berlin: Verlag Hans Schiler; 2007. 349 p.
35. Pines S. *Studies in the history of religion. The collected works of Shlomo Pines. Vol. 4* (Ed. by G.G. Stroumsa). Jerusalem: Magnes Press; 1996. 528 p.
36. Roggema B. *The legend of Sergius Baḥīrā. Eastern Christian apologetics and apocalyptic in response to Islam*. Leiden — Boston: Brill; 2009. 579 p.
37. Sánchez F. del Río. *Jewish Christianity and the origins of Islam: Papers presented at the Colloquium held in Washington DC, October 29–31, 2015 (8th ASMEA Conference)*. Turnhout: Brepols; 2018. 192 p.
38. Schlatter A. *Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam*. *Evangelisches Missions-Magazin*. 1918;(Neue Folge 62):251–264.
Schlatter A. *The development of Jewish Christianity to Islam*. *Evangelical Mission Magazine*. 1918; New episode 62):251–264 (in German).

39. Schoeps H.J. *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*. Tübingen: Mohr; 1949. 526 s.
Schoeps H.J. *Theology and history of Jewish Christianity*. Tübingen: Mohr; 1949. 526 p. (in German).
40. Schoeps H.J. *Jewish Christianity*. Philadelphia: Fortress Press; 1969. 163 p.
41. Shoemaker S.J. *A Prophet has appeared: The rise of Islam through Christian and Jewish eyes: A sourcebook*. Oakland: University of California Press; 2021. 320 p.
42. Shoemaker S.J. *Creating the Qur'an: A historical-critical study*. Oakland: University of California Press; 2022. 372 p.
43. Shoemaker S.J. *The death of a Prophet: The end of Muhammad's life and the beginnings of Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 2012. 408 p.
44. Simon R. *Mani and Muhammad*. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*. 1997;21:118–141.
45. Stroumsa G.G. *False Prophet and false Messiah (Ch. 4)*, in: *The making of the Abrahamic religions in late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press; 2015. P. 72–85.
46. Stroumsa G.G. *Jewish-Christians and Islamic Origins (Ch. 8)*, in: *The making of the Abrahamic religions in late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press; 2015. P. 139–158.
47. Wansbrough J. *Quranic studies: Sources and methods of scriptural interpretation*. Oxford: Oxford University Press; 1977. 256 p.
48. Wansbrough J.E. *The Sectarian Milieu: Content and composition of Islamic salvation history*. London: Oxford University Press; 1978. 157 p.
49. Weber M. *Ancient Judaism*. Glencoe: Free Press; 1952. 518 p.



Панченко Константин Александрович
Constantin A. Panchenko

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

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

Ковальская Елена Юрьевна
Elena Y. Kovalskaya

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

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

Трейгер Александр Сергеевич
Alexander S. Treiger

Священник, доктор философии (PhD),
профессор, отделение классических
языков и религиоведения,
университет Дальхаузи, Канада.
e-mail: atreiger@dal.ca
ORCID 0000-0001-5251-5389

Priest, PhD (Near Eastern Languages and
Civilizations), Professor, Department of
Classics with Religious Studies, Dalhousie
University, Canada.
e-mail: atreiger@dal.ca
ORCID 0000-0001-5251-5389

Поступила в редакцию /
Received
20.03.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
25.04.2025

Принята к публикации /
Accepted
15.06.2025



П.В. Кузенков

Эсхатологический фон исламских завоеваний и утверждение эр в христианстве и иудаизме¹

Аннотация

Эра хиджры в контексте Ислама начинает отсчет новой эпохи в истории человечества. Но мало кто помнит, что в том же VII в. в узус вошли еще две эры, вскоре ставшие основными для восточной и западной частей христианского мира. Есть основания предполагать, что обе эти эры — от Сотворения мира «по ромеям» и по Рождестве Христовом по Дионисию — были введены в употребление с целью ответа на «эсхатологический» вызов, связанный с переходом мира в 7-е («субботнее») тысячелетие (6000–7000 гг. от Адама) по хронологии Септуагинты на рубеже V–VI вв. и последовавшим периодом нестабильности. Обе эры исходили из концепта «христианского 1000-летия» — посвященного Богу периода мировой истории, мистически сопоставимого с последним днем творения. Чуть позднее, уже в качестве ответа на христианскую идею, в узус вошла иудейская эра творения, основанная на краткой хронологии Пятикнижия, принятой в раввинистической традиции.

Ключевые слова:

Летосчисление, эсхатология, апокалиптика, эра, христианство, иудаизм

¹ Статья представляет собой расширенный вариант доклада на «Ломоносовских чтениях» 2024 г. (подсекция «Христианский Восток»), где по инициативе приснопамятного Константина Александровича Панченко был организован круглый стол на тему «VII век — “осевое время” Ближнего Востока».



Для цитирования:

Кузенков П.В. Эсхатологический фон исламских завоеваний и утверждение эр в христианстве и иудаизме // Исторический вестник. 2025. Т. LIII. С. 96–117. DOI: 10.35549/ HR.2025.2025.53.001



P.V. Kuzenkov

The Eschatological Background of the Islamic Conquests and the Statement of the Eras in the Christendom and the Judaism

Abstract

The Hijra era, in the context of Islam, begins the countdown of a new era in the history of mankind. But few people remember that in the same 7th century, two more eras came into use, which soon became the main ones for the eastern and western parts of the Christian world. There is reason to believe that both of these eras – from the creation of the world «according to the Romans» and after the Nativity of Christ according to Dionysius – came into use in order to respond to the «eschatological» challenge associated with the transition of the world to the 7th («Saturday») millennium (6000–7000 years from Adam) according to the chronology of the Septuagint at the turn of the 5th–6th centuries and the subsequent period of instability. Both eras were based on the concept of the «Christian Year 1000» – a period of world history dedicated to God, mystically comparable to the last day of creation. A little later, already as a response to the Christian idea, the Jewish era of creation came into use, based on the brief chronology of the Pentateuch, accepted in the rabbinic tradition.

Keywords:

Chronology, Eschatology, Apocalyptic, Era, Christianity, Judaism

For Citation:

Kuzenkov P.V. The Eschatological Background of the Islamic Conquests and the Statement of the Eras in the Christendom and the Judaism // *The Historical Reporter*. 2025. Vol. 53. P. 96–117. DOI: 10.35549/ HR.2025.2025.53.001



Христианский эсхатологический контекст VI в.

Общеизвестно, что христианство является эсхатологической религией. Согласно учению Евангелий, Христос — Мессия, Сын Божий и Богочеловек явился на землю возвестить Благою весть (εὐαγγέλιον) о скором наступлении новой эры непосредственного правления Бога преображенным человечеством. Суть благовестия выражена в предельно краткой формуле: «Покайтесь, ибо Царствие Божие приблизилось» (Мф. 4:17). Собственно, учение Христа и сводится к научению пути в это Царство рода человеческого — сперва в лице «избранного народа», а после отступничества иудеев от своего Мессии — в лице Нового Израиля, собранного из языцев. Первое Пришествие Сына Божия от Воплощения до Вознесения знаменовало начало этого переломного этапа в мировой истории, а Второе завершит ход этой истории, дав начало вечной жизни будущего века. Верующие христиане, ожидая Второе Пришествие, пребывают в атмосфере актуальной перспективы полной смены пространственно-временных континуумов: они должны быть всегда готовы к внезапному переходу из временного (и временного) финального отрезка мировой истории в сверхвременное метапространство Царства Божия. Это задает христианской эпохе векторный характер, причем финальная часть этого вектора долгое время рассматривалась как упирающаяся в близкий эсхатон — и только относительно недавно стала размываться как уходящая в некую бесконечную перспективу. Выхолащивание напряженного эсхатологического духа, характерного для античного и средневекового христианства, стало, среди прочего, и результатом «хронологических соблазнов». Досужие люди — вопреки прямому запрету Христа (Деян. 1:6–7) — во все века пытались вычислять дату конца света. А когда эти предсказания не сбывались, накаленное до предела эсхатологическое напряжение оборачивалось вакуумом сомнений и аллергией скепсиса, со всеми вытекающими из этого «эсхатологического расслабления»

социально-нравственными последствиями. Таких рубежей мнимого эсхатона в истории христианской цивилизации было несколько — и все они, как правило, связаны с так называемыми «круглыми» датами: 6000 и 7000 гг. мира, 500, 1000, 1500 и 2000 гг. Христа.

Следует учитывать, что христианство, как религия универсальная и не признающая этнических и государственных границ, едва ли не впервые придало человеческой истории в подлинном смысле глобальный ракурс. Это позволяло создавать панорамы всемирной (всеобщей) истории, «нанизанной» на единую хронологическую шкалу — эру. Такой темпоральноориентированный подход резко контрастировал с античной историософией, носившей априори вневременной, типологический характер. Один из последних апологетов язычества, Евнапий Сардский (ум. около 420 г.), вопрошал: «Какую пользу принесет хронология Сократу в мудрости? Фемистоклу в гениальности?»² И действительно, вне эсхатологического контекста и обусловленного им векторного характера мировой истории абсолютные (т. е. привязанные к единой шкале) датировки могут показаться не имеющими особого смысла, а то и просто отвлекающими случайными данными, умаляющими «вечную» мудрость историописания.

Однако в христианском контексте даты начинают играть важную, иногда самодовлеющую роль. Во-первых, они задают линейную структуру времени, которое обычно носит циклический характер (ввиду цикличности используемых для его измерения природных явлений). Во-вторых, они позволяют увидеть «прогресс» мировой истории: не стоит забывать, что сама идея продвижения и требующего усилий развития от худшего к лучшему имеет христианскую природу (и активно применяется, например, в аскетике). Человечество в буквальном смысле слова идет вперед — навстречу неумолимо приближающемуся эсхатону, и приближение это особенно ясно видно при использовании двух эр: от Сотворения мира (вариант: от Адама) и от Воплощения (вариант: от Рождества) Христа.

Следует сразу же отметить, что в книгах Библии не используется никакая эра, а хронологические данные носят разрозненный (и часто расходящийся в разных списках) характер. Это обстоятельство показывает, что Священное Писание как богодухновенный текст не придает хронологии некоего мистического смысла, а все расчеты, производимые с использованием имеющихся в Ветхом Завете числовых данных, носят субъектив-

² Византийские историки: Дексипп, Евнапий и др. Рязань: Александрия, 2003. С. 77.

ный и спекулятивный характер. Тем не менее неизбежное стремление человека предугадать будущее в сочетании с позднеантичной, несколько наивной страстью к формальной систематизации знания привело к тому, что в III–VII вв. из-под пера христианских писателей стали выходить многочисленные исторические труды, посвященные выкладкам по всемирной хронологии на основе библейских данных. В ходе этой работы выяснилось, что сложение хронологических отрезков, взятых из греческой версии Ветхого Завета (Септуагинты), в соединении с данными о правлении персидских царей и Птолемеев дает сумму лет от Адама до Христа, примерно равную 5500. В этом числе немедленно было усмотрено мистическое значение «середины шестого дня Господня»: ведь, согласно словам апостола Петра, цитирующего псалмопевца Давида, «у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Петр. 3:8–9). А если вспомнить, что шестой — последний — день творения мира ознаменован созданием человека (Быт. 1:27), то шестой тысячелетний «день», ознаменованный (ровно в середине!) явлением Сына Человеческого, очень убедительно воспринимается как последний день мира.

Уже в апостольские времена характерное для ранней фазы христианства перманентное ожидание Второго Пришествия сменилось более «устойчивым» состоянием христианских общин, настроенных на довольно долгую перспективу. Апостол Павел, ободривший солунян непосредственной близостью Второго Пришествия («мы, живущие, не упремим умерших» — 1 Фесс. 4:15), позже уточнил: «день Христов» не наступит, «доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели», который «в храме Божиим сядет как бог, выдавая себя за Бога»; и хотя «тайна беззакония уже в действии», антихрист не явится, «пока не будет взят от среды удерживающий теперь» (2 Фесс. 2:3–4, 7).

Это уточнение успокоило горячие умы. И хотя среди толкователей не было единодушия в понимании загадочных слов апостола язычников об «удерживающем» (ὁ κατέχων), большинство христианских писателей склонялись к тому, что речь идет о Римской империи. «Кто же это, если не римское государство (quis, nisi Romanus status)?» — риторически вопрошал в начале III в. апологет Тертуллиан³. А спустя столетие другой апологет, Лактанций, поучал: «Пока невредим город Рим, нечего опасаться. Ведь именно сей град — тот, кто пока еще удерживает все». Но в то же время он был уверен: «Еще не исполнился шеститысячный

³ Tertullianus. De resurrectione carnis, 24 [PL. T. 2. Paris, 1879. Col. 876; Тертуллиан. Избранные сочинения / Общ. ред. А.А. Столярова. М., 1994. С. 208].



Откровение св. Иоанна Богослова
(фреска, Осоговский монастырь, Северная Македония)
Из открытых источников

год; а по завершении этого числа неизбежно наступит завершение — и положение дел человеческих изменится к лучшему»⁴.

Рассуждая о кризисе Античности, следует всегда учитывать, что именно в обстановке надвигающегося эсхатона христианство победило в Римской империи и широко распространилось на всем Ближнем Востоке. Ни первый император-христианин Константин Великий (ученик Лактанция), ни его наследники — христианские императоры IV–VI вв. не могли не осозна-

⁴ *Lactancius. Divinae institutiones*, VII, 14–15, 25 [PL. T. 6. Paris, 1844. Col. 779–784, 784–790].

вать, что их правление, по сути, происходит в ситуации «обратного отсчета»: ведь многочисленные хронисты к этому времени уже вычислили, что до 6000 г. остается не так много времени, около двух столетий.

Все знали, что Христос жил во времена Августа и Тиберия, историческая эпоха которых была хорошо известна. В Римской империи, как известно, счет лет велся по ежегодным консулам, но для больших периодов иногда применялась и так называемая эра Августа, берущая начало с 30 г. до н.э. (завоевание Египта)⁵. И основание Константинополя — новой столицы Римской империи, освященной в 330 г. н.э. как первый в истории христианский город — приходилось на 362 г. Августа⁶. Об этой дате нам сообщает Исихий Иллюстрий, сановник, богослов и историк, писавший на рубеже V и VI вв. — в ту самую эпоху, когда по эре Августа начались 520-е гг. А если учесть, что Рождество Христово относилось к 28 г. Августа⁷, то именно в эти годы истекали те самые пять веков, которые отделяли время Первого Пришествия от 6000 г. мира, начала сакраментального «седьмого дня Господня» — аналога последнего дня творения. В седьмой день Бог «почил от всех дел Своих» (Быт. 2:2), и в память об этом, согласно 4-й заповеди Моисеевой, каждый субботний день заповедано посвящать Господу Богу, Который «благословил и освятил его» (Исх. 20:8–11). И точно так же, как явление в шестом тысячелетии Нового Адама — Сына Человеческого положило начало обновлению и спасительному исцелению человека, сотворенного в шестой день, так и завершение творения мира в седьмой день должно было, по мысли авторов, пытавшихся раскрыть «тайны Промысла», отобразиться в седьмом тысячелетии в некоем мистическом обновлении всего мироздания. О конкретном развитии событий эсхатона можно было только гадать, но тексты Откровения Иоанна Богослова и апокрифических апокалипсисов заставляли готовиться к неким глобальным потрясениям — прежде всего политическим⁸.

⁵ Следы этой эры сохранились, в частности, в «Хронографии» Иоанна Малалы (книга XVIII. Гл. 8.): *Ioannes Malalas. Chronographia* / Ed. H. Thurn. Berlin, 2000. (CFHB; 35). P. 357.

⁶ *Sudae lexicon* / Ed. A. Adler. Pars III. Stuttgart, 1967. P. 176, 177.

⁷ *Clemens Alexandrinus. Stromateis*, I 145 [Климент Александрийский. Строматы. Т. I: Книги 1–3 / Подгот. к изд., пер. и коммент. Е.В. Афонасин. СПб., 2003. С. 150].

⁸ См.: *Magdalino P. The Year 1000 in Byzantium // Byzantium in the Year 1000* / Ed. P. Magdalino. Leiden, 2003. P. 233–269 (особ. p. 238). Прекрасный обзор эсхатологических настроений на Ближнем Востоке накануне хиджры дан в работе: *Shoemaker S.J. The Apocalypse of Empire: Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam*. Philadelphia (PA), 2018.

Таблица. Варианты вычислений сакраментальной даты
6000 г. от сотворения мира у писателей II–VI вв. (в пересчете на н.э.)

Феофил Антиохийский (II в.)	в 485 г.
Климент Александрийский (200 г.)	в 406 г.
Юлий Африкан (212 г.)	в 498 г.
Ипполит Римский (235 г.)	в 499 г.
Анатолий Лаодикийский (277 г.)	в 500 г.
Евсевий Кесарийский (326 г.)	в 800 г.
Андрей Византийский (353 г.)	в 395 г.
Панодор (400 г.)	в 506 г.
Анниан Александрийский (412 г.)	в 507 г.
Проспер Аквитанский (455 г.)	в 799 г.
Андроник (VI в.)	в 517 г.
Псевдо-Захария Ритор (570 г.)	в 589 г.
Эант Александрийский (VI в.)	в 508/9 г.

Иудейская эсхатология эпохи Талмуда

Следует помнить, что христианская эсхатологическая концепция коренится в Ветхом Завете⁹. Сам Иисус Христос открывает Свою миссию как исполнение слов Исаии (Йешаяху), пророка (*нави*), жившего в Иудее на рубеже VIII–VII вв. до н.э. В библейской Книге Исаии можно встретить немало пророчеств о наступлении Царства Божия: «Так говорит Господь: сохраняйте суд и делайте правду: ибо близко спасение Мое и откровение правды Моей» (Ис. 56:1); «И будет в последние дни: гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы» (Ис. 2:2); «Так говорит Господь Бог: ... Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце. А вы будете веселиться и радоваться веками» (Ис. 65:17–18).

Впрочем, в отношении всемирной хронологии раввинистическая иудейская традиция, запечатленная в хронике «Седек олам рабба»

⁹ См.: Daniélou J. Théologie du judéo-christianisme. Paris, 1958. P. 341–366.

(II в.), расходится с числами Септуагинты и исходит из иной редакции Пятикнижия, где числа в родословии допотопных и послепотопных патриархов систематически сокращены на 100. В результате общая сумма лет от Адама до эпохи Августа оказывается примерно на 1750 лет меньше, чем в вычислениях христианских хронистов (альтернативные краткие хронологии сохранились в Книге Юбилеев и в самаритянской традиции)¹⁰. В современной иудейской эре год, условно принятый ныне за год Рождества Христова (1 г. до н.э., или «год 0» по счету астрономов), соответствует 3760 г. от Сотворения мира. Как видим, такой подход разрушает хронологический символизм: по счету раввинов, шестое тысячелетие началось только в 1239/40 г. (и идет как раз в наши дни), а первый «субботний» год (6001 г. мира) наступит лишь осенью 2240 г. Тем самым, казалось бы, снимается всякая связь исторического Иисуса с мистической хронологией Торы и опровергаются претензии христиан на мессианство их Главы. Машиах, учат раввины, грядет — но пока не приходил.

Однако в Ветхом Завете есть еще один, причем эксплицитный, хронологический маркер эсхатона: в 9-й главе Книги Даниила¹¹. Ее главным персонажем выступает знатный иудей по имени Даниил (Даниэль), прославившийся как мудрец при вавилонском и персидском дворах в VI в. до н.э. Помимо знаменитых толкований снов о «колоссе на глиняных ногах», четырех зверях, борьбе козла и овна Даниил удостоился видения о последних временах и воскресении мертвых. При этом сам архангел Гавриил сообщил ему следующее:

«Семьдесят седмин (שְׁבַע־עָשָׂר) определены для народа твоего и святого города твоего, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония, и чтобы приведена была правда вечная, и запечатаны были видение и пророк, и помазан был Святый святых. Итак, знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки (עֵדֶן-מְשִׁיחַ נְגִיד) — семь седмин и шестьдесят две седмины... И по истечении шестидесяти двух седмин предан будет смерти Христос (יָפֶרֶת מְשִׁיחַ), и не будет; а город

¹⁰ Подробнее см.: Кузенков П.В. Христианские хронологические системы. М., 2014. С. 33–39, табл. 1–2, сх. 1–2.

¹¹ См.: Рождественский А.П. Откровение Даниилу о семидесяти седминах. СПб., 1896; Сысоев Д.А., свящ. Толкование книги пророка Даниила. М., 2013. Курьезный пример актуализирующего «историцистского» подхода можно найти в работе: Бессонов И.А. Пророчества книги Даниила: происхождение, история экзегетики, толкование. Царство святых Всевышнего и мировая история. СПб., 2019.

и святилище разрушены будут народом вождя (עַם נָגִיד)... И утвердит завет для многих одна седмина, а в половине седмины прекратится жертва и приношение, и на крыле святилища будет мерзость запустения» (Дан. 9:24–27)¹².

Термином *χριστός* по-гречески передано еврейское *машиах* (מָשִׁיחַ) «помазанник» — обычное в библейской традиции именование царя Израиля. Нетрудно догадаться, что «седмины» обозначают 7-летние периоды, которые у евреев традиционно использовались для исчисления так называемых юбилеев (*йовель*) — 49-летних периодов, по истечении которых заложенные земли возвращались владельцам, а рабы освобождались (Лев. 25:9). За начало отсчета принято «повеление о восстановлении Иерусалима». В Библии упоминаются два такого рода указа, изданных персидским царем Артаксерксом: первый был дан в 7-й год его правления иудейскому священнику Ездre (1 Езд. 7:7–11), второй — в 20-й год, вельможе-иудею Неемии (Неем. 2:1). Поскольку Артаксеркс I (с которым обычно отождествляется этот царь) правил в 465–424 гг. до н.э., требуются минимальные арифметические усилия, чтобы определить, что сроки, указанные в Книге Даниила (70 седмин = 490 лет), приводят в 1-ю половину I в. н.э. А отсчет от 7-го года Артаксеркса I (458 г. до н.э.) вообще приводит в 33 г. н.э. — наиболее вероятную историческую дату распятия Иисуса из Назарета в Иерусалиме при римском наместнике Понтии Пилате и иудейском первосвященнике Бар-Кайафе¹³.

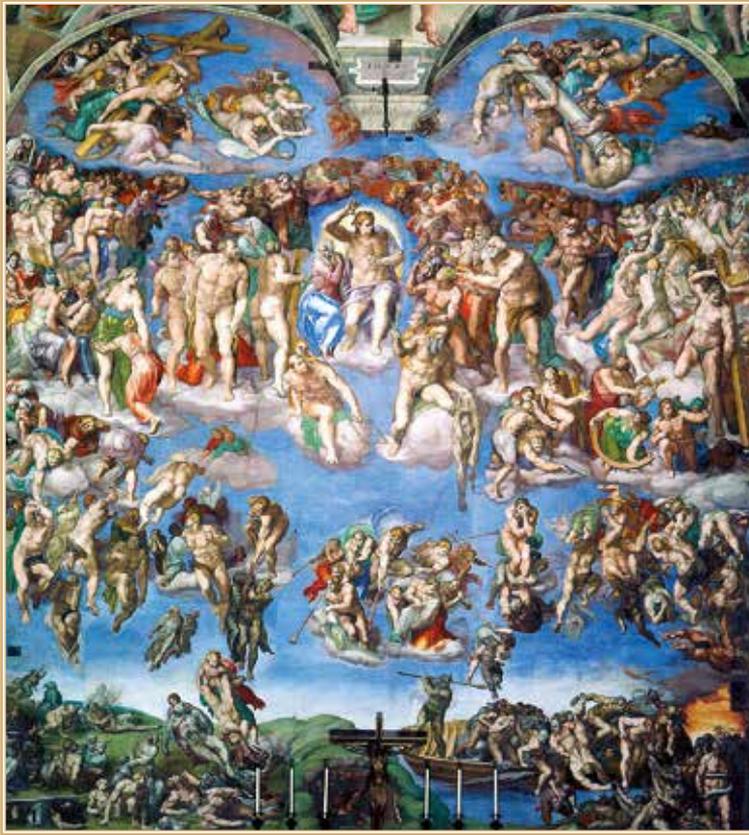
Авторитет Книги пророка Даниила не позволял просто отбросить ее указания — даже несмотря на то, что в иудейской Библии она перемещена из разряда «Пророков» в разряд «Писаний (*Кетувим*)»¹⁴. Но и принять эти указания духовные наследники книжников и фарисеев, отправивших на крест Царя Иудейского со словами «нет у нас царя, кроме цезаря!» (Ин. 19:15), по понятным причинам не могли. Значительные усилия были направлены на перетолкование сроков, указанных в седминах¹⁵. В конце концов в Вавилонском Талмуде (V в.) появи-

¹² Еврейский текст приводится по изд.: Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart, 1997. P. 1404–1405.

¹³ О вариантах исторических дат Распятия и Воскресения см.: Кузенков П.В. Христианские хронологические системы... С. 43–45.

¹⁴ На том основании, что Даниил всегда общался с Богом через ангелов.

¹⁵ См., напр.: Бессонов И.А. Деление седмин в Дан. 9, 25: происхождение версии перевода Феодотиона и ее отношение к масоретскому тексту // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. Т. 52. 2017. № 3. С. 36–47.



Микеланджело. Страшный суд. Сикстинская капелла, Музеи Ватикана, Ватикан
 Из открытых источников

лось следующее поучение (*гемара* к разделу Мегилла, гл. 3а): «И сказал рабби Йирмея (а другие говорят, что рабби Хийя бар Абба): ... Таргум¹⁶ Пророков¹⁷ составил Йонатан бен Уzziэль¹⁸... Он попытался составить и таргум Писаний, но раздался Глас свыше и сказал ему: *С тебя довольно!* — В чем смысл? В том, что там содержится знание о пришествии конца и Мессии (פְּשִׁיבָה רַק בְּיַד מְשִׁיחַ)». Английское толкование Уильяма Давидсона разъясняет: «Конец света предсказан в скрытой форме в Книге Даниила, и если бы Книга Даниила была переведена, конец стал бы явно открыт всем»¹⁹.

¹⁶ Перевод на разговорный арамейский язык.

¹⁷ Еврейская Библия (*Танах*) делится на 3 части: Пятикнижие Моисеево (*Тора*), Пророки (*Навиим*) и Писания (*Кетувим*).

¹⁸ Иудейский книжник (*таннай*) I в. н.э.

¹⁹ Текст оригинала и английский толковый перевод можно найти на сайте «Sefaria»: Babylonian Talmud: The William Davidson Edition // Sefaria (электронный ресурс). URL: <https://www.sefaria.org/Megillah.3a.9?lang=bi> (обращение 01.07.2025).

В конечном счете было признано, что все вычисленные сроки прихода Машиаха давно прошли, и Израилю остается смиренно ждать²⁰.

В быту иудеи пользовались эрой Селевкидов (с 312/311 г. до н.э.) и эрой от разрушения Храма (с 70 г. н.э.). Но в VIII в. в источниках появляются новые типы летосчисления — от Сотворения мира и от Адама (различающиеся на 1 год). Постепенно именно эра от Сотворения становится самой авторитетной в иудейском мире, и в современном Израиле она признана в качестве официальной: текущий 2025 г. там считается 5785-м (а с 23 сентября начнется 5786 г.). Почему эра творения стала входить в узус именно в VIII–IX вв., неясно. Обычно это объясняется упадком на Ближнем Востоке эллинистических традиций — но это едва ли справедливо: христиане-сирийцы (да и многие ближневосточные иудеи) спокойно продолжали пользоваться эрой Селевкидов до XIX в. Можно предположить, что «триггером», актуализировавшим эру творения в иудейской среде, стало распространение христианской эры творения, о возникновении которой пойдет речь далее.

Нагнетание напряжения и попытки выхода

Итак, к VI в. — времени рождения Мухаммада — эсхатологическое напряжение на Ближнем Востоке достигло высокого уровня²¹. Именно эта напряженная атмосфера преддверия Конца (а не пустые схоластические споры досужих теологов и не «национально-освободительная борьба» народов Востока против «римского засилья») обусловила драму церковных разделений, оформившихся в так называемые антихалкидонитские общины (копты и эфиопы, сиро-яковиты, армяне). В такой атмосфере единство Церкви не могли спасти ни репрессии, ни миролюбивый диалог, ни богословские инициативы императора Юстиниана. Грозными «знамениями конца» по всей ойкумене прогремели разгромы Рима готами (410 г.) и вандалами (455 г.), а затем и исчезновение император-

²⁰ См. подробнее: Вавилонский Талмуд. Санхедрин. Гл. 11. 97ab. Ibid. <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.97a?lang=bi> (обращение 01.07.2025).

²¹ Об эсхатологических настроениях иранского шаханшаха Хосрова II см.: Кузнецов П.В. Эра Юбилеев у Бируни и пророчество Хосрова II у Феофилакта: астрология и эсхатология в эпоху хиджры // Ближний Восток и Северная Африка: от доисламской эпохи к Новому времени. История. География. Общество / Отв. ред. Д.Е. Мишин. М., 2023. С. 44–53. См. также: Shoemaker S.J. The Apocalypse of Empire... P. 100–115.

ской власти на Западе (478 г.). Конечно, это было не «падение Римской империи» (в Новом Риме — Константинополе она просуществует еще почти тысячу лет), но катастрофа «Вечного города» не могла не произвести впечатления. Выше мы видели, что именно с упадком Рима связывал наступление конца света Лактанций.

Ожидания в связи с началом «субботного» седьмого тысячелетия контаминировали с эсхатологическим провозвестием Откровения Иоанна Богослова о том, как Ангел с неба сковал сатану на тысячу лет, и перед Страшным судом установилось 1000-летнее царство святых мучеников со Христом (Откр. 20:4). Представления о 1000-летнем царстве имели самые разные формы, и лишь одно из них — вульгарно-гедонистическое учение Керинфа — было осуждено Церковью как еретический хилиазм (милленаризм)²². В ортодоксально-аскетичных формах эта идея получила широкое распространение в античном христианстве²³. Популярна она и в наши дни²⁴.

Апокалиптическое откровение игнорировать не было возможности ввиду признания за Откровением авторства св. Иоанна Богослова. А потому разные церковные авторы предлагали свои толкования данного мистического текста. Чтобы успокоить умы, были приняты значительные усилия богословов и толкователей. На Западе блаженный Августин был вынужден написать целый трактат «О граде Божием» (*De civitate Dei*, буквально «О государстве Бога»), в котором дал решительный отпор всем языческим предрассудкам, а также хронологическим и милленаристским спекуляциям. Великий латинский учитель Церкви обосновал идею о том, что Царство Божие на земле существует с самого начала истории, равно как и противостоящее ему государство дьявола (первым «гражданином» которого стал братоубийца Каин). Что же касается царствования святых во главе со Христом, то оно наступило со времен Пятидесятницы, когда Святой Дух, посланный Отцом по обетованию Сына, сошел на верных учеников, давая утешение (*παράκλησις*) им и всем истинным членам Святой

²² *Евсевий Кесарийский*. Церковная история. СПб., 2013. С. 148–149 (III 28).

²³ См.: *Войтенко А.А.* Идеи милленаризма в Египте I–IV вв. // Диалог со временем. 2010. Т. 33. С. 86–109.

²⁴ Характерно, что одна из новейших апологий хилиазма и работа с критикой этих идей вышли из-под пера священнослужителей и были изданы в одном и том же издательстве «Алетейя»: *Кирьянов Б., свящ.* Полное изложение истины о Тысячелетнем царстве Господа на Земле: Богословие Мужей Апостольских. СПб., 2001; *Ким Н., свящ.* Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб., 2003.

Апостольской Кафолической Церкви²⁵. Любопытно, что схожее толкование апокалиптического текста св. Иоанна Богослова как «христианского тысячелетия» выдвигал и церковный оппонент Августина, донатист Тихоний²⁶.

В тесной связи с концепцией Августина стоит идея считать годы от начала христианской эпохи: первоначально от Воплощения, т.е. Благовещения архангела Богородице и Приснодеве Марии (25 марта), в более позднем варианте — от Рождества Христова (25 декабря). Год начала отсчета имел разные варианты²⁷, но в связи с популярностью пасхалии Дионисия Малого, в которой за год Воплощения и Рождества принят 752 г. от основания Рима (1 г. до н.э.), в Западной Европе в VII–VIII вв. утвердилась христианская эра современного типа. С этого времени эсхатологический ракурс в западном христианстве смещается от всемирной хронологии в сторону «круглых» дат, связанных с годами Христа²⁸. В истории Запада несложно найти драматические и даже переломные события, связанные с датами 1000, 1033, 1500 и 1533 гг., а апокалиптический градус эпохи 2000 и 2033 гг. читатели могут оценить по личному опыту.

На греческом Востоке в VI в. была выдвинута историософская концепция, в которой идея о наступлении апокалиптического 1000-летнего царства святых во время Первого Пришествия была синтезирована с мистической всемирной хронологией посредством перемещения эпохи Христа (Вознесения) на 6000 г. от Сотворения мира. Такая схема присутствует в сочинениях уже упоминавшегося Исихия Иллюстрия, а также в аутентичной «Хронографии» Иоанна Малалы (сохранившейся только в славянских фрагментах)²⁹.

Впрочем, явная натянутость этого варианта всемирной хронологии, не согласовывавшегося с историческими данными, заставляла продол-

²⁵ См., напр.: *Амвросий (Полянский), еп.* Учение о Царстве Божиим по сочинению блаженного Августина «О Граде Божиим». Тверь, 2003.

²⁶ *Небольсин А.Г.* Тихоний Африканский — толкователь Апокалипсиса // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2016. Вып. 3 (48). С. 102–107.

²⁷ Например, в популярной латинской всемирной хронике Иеронима на 1 г. Господа (annus Domini) принят 2 г. до н.э. У продолжавшего хроникера Иеронима Проспера Аквитанского используется эра от Воскресения, где 1 г. соответствует 30 г. Христа (28 г. н.э.).

²⁸ В отношении исчисления лет мира западные средневековые авторы демонстрируют удивительное многообразие мнений. Так, Англосаксонская хроника помещает 6000 г. мира — в 806 г., Ольстерские анналы — в 1796 г., а Беда Достопочтенный — в 2048 г. н.э. (!).

²⁹ См.: *Кузенков П.В.* Христианские хронологические системы... С. 281–288.

жать поиски оптимального решения. И оно было найдено. Буквально накануне начала арабских завоеваний, в правление императора Ираклия (610–640) неизвестный нам по имени автор (имя, увы, осталось на утраченном первом листе единственной рукописи) разработал детальную всемирную хронику, согласованную не только с известными на то время историческими данными, но и с показаниями лунно-солнечного «вечного» календаря 19-летнего типа, на котором основана александрийская пасхалия. Это сочинение, вошедшее в научную традицию как «Пасхальная хроника», устанавливает начало творения мира на воскресенье 18 марта 5509 г. до н.э. (творение светил — среда 21 марта, день весеннего равноденствия и «естественная» граница года). И уже вскоре на базе этой хронологии возникает и укрепляется новая система летосчисления, известная как византийская эра, с началом 1 сентября 5509 г. до н.э.³⁰

В источниках данная эра именуется «ромейской», т. е. характеризуется как летосчисление Римской империи — благополучно пережившей все кризисы великой монархии Августа, в которой родился, жил и воскрес Христос и которая обновилась при равноапостольном Константине как христианское Римское царство с новой столицей. В VII в. это государство (которое сейчас принято именовать Византией) имело мало общего не только с Римом эпохи Юлиев-Клавдиев, но и с доминатом Диоклетиана. Латинский язык был основательно подзабыт и даже в юридической и военной сферах сменился греческим. Титул императора вместо античного аналога *αὐτοκράτωρ* (самодержец) уже официально принял привычную на Востоке форму *βασιλεύς* (царь). Административное, финансовое и военное устройство подверглось сильной трансформации. Запад почти полностью отпал, захваченный германскими королевствами, на Балканах хозяйничали варвары, а богатейшие провинции Востока были разорены нашествием персов. Но империя уцелела и даже вышла победительницей из, казалось бы, уже проигранной войны с Ираном. В феврале 628 г. в Ктесифоне произошёл переворот, Хосров II был убит, а новый шаханшах Кавад II был слаб и поспешил заключить мир с империей. В конце года Ираклий отпраздновал триумф в Константинополе, поставив победную точку в 27-летней войне. В этой атмосфере автор «Пасхальной хроники» и писал свое сочинение (обрывающееся в рукописи как раз на событиях 628 г.). А уже в 638 г. мы встречаем первое упоминание о ромей-

³⁰ См.: Кузенков П.В. Христианские хронологические системы... С. 321–330.

ской эре — в пасхалистическом трактате некоего монаха и пресвитера Георгия³¹. Причем автор характеризует ромейскую эру как самую популярную и удобную³². Впрочем, первые известные нам случаи ее практического употребления относятся лишь к концу VII в.: это даты в 3-м каноне Трулльского Собора (15 января 4 индикта, 6199 г. = 691 г.), а также в надгробных надписях из Воспора/Керчи (6200 г. от Адама = 691/692 г.) и Афин (15 октября, среда, 7-го индикта, 6202 г. = 693 г.)³³.

Византийская («ромейская») эра отличалась от других вариантов эр от сотворения мира активным проникновением в практический узус. Предыдущие типы «мировых» эр, в том числе популярная в монашеской среде александрийская (с эпохой 25 марта 5492 г. до н.э.), почти не выходили за пределы исторических и богословских трудов. Годы по-прежнему считались по консулам и/или годам правления императоров (ставших обязательным элементом датировки с 537 г.)³⁴. И только в VII в. в Византии счет лет от Сотворения мира начинает получать широкое распространение. С учетом рассмотренных выше обстоятельств эпохи можно предположить, что вхождение счета лет мира в бытовой узус было своеобразной реакцией на «эсхатологическую истерию» со стороны восточнохристианского общества — точно так же, как на Западе христианского мира примерно в это же время стали считать годы от Рождества Христова. И то и другое летосчисление, хотя и по-разному, снимало вопрос о приближении эсхатона. Но если в западной христианской эре возраст мира вообще игнорировался, то византийская мировая эра оповещала всех пользователей о том, что сакраментальный рубеж 6000 г. миновал относительно благополучно, и человечество уже вступило в седьмое тысячелетие — и в эту «субботнюю» эпоху особая роль уготована тем, кто посвящает себя Богу. Христианские императоры были уверены в том, что речь идет о их богоизбранном правлении³⁵.

³¹ О нем см.: Кузенков П.В. Георгий (1-я пол. VII в.), монах и пресвитер // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 28.

³² *Diekamp F.* Der Mönch und Presbyter Georgios, ein unbekannter Schriftsteller des 7. Jahrhunderts // *Byzantinische Zeitschrift*. Bd. 9. 1900. S. 14–51 (здесь: S. 24, 26).

³³ См.: Виноградов А.Ю., Кузенков П.В. Эпиграфические свидетельства введения эры «от сотворения мира» // Звучат лишь Письмена. К юбилею Альбины Александровны Мединцевой. М.: ИА РАН, 2019. С. 89–100.

³⁴ См.: Кузенков П.В. Концепт «царства» (βασιλεία) в 47-й новелле Юстиниана Великого (537 г.) // *Византийский временник*. Т. 107. 2023. С. 67–92.

³⁵ Византийской «имперской эсхатологии» посвящена монография: *Podskalsky G.* Byzantinische Reicheschatologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20): Eine motivgeschichtliche Untersuchung. München, 1972.

Не случайно именно в VII в. в их титулах закрепляется формула «верный во Христе» (πιστὸς ἐν Χριστῷ)³⁶, а на византийских монетах появляется изображение Христа как «царя царствующих» (Rex regnantium)³⁷. Византийская империя, фактически, стала своеобразным воплощением новой эпохи, лишь немного недотянув в своем историческом бытии до 7000 г. (1492) и неизменно репрезентируя себя как единственное в мире истинное христианское царство, ведущее верное Богу человечество навстречу Второму Пришествию.

Впрочем, в своих притязаниях на всемирное духовно-политическое лидерство ромеи почти сразу же столкнулись с еще более ясной и яркой формой самоотверженного и всецелого посвящения человеческого социума Богу³⁸. Адепты этого движения, вышедшего из песков Аравии и в считанные десятилетия охватившего Западную Азию и Северную Африку, так и называли себя: «верные» (*муминин*) или «преданные» (*мумалимун*). Верны и преданы они были тому самому единому Богу-Творцу, который благословил седьмой день и о наступлении Царства Которого говорили библейские пророки. Мусульмане также ожидают Дня Воскресения (*яум аль-кыййама*) и Справедливого Суда. Но в Коране еще строже, чем в Евангелиях, запрещено задаваться вопросом о времени Конца³⁹.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

³⁶ Эта формула, встречающаяся уже у апостола Павла (Ефес. 1:2; Кол. 1:2), была введена в императорский титул при Юстине II (565–578) и со времен Ираклия становится постоянной. См.: Rösch G. Ὁνομα βασιλείας: Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit. Wien, 1978. S. 62–63.

³⁷ Христос появляется на аверсе монет Юстиниана II в 692 г. См.: Бутырский М.Н. Христос — comes Augusti: к вопросу о нумизматической иконографии Юстиниана II // АДСВ. Т. 49. 2021. С. 55–69.

³⁸ См. хрестоматию текстов VII в. о восприятии ислама в христианской и иудейской среде: Shoemaker S.J. A Prophet Has Appeared: The Rise of islam Through Christian and Jewish eyes: A Sourcebook. Oakland (CA), 2021.

³⁹ Коран. Аль-Араф, 187.



Список литературы / References

1. Амвросий (Полянский), еп. Учение о Царстве Божиим по сочинению блаженного Августина «О Граде Божиим». Тверь: Булат; 2003. 96 с.
Ambrose (Polyansky), Bishop. The doctrine of the Kingdom of God based on the work of St. Augustine the Blessed «On the City of God». Tver: Bulat; 2003. 96 p. (in Russ.).
2. Бессонов И.А. Деление седмины в Дан. 9, 25: происхождение версии перевода Феодотиона и ее отношение к масоретскому тексту. Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2017;52(3):36–47.
Bessonov I.A. Division of Weeks in Dan. 9:25: Origin of the version of Theodotion's translation and its relation to the masoretic text. Bulletin of PSTGU. Series III: Philology. 2017:52(3):36–47 (in Russ.).
3. Бессонов И.А. Пророчества книги Даниила: происхождение, история экзегетики, толкование. Царство святых Всевышнего и мировая история. СПб.: Алетейя; 2019. 552 с.
Bessonov I.A. Prophecies of the Book of Daniel: Origin, history of exegesis, interpretation. The kingdom of the Saints of the Most High and world history. St. Petersburg: Aleteya; 2019. 552 p. (in Russ.).
4. Бутырский М.Н. Христос — comes Augusti: к вопросу о нумизматической иконографии Юстиниана II. Античная древность и Средние века. 2021;(Вып. 49):55–69.
Butyrsky M.N. Christ — comes Augusti: On the Issue of the Numismatic Iconography of Justinian II. Antichnaya Drevnost' i Srednie Veka. 2021;(Iss. 49):55–69 (in Russ.).
5. Византийские историки: Дексипп, Эвнапий и др. Рязань: Александрия; 2003. 431 с.
Byzantine historians: Dexippus, Eunapius, and others. Ryazan: Alexandria; 2003. 431 p. (in Russ.).
6. Виноградов А.Ю., Кузенков П.В. Эпиграфические свидетельства введения эры «от сотворения мира», в: Звучат лишь Письмена. К юбилею Альбины Александровны Медынцевой. М.: ИА РАН; 2019. С. 89–100.
Vinogradov A.Yu., Kuzenkov P.V. Epigraphic evidence of the introduction of the era «from the Creation of the World», in: Only Letters are heard.

- On the anniversary of Albina Alexandrovna Medyntseva. Moscow: Institute of Archaeology of the Russian Academy of Sciences; 2019. P. 89–100 (in Russ.).
7. Войтенко А.А. Идеи миллениаризма в Египте I–IV вв. Диалог со временем. 2010;33:86–109.
Voitenko A.A. Ideas of millenarianism in Egypt in the 1st–4th centuries. Dialogue with Time. 2010;33:86–109 (in Russ.).
 8. Евсевий Кесарийский. Церковная история. СПб.: Изд-во Олега Абышко; 2013. 545 с.
Eusebius of Caesarea. Church history. St. Petersburg: Izd-vo Olega Abyshko; 2013. 545 p. (in Russ.).
 9. Ким Н., священник. Тысячелетнее Царство: Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб.: Алетейя; 2003. 331 с.
Kim N., priest. The Millennial Kingdom: Exegesis and history of interpretation of Chapter XX of the Apocalypse. St. Petersburg: Aleteya; 2003. 331 p. (in Russ.).
 10. Кирьянов Б., священник. Полное изложение истины о Тысячелетнем царстве Господа на Земле: Богословие Мужей Апостольских. СПб.: Алетейя; 2001. 302 с.
Kiryanov B., priest. A complete exposition of the truth about the Millennial Kingdom of the Lord on Earth: Theology of the apostolic men. St. Petersburg: Aleteya; 2001. 302 p. (in Russ.).
 11. Климент Александрийский. Строматы. Т. I: Книги 1–3 (Подготовка к изд., пер. и комм. Е.В. Афонасина). СПб.: Изд-во Олега Абышко; 2003. 544 с.
Clement of Alexandria. Stromateis. Vol. I: Books 1–3 (Prep. for ed., transl. and comm. by E.V. Afonasin). St. Petersburg: Izd-vo Olega Abyshko; 2003. 544 p. (in Russ.).
 12. Кузенков П.В. Георгий (1-я пол. VII в.), монах и пресвитер, в: Православная энциклопедия. Т. 11. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2006. С. 28.
Kuzenkov P.V. George (1st half of the 7th century), monk and presbyter, in: Orthodox Encyclopedia. Vol. 11. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2006. P. 28 (in Russ.).
 13. Кузенков П.В. Концепт «царства» (βασιλεία) в 47-й новелле Юстиниана Великого (537 г.). Византийский временник. 2023;107:67–92.
Kuzenkov P.V. The concept of «kingdom» (βασιλεία) in the 47th novella of Justinian the Great (537). Vizantiyskiy Vremennik. 2023;107:67–92 (in Russ.).

14. Кузенков П.В. Христианские хронологические системы. История летосчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции. М.: Русский изд. центр им. св. Василия Великого; 2014. 992 с.
Kuzenkov P.V. Christian chronological systems. History of chronology in Patristic and Eastern Christian tradition. Moscow: St. Basil the Great Russian Publishing Center; 2014. 992 p. (in Russ.).
15. Кузенков П.В. Эра Юбилеев у Бируни и пророчество Хосрова II у Феофилакта: астрология и эсхатология в эпоху хиджры, в: Ближний Восток и Северная Африка: от доисламской эпохи к Новому времени. История. География. Общество (Отв. ред. Д.Е. Мишин). М.: ИВ РАН; 2023. С. 44–53.
Kuzenkov P.V. The era of Jubilees in Biruni and the prophecy of Khosrow II in Theophylact: Astrology and eschatology in the Hijra era, in: The Middle East and North Africa: From the pre-Islamic era to the Modern age. History. Geography. Society (Ed. by D.E. Mishin). Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 2023. P. 44–53 (in Russ.).
16. Небольсин А.Г. Тихоний Африканский — толкователь Апокалипсиса. Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2016;48(Вып. 3):102–107.
Nebolsin A.G. Tichonius the African — Interpreter of the Apocalypse. Bulletin of PSTGU. Series III: Philology. 2016;48(Iss. 3):102–117 (in Russ.).
17. Рождественский А.П. Откровение Даниилу о семидесяти седминах. Опыт толкования 24–27 стихов 9-й гл. книги прор. Даниила: Магистерская диссертация. СПб.: Синодальная типогр.; 1896. 274 с.
Rozhdestvensky A.P. Revelation to Daniel about the seventy weeks. The experience of interpreting verses 24–27 of the 9th chapter of the Book of Prophet Daniel: Master's thesis. St. Petersburg: Synodal printing house; 1896. 274 p. (in Russ.).
18. Сысоев Д.А., свящ. Толкование книги пророка Даниила. М.: Миссионерский центр Даниила Сысоева; 2013. 320 с.
Sysoev D.A., priest. Interpretation of the Book of the Prophet Daniel. Moscow: Daniil Sysoev Missionary Center; 2013. 320 p. (in Russ.).
19. Тертуллиан. Избранные сочинения (Под общ. ред. А.А. Столярова). М.: Изд. группа «Прогресс», «Культура»; 1994. 448 с.
Tertullian. Selected Works (Ed. by A.A. Stolyarov). Moscow: Publishing group «Progress», «Kul'tura»; 1994. 448 p. (in Russ.).
20. Babylonian Talmud: The William Davidson edition. Sefaria (web-source). URL: <https://www.sefaria.org/texts/Talmud> (Accessed on: 01.07.2025).

21. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; 1997. 56 p.
The Hebrew Bible Stuttgart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; 1997. 56 p. (in Hebrew).
22. Daniélou J. *Théologie du judéo-christianisme*. Paris — Tournai: Desclée et Cie; 1958. 458 p.
Daniélou J. *Theology of Judeo-Christianity*. Paris — Tournai: Desclée and Co; 1958. 458 p. (in French).
23. Diekamp F. Der Mönch und Presbyter Georgios, ein unbekannter Schriftsteller des 7. Jahrhunderts. *Byzantinische Zeitschrift*. 1900;9:14–51.
Diekamp F. The monk and presbyter Georgios, an unknown writer of the 7th century. *Byzantine Journal*. 1900;9:14–51 (in German).
24. Ioannis Malalas. *Chronographia* (Ed. by I. Thurn). *Corpus fontium historiae byzantinae*. Vol. 35. Berlin — New York: Walter de Gruyter; 2000. 551 p.
25. Lactancius. *Divinae institutiones* (Ed. J.-P. Migne). *Patrologia Latina*. T. 6. Paris, 1844. Col. 111–822.
Lactantius. *The divine institutions* (Ed. by J.-P. Migne). *Patrologia Latina*. Vol. 6. Paris, 1844. Col. 111–822 (in Latin).
26. Magdalino P. The Year 1000 in Byzantium, in: *Byzantium in the Year 1000* (Ed. by P. Magdalino). Leiden — Boston: Brill; 2003. P. 233–270.
27. Podskalsky G. *Byzantinische Reicheschatologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem Tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20): Eine motivgeschichtliche Untersuchung*. München: W. Fink; 1972. 114 s.
Podskalsky G. *Byzantine Imperial eschatology: The periodization of world history in the four Great Empires (Daniel 2 and 7) and the Thousand-year Peace Empire (Apok. 20): A study of motif history*. Munich: W. Fink; 1972. 114 p. (in German).
28. Rösch G. *Ὄνομα βασιλείας: Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit*. Wien, 1978. 180 s.
Rösch G. *Ὄνομα βασιλείας: Studies on the official use of the imperial titles in late Antique and early Byzantine times*. Vienna, 1978. 190 p. (in German).
29. Shoemaker S.J. *A Prophet has appeared: The rise of islam through Christian and Jewish eyes: A sourcebook*. Oakland: University of California Press; 2021. 320 p.
30. Shoemaker S.J. *The apocalypse of Empire: Imperial eschatology in Late Antiquity and early Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 2018. 272 p.

31. Suidae lexicon (Ed. by A. Adler). Pars III. Stuttgart: B.G. Teubner; 1967. 632 p.
Suidas's lexicon (Ed. by A. Adler). Vol. 3. Stuttgart: B.G. Teubner; 1967. 632 p. (in Latin).
32. Tertullianus. De resurrectione carnis. Patrologia Latina. T. 2. Paris, 1879. Col. 837–962.
Tertullian. The resurrection of the flesh. Patrologia Latina. Vol. 2. Paris, 1879. Col. 837–962 (in Latin).



Кузенков Павел Владимирович
Pavel V. Kuzenkov

Кандидат исторических наук, доцент
кафедры «Всеобщая история и мировая
культура», Институт общественных
наук и международных отношений
Севастопольского государственного
университета,
г. Севастополь, Российская Федерация.
e-mail: pk407@mail.ru
SPIN-код: 6841-1230
ORCID: 0000-0002-8394-4319
AuthorID: 519018

C.Sc. (History), Candidate of Historical
Sciences, Associate Professor of the
Department of General History and World
Culture, Institute of Social Sciences and
International Relations, Sevastopol State
University, Sevastopol, Russian Federation.
e-mail: pk407@mail.ru
SPIN-код: 6841-1230
ORCID: 0000-0002-8394-4319
AuthorID: 519018

Поступила в редакцию /
Received
10.03.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
12.04.2025

Принята к публикации /
Accepted
15.06.2025



И.Н. Попов

Очерки истории сакральной географии древней Палестины: город Иоппе и предания о Персее, Андромеде и Ионе

Аннотация

В результате нескольких столетий интеллектуальной «реставрационной» работы миф превращается в исторически доказанное и даже некое музеефицированное событие. Происходит историзация мифа. Мы видим, что за долгие столетия для изначально вымышленной или не требовавшей доказательств истории происходит конструирование некоей системы признаков, которые должны свидетельствовать о правдивости, историчности и культурно-религиозной важности этого сюжета. Возникает традиция памяти об этой истории или событии. При этом изначальная ложность либо реальность события не очень важна. Важно то, что культура в целом хочет представлять это событие как подлинное, историчное. То есть истинность и ложность, историчность и вымысел в данном случае зависят от мнения людей, общества, от традиции, которая приобретает самодовлеющее значение. Общество само конструирует свою историю, помнит эту историю в том виде, который ему удобен. Между разными традициями (в данном случае между греко-римской и иудейской) происходит конкурентная борьба. Иудеи продвигают некий комплекс критики греко-римской традиции, но их критика «языческого» «мифологического мышления» в пользу «иудейского» (монотеистического) благочестия в данном случае заключается не в отказе от мифа либо борьбе с ним, а лишь в создании своей собственной версии подобного же мифа. С этой точки зрения памятники мифов о Персее, Андромеде и Ионе, которые показывались путешественникам в древнем Иоппе, представляют собой довольно типичную модель развития



сакральной географии. Они подобны множеству других памятников христианской, мусульманской и других религиозных традиций.

Ключевые слова:

культурная память, историзация мифа, греко-римская, иудейская традиции мифотворчества, Палестина, город Иоппе, Персей, Андромеда, Иона

Для цитирования:

Попов И.Н. Очерки истории сакральной географии древней Палестины: город Иоппе и предания о Персее, Андромеде и Ионе // Исторический вестник. 2025. Т. LIII. С. 118–145. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.002



И'ya N. Popov

Essays on the Sacred Geography of Ancient Palestine: the City of Ioppa and the Legends of Perseus, Andromeda, and Jonah

Abstract

As a result of several centuries of intellectual «restoration» work, the myth turns into a historically proven and even a kind of museumified event. The myth is historicized. We see that over many centuries, a certain system of features is constructed for an initially fictitious or self-evident story that should testify to the truthfulness, historicity, cultural and religious importance of its plot. Thus, a tradition of memory of this story or event arises. In this case, the initial falsity or reality of the event is not very important. What is important is that the culture wants to present this event as genuine and historical. That is, truth and falsity, historicity and fiction in this case depend on the opinion of people, society, and tradition, which acquires a self-sufficient meaning. Society itself constructs its history, and

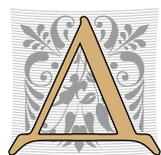
chooses to remember it in the form that is convenient for itself. There is a competitive struggle between different traditions (in this case, between the Greco-Roman and Jewish). The Jews promote a certain set of criticisms of the Greco-Roman tradition, but their criticism of the «pagan» «mythological thinking» in favor of «Jewish» (monotheistic) piety in this case does not consist in the rejection of the myth or the struggle against it, but only in the creation of their own version of a similar myth. From this point of view, the monuments of the myths of Perseus, Andromeda and Jonah, which were shown to travellers in ancient Joppa, represent a typical model of the development of sacred geography. They are like many other monuments of Christian, Muslim and other religious traditions.

Keywords:

Cultural Memory, Historicization of Myth, Greco-Roman, Jewish Myth-Making Traditions, Palestine, City of Joppa, Perseus, Andromeda, Jonah

For Citation:

Попов Илья Н. Essays on the Sacred Geography of Ancient Palestine: the City of Joppa and the Legends of Perseus, Andromeda, and Jonah // The Historical Reporter. 2025. Vol. LIII. P. 118–145. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.002



ревняя Палестина как священная земля для многих религиозных традиций и ее сакральная география уже долгое время является предметом постоянного изучения. Хорошо известно, что в Античности в Палестине сформировались традиции почитания святынь и культура паломничества у иудеев, а позднее вслед за ними, у христиан; в Средневековье их дополнили мусульмане. Эти культурные традиции, сами по себе весьма запутанные и многообразные, в различных аспектах регулярно становятся предметом обсуждения среди современных специалистов, в том числе и в некоторых наших публикациях. И все же наряду с этими традициями в истории сакральной географии Палестины присутствует еще одна, условно определяемая как языческая, и она до настоящего времени остается как будто в тени интересов исследователей. Действительно, многоязычная культура древней Палестины издавна формировалась под сильным влиянием и Финикии,

и Древнего Египта. Затем, в эллинистическую эпоху, им на смену пришел греческий мир. Греки и затем римляне присутствовали в Палестине длительное время, более тысячелетия, и их религиозные взгляды, соотношенные с местной географией, оставили в этом регионе свои важные следы. Безусловно, Палестина для всех этих народов — финикийцев, египтян, греков, римлян — всегда была периферией их культурных ареалов и интересов. И в самой Палестине эллинизированное население преимущественно занимало периферийные районы — средиземноморское побережье и Заиорданье¹. Тем не менее в контексте греко-римской культуры здесь сложились несколько святых мест, которые были обустроены значительными храмовыми комплексами и привлекали паломников. Среди этих мест, пожалуй, наиболее важны три. 1. Город Панаеас, или Кесария Филиппова — место святилища Пана и множества связанных с ним чудес². 2. Гора Кармель — место многовековой традиции почитания солярного верховного бога финикийцами, евреями, а затем греками и римлянами³. 3. Город Иоппе (современная Яффа в черте Тель-Авива). Именно с ним оказался в античной традиции связан знаменитый миф о Персее и Андромеде. В нашем исследовании мы предполагаем остановиться подробно на этой яркой странице культуры Палестины, тесно связанной с классической Античностью.

Иоппе известен в письменных источниках с XV в. до н. э.⁴ Впервые он упоминается в анналах походов египетского царя Тутмоса III среди мест, завоеванных египтянами. В I-м тысячелетии до н. э. Иоппе был колонией Тира Финикийского. Основным божеством Иоппе в то время был Дагон, широко распространенный на палестинском побережье. На почитание Дагона указывают надпись саркофага царя Эшмуназара (IV в. до н. э.),

¹ Попов И.Н. Палестина // ПЭ. Т. 54. С. 277–286. М., 2019.

² Тарханова С.В. Кесария Филиппова // ПЭ. Т. 32. С. 557–564. М., 2013. Παναίος // Paulys Realencyclopädie (Pauly, Wissowa). Hbd. 36. 1949. Col. 594–600; Wilson J.F. Caesarea Filippi: Baniyas, the Lost City of Pan. L.; N.Y., 2004.

³ Тарханова С.В., Лисовой Н.Н. Кармил // ПЭ. Т. 31. С. 237–247. М., 2013. Karmel // Paulys Realencyclopädie (Pauly, Wissowa). Hbd. 20. 1919. Col. 1957–1960.

⁴ Joppa // Paulys Realencyclopädie (Pauly, Wissowa). Hbd. 18. 1916. Col. 1901–1902; *Tolkowsky S. The Gateway to Palestine: A History of Jaffa.* L., 1924; *Abel F.-M. Géographie de la Palestine.* Vol. 2: Géographie politique. Les villes. P., 1938². P. 355–356; *Schuerer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC — 135 AD).* 2 vols. Edinburgh, 1973–1979. Vol. 2. P. 110–114; *Keel O., Kuechler M. Orte und Landschaften der Bibel: Ein Handbuch und Studienteisefuehrer zum Heiligen Land.* Bd. 2: Der Sueden. Zurich et al., 1982. S. 12–28; *New Encyclopedia of Archaeological Excavation in the Holy Land (NEAHEL).* Jerusalem, 1993. II. P. 655–659; *Jafo // Neues Bibel-Lexikon.* II / Hrsg. M. Goerg, B. Lang. Zurich; Dusseldorf, 1995. S. 256–257.

а также стела царя Ассирии Сенаххериба (701 г. до н. э.), где среди подчиненных Ассирии земель указывается пригород Иоппе Бет-Дагон.

Иоппе не входил в сферу влияния древних царств Израиля и Иудеи. В Библии он упомянут в описании границ расселения колена Дана как город, явно находившийся за пределами возможностей экспансии древнеиудейских племен (Jos. 19.46). Он также служил как порт, использовавшийся для доставки строительного леса из Ливана (Финикии) для возведения 1-го и 2-го храмов в Иерусалиме (2 Цар. 2.15; Езр. 3.7). Важная роль отведена Иоппе лишь в довольно поздней «Книге Ионы» (IV–III вв. до н. э.).

В эпоху эллинизма Иоппе приблизительно одновременно стал заселяться греками и евреями, которые отчасти потеснили более ранних финикийских колонистов. Именно в этот период — между IV и I вв. до н. э. — и произошла весьма примечательная встреча двух (или даже более) столь непохожих друг на друга древних культур, породившая столь загадочные обстоятельства, о которых мы постараемся рассказать ниже.

* * *

История о спасении Андромеды Персеем из пасти морского чудовища Кета была в древности и остается в наши дни в числе наиболее популярных сюжетов греко-римской мифологии⁵.

Стоит напомнить кратко содержание истории. Персей, сын Зевса и Данаи, возвращается с крайнего запада ойкумены на крылатых сандалиях Гадеса с головой убитой им Горгоны Медузы. Пролетая мимо морского берега, он видит привязанную девушку и вскоре узнает, что это Андромеда, дочь царской четы Кефея и Кассиопеи. Она была предоставлена в жертву морскому чудовищу по велению оракула Аммона за прегрешение Кассиопеи, которая хвасталась, что якобы красивее Нереид, и этим разгневала Посейдона. За это морской бог наслал на страну наводнение и чудовище. Персей взял с Кефея и Кассиопеи обещание,

⁵ Миф о Персее и Андромеде, его возможные интерпретации, а также невероятно богатая история произведений искусства на эту тему обсуждались множеством исследователей; см.: *Hartland E.S. The Legend of Perseus. 3 vols. L., 1894–1896; Woodward J.M. Perseus. Cambr., 1937; Langlotz E. Perseus. Heidelberg, 1951; Dugas C. Observations sur la légende de Persée // REG. Vol. 69. 1956. P. 1–15; Грейвс Р. Мифы древней Греции. Екатеринбург, 2005. С. 340–347; Тахо-Годи А.А. Андромеда, Кассиопея, Кефей, Персей // МНМ. 1980. Т. 1. С. 82, 626, 645; Т. 2. С. 304–305.*

что если он победит Кета, Андромеда будет отдана ему в жены несмотря на то, что ранее она уже была сосватана за царя Агенора, дядю Кефея (у Овидия — за Финея, двоюродного брата Кефея). Персей убивает чудовище с помощью чудесного алмазного меча-серпа, ранее подаренного ему Гермесом⁶. После этого в царском дворце сыграна свадьба Персея и Андромеды несмотря на то, что Кефей и Кассиопея соглашались на брак нехотя, предвидя неизбежные осложнения в отношениях с Агенором. Действительно, вскоре Агенор является на свадьбу в сопровождении своего двора и войска, требует Андромеду, и Кефей с Кассиопеей поддерживают его. Происходит битва, в которой Персей убивает множество воинов Агенора, а его самого и еще 200 врагов превращает в камни с помощью головы Горгоны. Вместе с Андромедой Персей возвращается в Грецию и становится царем Серифа и затем Аргоса.

Таков миф. В наиболее полной форме он изложен в «Метаморфозах» Овидия (конец I в. до н. э.), в «Мифологической библиотеке» Псевдо-Аполлодора (I в.) и в «Генеалогиях» Псевдо-Гигина (около начала III в.)⁷. Несмотря на популярность, этот сюжет не относится к числу древнейших в греческой мифологии⁸.

По наблюдениям многочисленных исследователей Античности, история спасения Андромеды имеет целый ряд параллелей с другими греческими и ближневосточными мифами, в основном более древними по происхождению. Так, известен один из подвигов Геракла, который освободил троянскую царевну Гесиону, точно так же обреченную стать жертвой гнева Посейдона и выставленную на берегу⁹. Некоторое сходство с этим подвигом имеет и победа Геракла над Лернейской гидрой. В «Теогонии» Гесиода известен еще один герой — Беллерофонт, который

⁶ По версии Нонна (V в.), Персей показал чудовищу голову Горгоны и оно окаменело; см.: *Nonnos Panopolitanus. Dionysiaca* / Ed. D.F. Graefe. Lipsiae, 1819–1826. XXV. 80–84. Vol. 2. P. 80 (рус. пер.: *Нонн Панополитанский. Деяния Диониса* / Пер. Ю.А. Голубца. СПб., 1997. С. 244).

⁷ *Ovidii Nasoni Metamorphoseon libri XV* / Rec. H. Magnus. B., 1914. IV. 663–803, V.1–235. P. 157–177 (рус. пер.: *Овидий. Метаморфозы* / Пер. С. Шервинский // *Овидий. Собр. соч.* СПб., 1994. Т. 2. С. 93–104); *Apollodorus. The Library* / Ed. J.J. Frazer. L., 1921. II. 4.3. Vol. 1. P. 158–160 (рус. пер.: *Аполлодор.* 1993. С. 43–44); *Iulius Hyginus Augustus. Fabulae* / Rec. I. Micyllus. Basel, 1535. 64. P. 24 (рус. пер.: *Гигин. Мифы* / Пер.: Д.О. Торшилов. СПб., 2000². С. 84).

⁸ Персей впервые упомянут в «Илиаде» (XIV. 319–320) как рожденный Данаей от Зевса и славнейший из мужей. Тем не менее об Андромеде из раннегреческих источников до V в. до н. э. ничего не известно.

⁹ *Грейвс.* 2005. С. 701–709.

сходным образом побеждает Химеру¹⁰. Здесь стоит обратить внимание на одну черту этих мифов, которая окажется для нас важной впоследствии. Согласно некоторым версиям мифов о победе греческих героев над морскими чудовищами, во время схватки с этими тварями все герои могли оказаться внутри их желудка и уничтожить их, изнутри вспоров утробу¹¹. В пересказанном нами мифе о подвиге Персея такого мотива проглатывания как будто нет, но, как будет видно из дальнейших рассуждений, где-то в тени официальных записанных мифографами версий, этот мотив тоже существовал¹².

Не менее интересна картина в ближневосточных мифах 3–2 тысячелетий до н. э. Здесь наиболее ранние известные нам версии борьбы героя с неким водяным змееподобным существом содержатся уже в шумеро-аккадской традиции, где Мардук расправился с Тиамат¹³. В угаритском эпосе одним из деяний героя Ба'лу (Баала) была победа над змеем Латану с семью головами¹⁴. Несомненно, влияние угаритского и, шире, финикийского эпоса отразилось в библейских представлениях о борьбе Яхве со змеем Левиафаном («Книга Исаяи», «Книга Иова» и «Псалтирь»)¹⁵.

¹⁰ *Грейвс*. 2005. С. 356–359; *Hesiodus. Theogonia. 319–325* // *Hesiodi Carmina* / Ed. A. Rzach. Lipsiae, 1908. P. 19 (рус. пер.: *Гесиод. Полное собрание текстов* / Ред. В.Н. Ярхо. М., 2001. С. 30).

¹¹ Так описывает миф о спасении Гесионы Гераклом византийский филолог XII в. Иоанн Цец в схолиях к поэме Ликофрона (Σχόλια εἰς Λυκοφρόνα. 34 // 1811. P. 327–329). Геракл был проглочен китом (Цец отождествляет его с Тифоном) и провел в его желудке три дня; победив чудовище, герой лишился всех волос на голове (о том же писал и Гелланик Митиленский (2 пол. V в. до н. э.; *Hellanicus. Fr. 136* // *Fragmenta historico-rum graecorum* / 1841. Vol. 1. P. 64). Версия о проглатывании Ясона змеем, охранявшим Золотое руно, известна по изображениям на аттических вазах, но отсутствует у мифографов (см.: *Carpenter Th.H. Art and Myth in Ancient Greece. L., 1991. P. 184–195, Pl. 277*). Чаще других в связи с этим воспроизводится чаша с краснофигурной росписью Дуриса из Черветри, ок. 470 г. до н. э.

¹² На это намекает Ликофрон в поэме «Александра» (III–II вв. до н. э.) (*Lycophron. Alexandra. 837–839* // Ed. A.W. Mair. L., 1921. P. 562–564 (рус. пер.: *Ликофрон. Александра* // ВДИ. 2011. № 2. С. 247)). Комментатор Ликофрона Иоанн Цец понял это место именно так.

¹³ Когда Ану сотворил Небо: Литература древней Месопотамии. 2000. С. 41–47; МНМ. 1982. Т. 2. С. 505; *Грейвс*. 2005. С. 707.

¹⁴ О Ба'лу: Угаритские поэтические повествования / Пер., введ. и коммент. И.Ш. Шифман. М., 1999 (ППВ. Т. 105.2). С. 143, 157–158. Этот сюжет наиболее сходен с рассказом о победе Геракла над Лернейской гидрой (*Дай*. 1985).

¹⁵ Ис. 27.1; Пс. 73.13–14 (победа Бога над Левиафаном); Иов. 40.20–41.26 (невозможность для человека одолеть змея); Пс. 103.25–26 (Левиафан — творение Божье, как и все остальное).

В наиболее общей форме этот сюжет определяется как «борьба героя со змеем»¹⁶. В том или ином виде он присутствует в большинстве фольклорных традиций народов мира. Структурный анализ этого сюжета, наиболее значимый для формирования современных научных представлений о нем, был проведен В. Я. Проппом в 20-х–40-х гг. XX в.¹⁷ Согласно ему, наиболее древней формой этого мифа был рассказ о поглощении героя сверхъестественным существом, которое, как правило, воспринимается как нечто рыбообразное или змееподобное. В утробе этого существа герой обретал некое новое высшее знание или чудодейственные дары. В конце чудовище выхаркивало героя, и, таким образом, ни он сам, ни это существо в целом не испытывали ущерба от контакта друг с другом. Воспроизведение мифа известно в ритуалах инициации у разных племен на всех континентах¹⁸.

На следующих стадиях развития поглощающее героя существо начинает восприниматься как носитель зла, и герой, оказавшись в желудке, начинает борьбу с ним, выхватывая нож или меч и рана его внутренности, или разводя внутри костер. Постепенно вместо героя проглоченного героем становится тот, кто сумел расправиться с чудовищем-поглотителем. Далее — проглатывание героя, как явное и более нежелательное свидетельство его слабости, замещается проглатыванием каких-либо его субститутов. Вместо себя герой в борьбе начинает бросать в утробу чудовища раскаленные камни, либо — и это наиболее успешный вариант — чудовище проглатывает девушку, которую герой должен спасти. На финальной стадии развития мифа, согласно Проппу, мотив проглатывания исчезает совсем и остается описание поединка героя с чудовищем за спасение девушки, обреченной было на смерть по какой-либо причине. Именно в такой форме мы застаем развитие мифа у древних греков классической эпохи. Но мы также видели, что у греков наряду со змееборством оставалась и идея проглатывания, и она неоднократно всплывала в тех или иных вариантах мифов. С другой стороны, в мифах Месопотамии, значительно более древних, чем греческие, мотив проглатывания выражен гораздо более отчетливо¹⁹.

¹⁶ Основную библиографию см.: Иванов В.В. Дракон, Змей // МНМ. 1980. Т. 1. С. 394–395, 468–471.

¹⁷ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2004 (Л., 1946). С. 183–241.

¹⁸ Пропп (2004. С. 191–192) в качестве примера приводит обряды инициации австралийских аборигенов (по Редклифф-Брауну), туземцев Новой Гвинеи (по Шюрцу и Неверману), Океании (по Фробениусу), индейцев Квинсленда (Канада; по Вебстеру), а также африканских племен Сенегамбии и поро (по Фробениусу и Лейбу).

¹⁹ Пропп. 2004. С. 206.

Таким образом, исходя из столь разветвленного контекста развития этого мифа, можно сказать, что миф о Персее и Андромеде сложился на основе очень широко распространенных мотивов фольклора и литературы целого ряда древних народов. Классическая форма мифа является результатом заимствования греками у семитских народов региона Сирии, Финикии и Палестины в эпоху великой греческой колонизации (около VII–VI вв. до н. э.).

* * *

Один из наиболее интригующих вопросов, связанных с Персеем и Андромедой, — географическое измерение этого мифа. Нас интересует вопрос: где именно была обречена на гибель и затем освобождена Андромеда? Как выясняется, эта проблема волновала и античных авторов. Овидий, Псевдо-Аполлодор и Псевдо-Гигин указывают место — страну Эфиопию. Тем не менее многие другие авторы были уверены, что подвиг Персея имел место у города Иоппе, где и правил царь Кефей. Попробуем разобраться в этом вопросе.

Наиболее раннее точное свидетельство об интересе греков к сюжету освобождения Андромеды — изображение подвига Персея на коринфской чернофигурной амфоре 1-й половины VI в. до н. э. (Берлинский музей. F 1652. Neg. No. 6959). Амфора была создана задолго до всех сохранившихся литературных изложений мифа. На ней изображены слева направо подписанные чудовище кетос (нечто среднее между собакой и свиньей), сражающийся с ним Персей и Андромеда, привязанная к чему-то неясному за плечи и локти.

Первый автор, о котором известно, что он описывал этот миф, — Ферекид из Афин (середина VI в. до н. э.), составивший трактат «Семи-книжие о происхождении богов». Его трактат не сохранился, но на него ссылается Псевдо-Аполлодор, считавший, что события происходили в Эфиопии²⁰. То есть что думал об этом Ферекид, неизвестно, так как невозможно определить, насколько точно Аполлодор передал его версию.

В середине V в. до н. э. Персей и Андромеда были хорошо известны Геродоту и его афинской аудитории. Геродот не пересказывает миф, но неоднократно пытается его интерпретировать. Согласно его представ-

²⁰ *Apollodorus*. II.5.9 / Ed. Frazer. Vol. 1. P. 204–208 (рус. пер.: *Аполлодор*. 1993. С. 55–56).

лениям, род Персея происходил из Египта, и в городе Хеммисе близ Фив ему поклонялись как герою. При этом Персей был также прародителем персов, поскольку один из сыновей Персея и Андромеды был назван Персом. Из греческих преданий было известно, что потомки Персея были царями Аргоса. В связи с этим, согласно Геродоту, во время похода Ксеркса на Грецию персы даже заключили мирное соглашение с аргосцами, поскольку якобы считали друг друга родственниками²¹. Геродот не интересуется географией мифа, не упоминает Иоппе, но его широкие сопоставления фигуры Персея и с Египтом, и с Аргосом, и явно натянутые размышления о происхождении персов говорят в пользу того, что историк ничего не знал о каком-либо конкретном месте, которое можно было бы связать с этим мифом.

В V в. до н. э. три крупнейших афинских драматурга — Фриних, Софокл и Еврипид — создали одноименные трагедии «Андромеда»; ни одна из них не дошла до нас. О их содержании можно судить лишь по немногочисленным отрывкам и косвенным источникам. Сохранилась комедия Аристофана «Женщины на празднике Фесмофорий» (411 г. до н. э.), где определенным образом высмеивается утраченное творение Еврипида. У Аристофана фигура Андромеды превращается в персонаж некоего Мнесилоха, который случайно попал на женское собрание, был подобно древней деве привязан к столбам, но затем благополучно избежал грозившей ему опасности.

Считается весьма вероятным, что именно Еврипид первым указал, что местом событий мифа была Эфиопия. Об Эфиопии как месте действия в трагедии Еврипида упоминает александрийский астроном Псевдо-Эратосфен (I в. до н. э.)²². Под названием Эфиопия, видимо, следует понимать скорее не известную нам страну в Восточной Африке, а регион Ливии где-то на южном побережье Средиземного моря между Киренаикой и Триполитанией. Судя по всему, каких-либо более точных географических координат ни Еврипид, ни его последователи не приводили. Почему Еврипид мог поступить так? Зачем ему понадобилась эта очень неопределенная Эфиопия — судить невозможно. Но авторитет Еврипида как драматурга и мифографа в Античности был столь высок, что это его возможное нововведение приобрело много сторонников среди позднейших писателей. При этом Овидий переименовал Агенора, соперника Персея за руку Андромеды, в Финея, тем самым явно указы-

²¹ Геродот. История. II.91; VI.53–54; VII.61, 150.

²² *Pseudo-Eratosthenes. Catasterismi*. 15 / Ed. A. Olivieri. 1897. P. 19.

вая на связь событий с Финикией. Среди писателей ранневизантийской эпохи мифа коснулся антиохийский хронист VI в. Иоанн Малала, который также упомянул, что Андромеда была спасена в Эфиопии²³.

Вместе с тем на исходе классической эпохи появляются сведения и о иной трактовке мифа, где однозначно определяется, что Кефей и Кассиопея правили страной на восточном берегу Средиземного моря и их столицей был город Иоппе. Для создания этой альтернативной интерпретации, как это часто делалось, было использовано обычное созвучие названий Эфиопия и Иоппе. Очевидно, что идея связать миф с Иоппе возникла уже после появления «эфиопской» версии. При этом нельзя отрицать, что неизвестные нам авторы новой — «иоппийской» — локализации проявили очень тонкое знание мифологической традиции. На изначальные тесные связи мифа с сиро-финикийским контекстом указывала родословная Кефея, сына Бэла (царя Ассирии) и племянника Агенора (Финея, царя Финикии). Кефей приходился близким родственником нескольким крупным мифическим царским фамилиям Тира, Сидона, Ассирии и Кипра. Именно эти родословные связи, судя по всему, были использованы знатоками мифов как главный аргумент в пользу признания Иоппе вотчиной Кефея. Созвучие Эфиопии и Иоппе, видимо, послужило лишь поводом для этого решения.

Кем, как и когда эта версия была обнародована? С какой целью? Судить об этом на сегодняшний день не представляется возможным. Очевидно, что в античном мире подобные спекуляции на религиозно-мифологические темы, как правило, имели политический подтекст. Ясно, что «иоппийская» версия возникла после постановки в Афинах трагедии Еврипида в 412 г. до н. э. Первый автор, упоминающий об Иоппе как месте подвига Персея — географ Псевдо-Скилак, автор «Перипла Средиземного моря» (конец IV в. — III в. до н.э.)²⁴. То есть идея о связи Иоппе с мифом могла возникнуть в течение довольно длительного и исторически очень бурного периода между концом V в. и концом IV в. до н. э.

Из ряда позднейших источников видно, что идея связывать миф с Иоппе постепенно нашла большое число сторонников и, можно сказать, полноправно утвердилась в эллинистическом и римском мире. Решающий *terminus ante quem* для истории почитания мифа в Иоппе дает сообщение Плиния Старшего (середина I в. н. э.) о том, что в 58 г. до н. э. по решению

²³ *Ioannes Malalas. Chronographia* / Ed. L. Dindorf. Bonn, 1831. P. 36.

²⁴ *Pseudo-Scylax. Periplus*. § 104 (*Lipinski E. Itineraria Phoenicia*. Leuven; P., 2004. P. 268, 328).

римского эдила Марка Эмилия Скавра в Рим из Иоппе были перенесены кости морского чудовища, которое некогда было убито Персеем и с давних пор (якобы) почиталось как реликвия. Длина этого скелета, согласно Плинию, составляла 40 футов²⁵. Таким образом, к середине I в. до н. э. связь Иоппе с мифом о Персее и Андромеде уже считалась вполне признанной и даже обросла «доказательствами» в виде реликвий в Иоппе.

Между тем, за исключением Псевдо-Скилакса, мы не располагаем прямыми указаниями на Иоппе в сочинениях эпохи эллинизма. Интерес представляет поэт Ликофрон Халкидский, автор эсхатологической поэмы «Александра», работавший, скорее всего, в Александрии в III или II в. до н. э.²⁶ В поэме Кассандра пророчествует о будущих судьбах мира после Троянской войны. Среди прочего она упоминает о том, что Менелай в поисках Елены должен посетить место обитания Тифона (т. е. гору Кассий близ Антиохии), место, где старуха была превращена в камень (т. е. Кипр, где Афродита превратила в камень старуху, выдавшую ее убежище гигантам), выступающие берега Эремби (скорее всего, арабов)²⁷, пугающие моряков, город несчастной Мирры (т. е. уже хорошо известный нам Библ), могилу Гаванта, оплаканного богиней (т. е. Адониса в Афаке, прикрытого здесь эпитетом Гавант), башни Кефея (т. е., судя по всему, Тир; см. ниже), место, где ступила нога Гермеса, Лаврия²⁸, а также две скалы, где была привязана жена, освобожденная орлом златорожденным в окрыленной обуви (т. е. Андромеда, спасенная сыном Зевса Персеем)²⁹.

По тексту видно, что Ликофрон отсылает читателей к различным местам в Восточном Средиземноморье, и кажется вполне логичным, что, упоминая о Персее и Андромеде, он имел в виду именно Иоппе³⁰. Город

²⁵ *Plinius Senior*. *Historia naturalis*. IX.4 (*Pliny*. *Natural History* / Eds. E.H. Warmington e. a. L., 1967. Vol. 3. P. 170); *Solinus*. *Collectanea rerum memorabilium*. 34.1 / Ed. Th. Mommsen. B., 1895. P. 153.

²⁶ *Lycophron*. *Alexandra*. 820–843 // Ed. A.W. Mair. L., 1921. P. 562–564 (рус. пер.: Ликофрон. *Александра* // ВДИ. 2011. № 2. С. 247).

²⁷ Берегом Аравии в широком смысле могла быть названа вообще вся южная часть сиро-палестинского побережья.

²⁸ По преданию, Гермес во время поисков Ио в Эфиопии выбил источник из земли ногой. Ио в своих странствиях побывала в Иоппе (*Грейвс*. 2005. С. 279). Где в данном случае почитался след ноги Гермеса — неясно. Тем не менее его упоминание у Ликофрона не может быть случайным.

²⁹ *Lycophron*. *Alexandra*. 837–839 // Ed. A.W. Mair. L., 1921. P. 562–564 (рус. пер.: Ликофрон. *Александра* // ВДИ. 2011. № 2. С. 247).

³⁰ Автор русского перевода И.Е. Суриков здесь не предлагает связывать события с Иоппе, отсылая в комментарии нас к «эфиопской» версии мифа. Тем не менее,

напрямую не упоминается, но Ликофрон вообще мало о чем говорит напрямик. С другой стороны, несколькостораживает присутствие в тексте двух скал, к которым прикована Андромеда. Скалы-близнецы — яркий символ Тира. То есть, возможно, что у Ликофрона с «башнями Кефея» отождествлялся именно Тир. Известно ведь, что Кефей считался древним царем не столько Иоппе, сколько всей Финикии. В эллинистическую эпоху Тир воспринимался греками как центр Финикии. Эти башни, скорее всего, могли находиться в Тире на острове.

Таким образом, у Ликофрона мы застаем «иоппийскую» версию мифа, скорее всего, все еще в стадии формирования. На этой стадии все еще не ясно, к одной ли скале или к двум была прикована Андромеда, как именно происходил поединок Персея с китом — глотал кит героя или нет; и вообще, не стоит ли связывать подвиг Персея тем или иным образом с символикой мифа об основании Тира? Искать разрешения этих неясностей нам мешает туманность текста Ликофрона, который явно отразил какую-то информацию о святынях сиро-финикийского региона, известную ему из вторых-третьих рук, и потому сам мог быть во многом не уверен. К сожалению, нет и других источников, которые могли бы прояснить символику Ликофрона.

Еще одна — евгемеристическая — версия мифа содержалась в трактате Конона «Повествования» (конец I в. до н. э.); сохранился лишь пересказ его труда в составе «Библиотеки» Константинопольского патриарха Фотия (середина IX в.)³¹. Согласно Конону, Кефей правил страной, которая позднее была названа Финикией. На руку Андромеды претендовали Финей и Финик. Последний по тайному уговору с Кефеем похитил Андромеду на корабле «Кит», когда она приносила жертву Афродите на некоем пустынном острове. Андромеда подняла крик, и в ситуацию вмешался Персей, проплывавший мимо на своем корабле. От страха перед ним Финик и его спутники едва не окаменели. Персей перебил их всех и разрушил корабль.

Вероятно, эту несколько анекдотическую версию Конон придумал сам, будучи, с одной стороны, увлечен рационалистической критикой традиции, а с другой — зная о напряженной работе, проведенной над различными версиями этого мифа в период V–II вв. до н. э. Для нас важно, что Конон уверенно говорит о Финикии как месте событий, т. е. определенным образом принимает «иоппийскую» версию мифа.

учитывая географический контекст, в котором упоминается миф, его соотнесение с Иоппе или хотя бы с финикийским регионом в целом нам представляется логичным и многообещающим.

³¹ Photius. Bibliothèque. Cod. 186 (138b) / Ed. R. Henry. P., 1962. T. 3. P. 29–30.

Страбон (конец I в. до н. э.) — первый автор после Псевдо-Скилакса, который напрямую связывает миф с Иоппе, хотя при этом относится к «иоппийской» версии очень скептически. Страбон пишет, что историю спасения Андромеды в Иоппе можно назвать среди наиболее неправдоподобных сказок, распространяемых мифографами³². Тем не менее, несмотря на свое брезгливое отношение к подобного рода рассказам, Страбон уже ничего не может поделать с почитанием места спасения Андромеды именно в Иоппе и аккуратно фиксирует присутствие этого культа там.

Большинство авторов римской эпохи (исключая Овидия, Псевдо-Аполлодора и Псевдо-Гигина) воспринимают связь Иоппе с мифом об Андромеде как обычную принятую информацию. Таковы Плиний Старший, Помпоний Мела, Иосиф Флавий (все I в. н. э.), Павсаний (II в.), Гай Юлий Солин (III в.) и Блж. Иероним (рубеж IV–V вв.)³³.

* * *

Интересные дополнительные возможности для суждений об истории почитания мифа дает его богатая античная иконография³⁴. Ее искусствоведческий анализ частично проведен К.М. Филиппом³⁵.

Все известные изображения подвига Персея на греческих вазах VI–V вв. до н. э. показывают Андромеду, привязанной между двух столбов. Однако в IV в. до н. э. среди них появляются изображения Андромеды, привязанной (или прикованной) в пещере, а также просто к скале³⁶. Как

³² Страбон. География. I. 2.35, XVI. 2.28.

³³ *Plinius Senior*. *Historia naturalis*. V.14, VI.35, IX.4 (*Pliny*. *Natural History* / Eds. E.H. Warmington e. a. L., 1961–1967. Vol. 2. P. 272, 474; Vol. 3. P. 170); *Помпоний Мела*. *Хорография*. I.64 / Ред. А.В. Подосинов. М., 2017. С. 58–61; *Josephus Flavius*. *The Jewish War*. III.9.3 // *Josephus*. 1956. Vol. 2. P. 694–695 (рус. пер.: *Иосиф Флавий*. 1991. С. 249); *Pausanias*. *Graeciae descriptio*. IV.35.9 (рус. пер.: *Павсаний*. 2002. Т. 1. С. 328); *Solinus*. *Collectanea rerum memorabilium*. 34. 1–2 / Ed. Th. Mommsen. B., 1895. P. 153; *Hieronymi Commentaria in Jonam Prophetam*. 3 // PL. T. 25. Parisiis, 1845. Col. 1123 (рус. пер.: *Блж. Иероним*. Одна книга толкований на прор. Иону // *Блж. Иероним*. Творения. Киев, 1898. Ч. 13. С. 208).

³⁴ *Carpenter*. 1991. P. 103–116, 248.

³⁵ *Philips Jr*. К.М. *Perseus and Andromeda* // *American Journal of Archaeology*. Vol. 72. No. 1. 1968. P. 1–23. Впрочем, многие из выводов исследователя вызывают вопросы и не могут быть приняты безоговорочно.

³⁶ *Philips*. 1968. P. 11. Это кратер из Кальтагироне (380-е — 370-е гг.; *Arias P*. *Una nuova scena del mito di Perseo e di Andromeda* // *Dionisio*. Vol. 36. N 1–2. 1962. P. 50–57), пелика из Апулии (середина IV в.; Вюрцбург, М. von Wagner-Museum. 885), лутрофор из Апулии (посл. четв. IV в.; музей Бари. № 5591).

и почему Андромеда была перенесена от столбов в пещеру и, видимо, затем к скале — неясно. Утрата сразу трех лучших классических трагедий V в. до н. э. вновь обезоруживает нас в решении этого вопроса. Впрочем, у Аристофана Мнесилох был привязан к столбу в скалистой пещере, что, скорее всего, соотносится с мизансценой Еврипида и точно соответствует ряду изображений на вазах IV в. до н. э. То есть в конце V в. до н. э. иконографическая эволюция уже началась.

Дальнейший ход и результаты этой эволюции хорошо видны по фрескам в Помпеях (II в. до н. э. — сер. I в. н. э.), которые все представляют собой повторения различных картин эпохи раннего эллинизма. На всех вариантах картин, где присутствуют какие-либо ясно различимые детали пейзажа, Андромеда стоит прикованная к скале на берегу водоема. Персей летит к ней по небу либо уже борется с чудовищем, стоя по колено в воде³⁷. Таким образом, очевидно, что эта поздняя традиция изображения мифа противоречит традиции классической эпохи, той, что сохранилась на вазах. И изменения в иконографии, скорее всего, связаны с той же реформой мифа, в ходе которой в конце V в. — IV в. до н. э. активно конкурировали его «эфиопская» и «ионийская» версии.

Успех образа Андромеды прикованной подтверждается и литературными источниками. Первое прямое указание на связь Андромеды именно со скалой есть у того же Ликофрона, у которого царевна была помещена между двух скал-близнецов³⁸. Об Андромеде, прикованной цепями к скале или скалам, говорят Акций (середина II в. до н. э.), Проперций, Овидий (оба — конец I в. до н. э.), Псевдо-Аполлодор³⁹. Таким

³⁷ Основные варианты иконографии во фресках Помпей. Иконография изображений с Персеем, летящим по небу, связывается с Еванфом (фрески Виллы Агриппы Постума в Боскотреказе (New York. MMA. 20.192.16), из дома № 9.7.16 (German inst. neg. 53.493). Еще один шаг перемены иконографии — Андромеда выведена из грота и прикована к скале или большому камню. Наиболее ранние предполагаемые изображения Андромеды у скалы: Апулийская амфора из Руово (3-я четверть IV в.; университет Галле — реально тот же грот), гидрия из Кампании (2-я четверть IV в.; Берлинский музей, 3238 — м. б. та же пещера, изображенная в виде светлого пятна; — но близко к помпейской иконографии, так как внизу Персей борется с чудовищем-рыбой). Есть терракота, вероятно, из Афин (вероятно, IV в.; Берлинский музей, 7042), где Андромеда также прикована к плоской скале, возможно в пещере. Датировка неясна — почему не римская эпоха. Иконография Андромеды претерпевает основную перемену, когда ее изображение между столбами преобразуется в изображение между скалами (Philips. P. 22).

³⁸ *Lycophron. Alexandra*. 836–839 // Ed. A.W. Mair. L., 1921. P. 562–564 (рус. пер.: *Ликофрон. Александра* // ВДИ. 2011. № 2. С. 247).

³⁹ *Accius. Andromeda* // *Remains of Old Latin*. Vol. 2. 1936. P. 350; *Секст Проперций. Элегии*. I.3.3–4, III.22.29, IV.7.63–66 (2004. С. 18–19, 170–171, 206–207); *Ovidii Nasoni*

образом, в отличие от локализации событий мифа в Иоппе, которая долгое время встречала скепсис, положение Андромеды, прикованной к скале, одержало полную победу и постепенно вытеснило все прочие вариации. Несмотря на как будто бы признание драматургов-классиков, было отвергнуто положение Андромеды между столбами или просто привязывание ее к столбу. В разных вариантах она была помещена в прибрежную пещеру или грот, между двух скал и, наконец, прикована цепями к одной скале на виду у морского чудовища и летящего ее спасти Персея. Все эти довольно существенные перемены в иконографии говорят о некоей малопонятной нам, но напряженной работе греческих мифологов и жрецов над осмыслением мифа. При этом, судя по всему, осмыслению подвергается именно его «иоппийская» версия.

* * *

Итак, в эпоху эллинизма в Иоппе формируется традиция почитания подвига Персея. В городе появляются некие интеллектуалы (жрецы, литераторы, возможно, политические деятели), которые рассказывают местным жителям о столь памятном событии, вызывая их интерес и энтузиазм по поводу вновь узнанной древней славы их города. Здесь же оказываются и «знатоки древностей», своеобразные «археологи», которые вскоре находят «подтверждения» истинности мифических событий. В Иоппе складывается репертуар реликвий, связанных с мифом. Они воспринимаются как достопримечательности, показываются приезжим и любопытствующим и становятся предметом некоторого религиозного пиетета, поскольку Персей все же был сыном Зевса, а многие другие боги принимали деятельное участие в ходе мифических событий.

Кульминация этого процесса, как мы уже видели, отмечена Плинием Старшим, согласно которому в 58 г. до н. э. кости чудовища (или скорее их часть) были перевезены из Иоппе в Рим. Но, разумеется, кости не были единственной реликвией.

Что же именно в римскую эпоху показывали в Иоппе почитателям мифа о Персее и Андромеде? Источники позволяют составить довольно внушительный список таких достопримечательностей⁴⁰.

Metamorph. IV.672–673. P. 158 (рус. пер.: *Овидий*. 1994. С. 93); *Apollodorus*. II.4.3 / Ed. Frazer. Vol. 1. P. 158–160 (рус. пер.: *Аполлодор*. 1993. С. 43).

⁴⁰ Подобный список для Иоппе отчасти составлен в статье *M. Mulzer*. *Andromeda und Jona in Jafo // Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*. Bd. 122. 2006. S. 46–60.

Во-первых, уже указанные кости. О них известно лишь то, что уже сказано выше. Ясно, что появились они в Иоппе в эллинистическую эпоху и к середине I в. до н. э. были уже признанной и широко известной реликвией, которая вызвала столь большой интерес даже в Риме. В I в. н. э. о них упоминает и Помпоний Мела⁴¹. Вслед за Плинием в III в. информацию о костях повторил Гай Юлий Солин⁴². Но после этого времени следы реликвии теряются. Возможно, кости пропали во время большого пожара Рима при императоре Нероне в 64 г.

Второй известной достопримечательностью была скала Андромеды, на которой путешественникам показывали следы ее цепей. Среди античных писателей об этой скале и цепях в Иоппе упоминают почти те же авторы: Плиний Старший, Иосиф Флавий, Солин и Блж. Иероним⁴³. Правда, последний уже не знал о каких-либо следах цепей, говорил только о скале, которая, тем не менее, на рубеже IV–V вв. по-прежнему привлекала внимание гостей Иоппе.

Еще один интересный объект почитания мифа отмечен Павсанием (II в.)⁴⁴. Согласно ему, в Иоппе почитался источник воды красного цвета. Вода становилась красной в определенное время, что связывалось с кровью чудовища, убитого Персеем. Все это очень напоминает широко известный в Античности источник с кровью Адониса, который почитался в Афаке Ливанской, а также два подобных источника близ Тира⁴⁵. Подобного источника в районе современного Тель-Авива, разумеется,

Наши рассуждения в этом разделе отчасти опираются на данные этой очень содержательной публикации Мюльцера. Тем не менее она не лишена существенных недостатков. Во-первых, в ней не учитываются приведенные нами здесь данные об истории формирования самого культа Персея и Андромеды в Иоппе. Во-вторых, обойдены вниманием известные по источникам храмы и другие культовые места города, которые, как и реликвии, играли свою роль в системе городских достопримечательностей.

⁴¹ Помпоний Мела. Хорография. I.64 / Ред. А.В. Подосинов. М., 2017. С. 58–61.

⁴² Solinus. Collectanea rerum memorabilium. 34.1 / Ed. Th. Mommsen. B., 1895. P. 153.

⁴³ Plinius Senior. Historia naturalis. V.14 (Pliny. Natural History / Eds. E.H. Warmington e. a. L., 1961. Vol. 2. P. 272); Josephus Flavius. The Jewish War. III.9.3 // Josephus. 1956. Vol. 2. P. 694–695 (рус. пер.: Иосиф Флавий. 1991. С. 249); Solinus. Collectanea rerum memorabilium. 34.1 / Ed. Th. Mommsen. B., 1895. P. 153; Hieronymi, Commentaria in Jonam Prophetam. 3 // PL. T. 25. Parisiis, 1845. Col. 1123 (рус. пер.: Блж. Иероним. Одна книга толкований на прор. Иону // Блж. Иероним. Творения. Киев, 1898. Ч. 13. С. 208).

⁴⁴ Pausanias. Graeciae descriptio. IV.35.9 (рус. пер.: Павсаний. 2002. Т. 1. С. 328).

⁴⁵ Об источниках у Тира см.: Schmidt H. Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte // Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Bd. 9. Göttingen, 1907. S. 16. Anm. 2.

уже не найти. Тем не менее нет причин сомневаться в достоверности информации Павсания.

В Иоппе и окрестностях находилось также несколько храмов, так или иначе связанных с событиями мифа. Было известно, что сам Персей (согласно Овидию) в память о своей победе основал алтари, посвященные Юпитеру, Минерве и Меркурию, его божественным покровителям⁴⁶. Других известий о подобном посвящении, кроме пересказов мифа, не сохранилось. Впрочем, недостатка в других храмах не было. В римскую эпоху существовал общегородской культ Тюхе, Персея и Афины. Их изображения на фоне некоего двухэтажного здания, видимо, храма, чеканились на монетах императоров Каракаллы, Макрина, Диадумениана и Элагабала (между 211 и 222 гг.). Точно такая же иконография при Элагабале использовалась для городских монет расположенной к северу Птолемаиды (Акко).

Вполне вероятно, что городская богиня Тюхе в Иоппе сопоставлялась или даже отождествлялась с Афродитой-Атаргатис, которая была особо чтимым божеством в соседнем Аскалоне. В Иоппе находился большой нимфей со статуей Афродиты, считавшийся чудотворным и посвященный Афродите либо Тюхе, близкой или отождествленной с ней⁴⁷.

Современный исследователь Мюльцер считает, что в Иоппе мог существовать также некий храм божества кита⁴⁸. Упоминание об этом, хотя и не вполне ясное, есть у Плиния, который в описании Иоппе указал среди прочего, что «там почитается прославленный в мифах Сето»⁴⁹. Эта краткая фраза может указывать на присутствие некоего религиозного культа морского чудовища, но может быть и простой констатацией того, что в Иоппе Сето (и его кости) является местной достопримечательностью, привлекающей внимание, а следовательно, и почтение. Поскольку других указаний на культ и храм Сето в Иоппе нет, мы можем также признать его существование лишь гипотетическим.

Тем не менее морские божества в Иоппе, безусловно, почитались. В эллинистические времена был известен культ Посейдона, который, вероятно, представлял собой видоизмененную традицию почитания финикийского морского бога Йамму. Как известно, согласно мифу о Персее и Андромеде, почитателями Посейдона были Кефей и Кассио-

⁴⁶ *Ovidii Nasoni. Metamorph. IV.753–756. P. 162* (рус. пер.: *Овидий. 1994. С. 95*).

⁴⁷ *Ovadiab, Turnheim. 2011. P. 95–96*.

⁴⁸ *Melzer. 2006. Op. cit. S. 54–55*.

⁴⁹ *Plinius Senior. Historia naturalis. V.14 (Pliny. Natural History / Eds. E.H. Warmington e. a. L., 1961. Vol. 2. P. 272)*.

пея, и именно из-за неуважения к этому богу разыгралась вся драма жертвоприношения Андромеды.

Итак, в эпоху Римской империи Иоппе представлял собой некоторое подобие музея под открытым небом. В городе и его окрестностях существовало довольно большое число объектов, служивших напоминанием об истории Персея и Андромеды местным жителям и гостям. Местная традиция культурной памяти о мифе была достаточно устойчива. Несмотря на то, что большинство описанных нами объектов и реликвий известны по источникам I в. до н. э. — II в. н. э., некоторые из них существовали и были известны еще в начале V в.

* * *

История реликвий Иоппе отнюдь не исчерпывается греко-римским контекстом. Очевидно, что у традиции языческих святых мест в Палестине издавна был очень важный конкурент — ветхозаветная религия иудеев.

Иоппе оказывается важным географическим пунктом в «Книге пророка Ионы»⁵⁰. Согласно структуре Ветхого Завета, события, описанные в «Книге Ионы», следовало относить к эпохе правления израильского царя Иеровоама II в 1-й половине VIII в. до н. э.⁵¹ Однако современный лингвистический анализ «Книги Ионы» позволяет достаточно уверенно определять время ее создания как IV–III вв. до н. э.⁵² Такая датировка указывает нам на то, что предание об Ионе и «иоппийская» версия мифа о Персее и Андромеде сформировались приблизительно одновременно.

Как известно, в книге Иона получает указание от Яхве идти и проповедовать в Ниневию, но, испугавшись, бежит «от лица Господня»

⁵⁰ Ион. 1–2; Лебедев П.Ю., Петров А.Е., Эйделькинд Я.Д., Моисеева С.А., Макаров Е.Е., Журавлева И.А., Ореуцкая И.А. Иона // ПЭ. Т. 25. М., 2010. С. 372–392. Как обычно для ПЭ, демонстрируется несколько консервативный, но очень взвешенный подход к анализу памятника и его традиции; датировка V–III вв. до н. э.

⁵¹ Пророк Иона упомянут в «4-й книге Царств» (4 Цар. 14.25) как живший при Иеровоаме II и советовавший ему. Однако автор «Книги пророка Ионы» не упоминает Иеровоама и вообще не оставил каких-либо прямых указаний на время, за исключением рассказа о Ниневии, которая, как известно, была разрушена в 612 г. до н. э. Позицию автора книги можно оценить как стремление вписать свое произведение в хронологию исторических ветхозаветных книг, но сделать это ненавязчиво, не настаивая.

⁵² ПЭ. Т. 25. М., 2010. С. 374 (V–III вв. до н. э.); Zenger E. Das Buch Jona // Zenger E. e. a. Einleitung in das Alte Testament. Stuttg., 1998³. S. 501 (IV–III вв. до н. э.); Vanoni G. Jona, Jonabuch // LTK³. Bd. 5. 1996. 986–987 (IV в.).

в Иоппе и там садится на корабль, идущий в Тарс Киликийский. В море его застаёт буря, и Иона, видя в этом наказание за непослушание гласу божьему, просит моряков выбросить его, как грешника, за борт, чтобы спасти корабль. В воде Иону поглощает гигантский кит, и в его чреве пророк проводит 3 дня и 3 ночи, как в преисподней. Здесь он молит Господа о спасении. Он полностью отдается власти Бога, напоминает о своем неустанном служении Единому Богу и молит его о снисхождении и прощении. Наконец божественным повелением Иона извергнут из чрева кита на берег, после чего он покорно отправляется в Ниневию⁵³.

Очевидна структурная связь повести об Ионе с рассмотренными выше греческими преданиями, а также с общим контекстом мифов о «борьбе героя со змеем»⁵⁴. Главным соединительным элементом, а следовательно, и опорой для всех этих сюжетов является морское чудовище. Оно было и средством, с помощью которого Посейдон наслал свой гнев на фамилию Кефея, и средством в руках Единого Бога Яхве, которым он столь жестоко поучал Иону.

При этом, разумеется, смысловая нагрузка мифа об Ионе выглядит принципиально иной по сравнению с греческими преданиями. Персей, Геракл и другие греческие герои пусть и получают помощь богов, но стремятся сами бороться за свою жизнь и судьбу, рассчитывают на свои силы, мужество и разум, играют активную роль. Иона же занимает подчеркнута пассивную, слабую позицию. Он все время пребывает в страхе — и перед Богом, и перед чудовищем, и перед смертью. Он лишь уповаёт на божественную волю и спасение, и та влечёт его, показывая читателю всемогущество Бога, способного извлечь человека, верующего

⁵³ Ион. 1–2. Иосиф Флавий в своем пересказе Библии указал, что Иона оказался на берегу Понта Евксинского (*Josephus Flavius. Jewish Antiquities. IX.10.2 // Josephus. 1958. Vol. 6. P. 110–112; рус. пер.: Иосиф Флавий. 1999. Т. 1. С. 618–619*). Тем не менее в оригинальной «Книге Ионы» этой информации нет, и следует предполагать, что события все же происходили у палестинского побережья.

⁵⁴ Сложно сказать, кто из ученых впервые обратил внимание на сходство мотивов Персея и Ионы; идея обсуждалась уже в конце XIX в. Сопоставление историй: *Schmidt H. Jona: Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte // Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Bd. 9. Göttingen, 1907. S. 12–22; Wolff H.W. Studien zum Jonabuch // Biblische Studien. Bd. 47. Neukirchen-Vlyun, 1965; Day. 1985; Harvey P.B. The Death of Mythology: The Case of Joppa // Journal of Early Christian Studies. Vol. 2. 1994. P. 1–14 (особ. 6); Hamel G. Taking the Argo to Nineveh: Jonah and Jason in a Mediterranean Context // Judaism. Vol. 44. N 3. N.Y., 1995. P. 341–359 (347, 349); Пронн В. Морфология волшебной сказки. 1998. С. 312–313; Десницкий А.С. Книга прор. Ионы — старая сказка? // Мир Библии. 1997. Вып. 4. С. 58–61.*

в него (т. е. всецело отдавшегося ему), даже из желудка кита и со дна моря. Божественная воля здесь также превращается в единственный действующий мотив для хода всех событий. Все герои, действующие силы, и мироздание как таковое предстают полностью контролируемые единым Богом, т. е. построены в соответствии с ортодоксальной иудейской ветхозаветной доктриной.

Тем самым греческая и иудейская традиции здесь демонстрируют прямо противоположные системы религиозно-нравственных ценностей — активность против покорности. Это противоречие эллинизма и древних восточных культур («спор Афин и Иерусалима») в целом давно известно и неоднократно обсуждалось исследователями⁵⁵. Мы не склонны абсолютизировать представления о таких противоречиях, поскольку, как известно, наряду с ними между греческой и восточной культурами всегда существовало множество общих черт. Тем не менее в случае с мифами о Персее и Ионе, а также в их явно обнаружившейся конкуренции в Иоппе мировоззренческий разрыв эллинизма и иудейства проявляется весьма ярко.

Таким образом, история Ионы выглядит как ответ палестинских иудеев на активное религиозно-мифологическое творчество греков и финикийцев вокруг Иоппе. Автор «Книги Ионы» как будто был впечатлен этим новым культом подвига Персея, быстрым формированием культуры его почитания и посчитал необходимым создать ответную версию. В ней сочетались присутствие Иоппе как географического пункта, а также морского чудовища, кости которого, возможно, уже в это время привлекали всеобщее внимание. Но при этом в ветхозаветной истории было продемонстрировано принципиально иное отношение к личности героя рассказа. Молящийся, страдающий и ищущий Бога Иона явно противопоставлен самоуверенному Персею и его хитрым, а следовательно (в глазах правоверных иудеев), беспринципным олимпийским богам-покровителям.

Состояние наших знаний не позволяет нам судить о подробностях взаимоотношений этих двух конкурирующих мифологических историй. О жизни и взаимоотношениях языческой и иудейской общин в Иоппе мы также знаем мало. Ясно лишь, что «иоппийские» истории Персея и Ионы были созданы «на виду» друг у друга; в них содержатся незримые

⁵⁵ В отечественной научной литературе эта проблема, на наш взгляд, отражена наиболее многогранно в книгах: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1974; *Вейнберг И.П.* Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. М., 1993.

отсылки одной на другую, хотя их, к сожалению, едва ли представляется возможным полностью прочесть. Тем не менее ясно также, что противостояние Персея и Ионы происходило не только в период эллинизма, когда эти персонажи столкнулись друг с другом в Иоппе, но и в течение нескольких последующих столетий, когда в Иоппе заезжим грекам или римлянам показывали следы цепей Андромеды и кости кита, а местные и приезжие иудеи, глядя на те же кости, вспоминали Иону и его непоколебимую веру во Всевышнего.

Исходя из описанной здесь ситуации, изначально принятая нами логика объяснения развития мифологических мотивов, предложенная В.Я. Проппом, должна быть существенно уточнена. Мы видим, что ход эволюции мифа далеко не всегда вписывается в простую линейную схему. Основой для эволюции мифа оказывается не абстрактная стадийная схема общественного развития, а дискретная картина взаимодействия, диалога в бесконечном море разнообразных традиций. Сложившиеся формы мифа являются отражением памяти народов друг о друге, о ходе и результатах общения, дружественного или враждебного, о способности тех или иных участников этого диалога убедить друг друга в правоте и превосходстве своей традиции либо признать превосходство чужой и постараться улучшить, реформировать, обогатить свою собственную.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.



Список литературы / References

1. Аполлодор. Мифологическая библиотека (Пер. В.Г. Боруховича). М.: Наука; Ладомир; 1993. 216 с.
Apollodorus. The Library (in 2 vols.) (Ed. by J.J. Frazer). London: William Heinemann Ltd.; 1921.
2. Блж. Иероним. Одна книга толкований на прор. Иону, в: Творения. Киев, 1898. Ч. 13. С. 201–253.

- Hieronymi Commentaria in Jonam Prophetam. I. 3, in: PL. T. 25. Parisiis, 1845. Col. 1117–1152.
3. Гесиод. Полное собрание текстов (Под ред. В.Н. Ярхо). М.: Лабиринт; 2001. 256 с.
Hesiodi Carmina (Ed. by A. Rzach). Lipsiae: B.G. Teubner, 1908. 263 p.
 4. Гигин. Мифы (Пер. Д.О. Торшилова). СПб.: Алетейя; 2000. 360 с.
Iulius Hyginus Augustus. Fabulae (Rec. by I. Micyllus). Basel, 1535.
 5. Грейвс Р. Мифы Древней Греции. Екатеринбург: У-Фактория; 2005. 956 с.
Graves R. Myths of Ancient Greece. Yekaterinburg: U-Faktoriya; 2005. 956 p. (in Russ.).
 6. Десницкий А.С. Книга прор. Ионы — старая сказка? Мир Библии. 1997;(Вып. 4):58–61.
Desnitskiy A.S. The Book of prov. Jonah – is it an old fairy tale? The World of the Bible. 1997;(Iss. 4):58–61 (in Russ.).
 7. Иосиф Флавий. Иудейская война (Под ред. К.А. Ревяко, В.А. Федосика). Минск: изд-во «Беларусь»; 1991. 511 с.
Josephus Flavius. The Jewish War, in: Josephus (in 9 vols.) (Ed. by T.E. Page et al.). Vols. 2–3. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press; 1956. Series: The Loeb Classical Library.
 8. Иосиф Флавий. Иудейские древности (в 2 т.) (Пер. Г. Генкеля). М. — Ростов-на-Дону: АСТ; Феникс; 1999. 644 с.
Josephus Flavius. Jewish Antiquities, in: Josephus (in 9 vols.) (Ed. by T.E. Page et al.). Vols. 4–7. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press; 1957–1961. Series: The Loeb Classical Library.
 9. Когда Ану сотворил Небо: Литература древней Месопотамии (Пер. В.К. Афанасьевой, И.М. Дьяконова). М.: Алетейя; 2000. С. 41–47.
When Anu created the sky: The literature of Ancient Mesopotamia (Transl. by V.K. Afanasyeva, I.M. Dyakonov). Moscow: Aleteya; 2000. P. 41–47 (in Russ.).
 10. Лебедев П.Ю., Петров А.Е., Эйделькинд Я.Д. и др. Иона, в: Православная энциклопедия. Т. 25. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2010. С. 372–392.
Lebedeva P.Yu., Petrov A.E., Eidelkind Ya.D. et al. Jonah, in: Orthodox Encyclopedia. Vol. 25. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2010. P. 372–392 (in Russ.).
 11. Ликофрон. Александра (Вступ. ст.: А.В. Мосолкина; пер. и комм. И.Е. Сурикова). Вестник древней истории. 2011;(1):216–233; (2):234–267.
Lycophron. Alexandra, in: Callimachus, Lycophron, Aratus (Ed. by

- A.W. Mair). London: Harvard University Press; 1921. Series: The Loeb Classical Library.
- Мифы народов мира (в 2 т.) (Под ред. С.А. Токарева). М.: Советская энциклопедия; 1980–1982. 672 с.; 720 с.
- Myths of the peoples of the world (in 2 vols.) (Ed. by S.A. Tokarev). Moscow: Sovetskaya entsiklopediya; 1980–1982. 672 с.; 720 с. (in Russ.).
12. Нонн Панополитанский. Деяния Диониса (Пер. Ю.А. Голубца). СПб.: Алетейя; 1997. 554 с.
- Nonnos Panopolitanus. Dionysiaca (Ed. by D.F. Graefe). Lipsiae, 1819–1826.
13. Овидий. Собр. соч. (в 2 т.), Т. 2. СПб.: Студия биографика; 1994. 527 с.
- Ovidii Nasoni. Metamorphoseon libri XV (Rec. by H. Magnus). Berlin, 1914.
14. Павсаний. Описание Эллады (в 2 т.) (Пер. с древнегреч. С.П. Кондратьева под ред. Е.В. Никитюк; Под ред. Э.Д. Фролова). М.: АСТ; Ладомир; 2002.
- Pausanias. Graeciae descriptio (in 3 vols.). Leipzig, 1903.
15. О Ба'лу: Угаритские поэтические повествования (Пер., введ. и коммент. И.Ш. Шифмана). М.: Восточная литература; 1999. 536 с. Серия: Памятники письменности Востока.
- About Ba'lu: Ugaritic poetic narratives (Transl., introd. and comment. by I.Sh. Shifman), Moscow: Vostochnaya literatura; 1999. 536 p. Series: Monuments of Oriental Writing (in Russ.).
16. Помпоний Мела. Хорография (Под ред. А.В. Подосинова). М.: Русский фонд содействия образованию и науке; 2017. 512 с.
- Pomponius Mela. Chorography (Ed. by A.V. Podosinov). Moscow: Russian Foundation for the Promotion of Education and Science; 2017. 512 p. (in Russ.).
17. Попов И.Н. Палестина, в: Православная энциклопедия. Т. 54. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2019. С. 277–286.
- Popov I.N. Palestine, in: Orthodox Encyclopedia. Vol. 54. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2019. P. 277–286 (in Russ.).
18. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт; 2004.
- Propp V.Ya. Historical roots of a fairy tale. Moscow: Labirint; 2004 (in Russ.).
19. Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт; 1998. 520 с.

- Propp V.Ya. Morphology of a fairy tale. Moscow: Labirint; 1998. 520 p. (in Russ.).
20. Секст Проперций. Элегии (Пер. А.И. Любжина). М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина; 2004. 270 с.
Sextus Propertius. Elegies (Transl. by A.I. Lyubzhin). Moscow: The Greek-Latin study of Yu.A. Shichalin; 2004. 270 p. (in Russ.).
21. Тарханова С.В. Кесария Филиппова, в: Православная энциклопедия. Т. 32. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2013. С. 557–564.
Tarkhanova S.V. Caesarea Filippova, in: Orthodox Encyclopedia. Vol. 32. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2013. P. 557–564 (in Russ.).
22. Тарханова С.В., Лисовой Н.Н. Кармил, в: Православная энциклопедия. Т. 31. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2013. С. 237–247.
Tarkhanova S.V., Lisovoy N.N. Karmil, in: Orthodox Encyclopedia. Vol. 31. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2013. P. 237–247 (in Russ.).
23. Abel F.-M. Geographie de la Palestine (in 2 vols.). Vol. 2: Geographie politique. Les villes. Paris: J. Gabalda et Cie; 1938. P. 355–356.
Abel F.-M. Geography of Palestine (in 2 vols.). Vol. 2: Political Geography. The cities. Paris: J. Gabalda and Co.; 1938. P. 355–356 (in French).
24. Arias P. Una nuova scena del mito di Perseo e di Andromeda. Dionisio. 1962;36(1–2):50–57.
Arias P. A new scene from the myth of Perseus and Andromeda. Dionysius. 1962;36(1–2):50–57 (in Ital.).
25. Carpenter Th.H. Art and myth in Ancient Greece. London: Thames & Hudson; 1991. 256 p.
26. Day J. God's Conflict with the Dragon and the Sea. Cambr. (Mass.) — New York: Cambridge University Press; 1985. 233 p.
27. Dugas C. Observations sur la légende de Persée. REG. 1956;69:1–15.
Dugas C. Observations on the legend of Perseus. REG. 1956;69:1–15 (in French).
28. Fragmenta historicorum graecorum. Vol. 1 (Ed. by Th. Muller). Parisiis, 1841.
Fragments of greek historians. Vol. 1 (Ed. by Th. Muller). Paris, 1841.
29. Hamel G. Taking the Argo to Nineveh: Jonah and Jason in a Mediterranean context. Judaism. 1955;44(3):341–359.
30. Hartland E.S. The Legend of Perseus (in 3 vols.). London: D. Nutt; 1894–1896.

31. Harvey P.B. The death of mythology: The case of Joppa. *Journal of Early Christian Studies*. 1994;(2):1–14.
32. Ioannes Malalas. *Ioannis Malalae Chronographia* (Ed. by L. Dindorf). Bonn, 1831.
John Malalas. *John Malalas Chronography* (Ed. by L. Dindorf). Bonn, 1831 (in Latin).
33. Ἰωάννου τοῦ Τζέτζου. *Σχόλια εἰς Λυκοφρόνα* (Ed. by Ch.G. Müller). Lipsiae: Sumtibus F.C.G. Vogelii; 1811.
John Tzetzes. *On Lycophron* (Ed. by K.O. Müller). Lipsiae: Sumtibus F.C.G. Vogelii; 1811 (in ancient Greek).
34. Jafo. *Neues Bibel-Lexikon*. Bd. II (Hrsg. M. Görg, B. Lang). Zurich – Dusseldorf: Benziger Verlag; 1995. S. 256–257.
Jafo. *New Bible dictionary*. Vol. II (Ed. by M. Görg, B. Lang). Zurich–Dusseldorf: Benziger Verlag; 1995. P. 256–257 (in German).
35. Keel O., Kuechler M. *Orte und Landschaften der Bibel: Ein Handbuch und Studienteisefuehrer zum Heiligen Land*. Bd. 2: Der Süden. Zürich – Köln – Göttingen: Benziger; Vandenhoeck & Ruprecht; 1982. 997 s.
Keel O., Kuechler M. *Places and Landscapes of the Bible: A Handbook and Study Guide to the Holy Land*. Vol. 2: The South. Zurich – Cologne – Göttingen: Benziger; Vandenhoeck & Ruprecht; 1982. 997 p. (in German).
36. Langlotz E. *Perseus*. Heidelberg: C. Winter; 1951 (in German).
37. Lipiński E. *Itineraria Phoenicia*. Leuven: Peeters Publishers; 2004. 635 p.
38. *New encyclopedia of archaeological excavation in the Holy Land (NEAEHL)* (Ed. by E. Stern, J. Aviram). Vol. II. Jerusalem – New York: Israel Exploration Society & Carta; Simon & Schuster; 1993. P. 655–659.
39. Ovadiah A., Turnheim Y. *Roman temples, shrines and temene in Israel*. Roma: Giorgio Bretschneider editore; 2011. 155 p.
40. *Paulys Realencyclopädie der Classischen Alterthumswissenschaft (Compil. by A. Pauly, G. Wissowa)*. Stuttgart – München: Druckenmüller Verlag; 1894–1972.
The Pauly Practical Encyclopedia of the Study of Classical Ancient History (Compil. by A. Pauly, G. Wissowa). Stuttgart – München: Druckenmüller Verlag; 1894–1972 (in German).
41. Philips K.M. Jr. *Perseus and Andromeda*. *American Journal of Archaeology*. 1968;72(1):1–23.
42. Photius. *Bibliothèque* (Ed. by R. Henry). Paris: Les Belles lettres; 1962.

- Photius. *The Library* (Ed. by R. Henry). Paris: Les Belles lettres; 1962 (in French).
43. Pliny. *Natural History* (in 10 vols.) (Ed. by E.H. Warmington et al.). London: Harvard University Press; 1961–1967. Series: The Loeb Classical Library.
44. Pseudo-Eratosthenis. *Catasterismi* (Ed. by A. Olivieri) (*Mythographi Graeci*. Vol. 3. Fasc. 1). Lipsiae, 1897.
Pseudo-Eratosthenes. *Constellations* (Ed. by A. Olivieri) (*Greek Mythographers*. Vol. 3. Fasc. 1). Lipsiae, 1897 (in Latin and ancient Greek).
45. *Remains of old Latin*. Vol. 2: Livius Andronicus, Naevius, Pacuvius and Accius (Ed. by E.H. Warmington). Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1936. Series: The Loeb Classical Library.
46. Solinus. *Collectanea rerum memorabilium* (Ed. by Th. Mommsen). Berlin, 1895.
Solinus. *Collectable memorabilia* (Ed. by Th. Mommsen). Berlin, 1895 (in Latin).
47. Schmidt H. Jona: Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte, in: *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Bd. 9. Göttingen: Vandenhock & Ruprecht; 1907. S. 12–22.
Schmidt H. Jona: An Investigation into Comparative Religious History, in: *Research on the Religion and Literature of the Old and New Testaments*. Vol. 9. Göttingen: Vandenhock & Ruprecht; 1907. P. 12–22 (in German).
48. Schürer E. *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C. – 135 A.D.)* (in 2 vols.), Vol. 2. Edinburgh: Clark; 1973–1979.
49. Tolkowsky S. *The gateway to Palestine: A history of Jaffa*. London: G. Routledge and sons, Ltd.; 1924. 196 p.
50. Vanoni G. Jona, Jonabuch. LTK. 1996;5:986–987.
Vanoni G. Jonah, Book of Jonah. LTK. 1996;5:986–987 (in German).
51. Wilson J.F. *Caesarea Filippi: Baniyas, the lost city of Pan*. London – New York: I.B. Tauris; Palgrave Macmillan; 2004. 262 p.
52. Wolff H.W. *Studien zum Jonabuch*. *Biblische Studien*. Bd. 47. Neukirchen-Vlyun, 1965.
Wolff H.W. *Studies on the Book of Jonah*. *Biblical Studies*. Vol. 47. Neukirchen-Vlyun, 1965 (in German)
53. Woodward J.M. *Perseus: A study in Greek art and legend*. Cambridge: Cambridge University Press, 1937. 98 p.

54. Zenger E. Das Buch Jona. Einleitung in das Alte Testament (Ed. by E. Zenger et al.). Stuttgart, 1998.
Zenger E. The Book of Jonah. Introduction to the old testament (Ed. by E. Zenger et al.). Stuttgart, 1998.



Список сокращений

- ВДИ — Вестник древней истории
МНМ — Мифы народов мира
ППВ — Памятники письменности Востока
ПЭ — Православная энциклопедия
ЦНЦ — Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»
ЛТК — Lexikon für Theologie und Kirche
NEAENL — New encyclopedia of archaeological excavation in the Holy Land
PL — Patrologia Latina



🌿 Попов Илья Николаевич 🌿 И'ya N. Popov

Кандидат исторических наук, доцент,
старший преподаватель, кафедра
истории Средних веков исторического
факультета МГУ им. М.В. Ломоносова,
Москва, Российская Федерация.

e-mail: ill.popov@mail.ru

SPIN-код

4548-1420

ORCID

0009-0008-1430-1126

AuthorID

947704

C.Sc. (History), Senior Teacher at the
Department of the Department of History
of the Middle Ages of the Historical
Faculty, Lomonosov Moscow State
University, Moscow, Russian Federation

e-mail: ill.popov@mail.ru

SPIN-код

4548-1420

ORCID

0009-0008-1430-1126

AuthorID

947704

Поступила в редакцию /
Received
30.04.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
15.05.2025

Принята к публикации /
Accepted
25.06.2025



С.П. Брюн

Terra Adusta* : сакральная топография православного Антиохийского патриархата в X–XIV вв.

Аннотация

Статья посвящена воссозданию сакральной топографии (комплекса почитаемых святынь, соборов, приходских храмов, монастырей) православного Антиохийского патриархата X–XIV вв. Рассматриваемый период — время последнего расцвета этой ближневосточной православной церкви, который приходится на примерно трехсотлетний исторический отрезок между так называемой ромейской реконкистой (возвращением территорий Киликии, северной и северо-западной Сирии, западной Месопотамии в состав Византии) и чередой разорений, учиненных Зенгидами, монголами и, в наибольшей мере, египетскими мамлюками в XII–XIV столетиях. Опираясь на широкий круг источников (нарративных, документальных, археологических), автор не только приводит упоминания и описания плеяды утраченных святынь ближневосточного православия, но систематизирует их посвящения. Так, в отдельные категории выводятся храмы и обители, посвященные апостолам, ветхозаветным пророкам, Христу и Богоматери, святым женам; анализируется специфика почитания воинов-мучеников, соотношение посвящений местным, сирийским и «вселенским» (константинопольским, палестинским) святым. В статье также детально анализируется комплекс факторов, приведших к стремительному упадку православного Антиохийского патриархата, к превращению этой поместной церкви в общность небольших и разрозненных анклавов, лишенных большей части своих исторических памятников, святынь и традиций.

* Выжженная земля.



Ключевые слова:

Ближневосточное православие, Антиохийский патриархат, Византия, мелькиты, почитание Богородицы, почитание апостолов, воины-мученики, сирийские святые, сакральная топография

Для цитирования:

Брюн С.П. Terra Adusta: сакральная топография православного Антиохийского патриархата в X—XIV вв. // Исторический вестник. 2025. Т. LIII. С. 146–195. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.003



Sergei P. Brun

Terra Adusta^{*}: the Sacred Topography of the Rum Orthodox Patriarchate of Antioch in the 10th—14th Centuries

Abstract

The article is dedicated to the reconstruction of the sacred topography (the complex of venerated relics, cathedrals, churches, monasteries) of the Rum Orthodox Patriarchate of Antioch in the 10th—14th centuries. The period in question can be seen as the last ‘golden age’ of this Middle Eastern Church, encompassing about three centuries, between the time of the so-called Byzantine Reconquest (the time when Cilicia, northern Syria and western Mesopotamia were brought back under the control of the Byzantine Empire) and a series of devastating punitive campaigns, undertaken by the Zengids, Mongols and especially the Egyptian Mamluks in the 12th—14th centuries. Relying on a vast array of sources (narrative, documentary, archaeological) the author not only provides references and descriptions of the many lost relics and shrines of Middle Eastern Orthodox Christianity (the majority of which was lost and destroyed) but also offers a systematic analysis of their dedication. Thus, shrines dedicated to the Apostles, to Old Testament

* Scorched Earth.

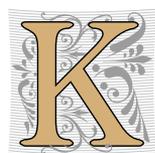
Prophets, to Christ and the Holy Virgin, to women saints, are all brought into separate categories. The Melkite veneration of various warrior-saints and their shrines, as well as the balance between the veneration of local, Antiochian, and «ecumenical» (Constantinopolitan, Palestinian) saints is also thoroughly analyzed. In conclusion, the article provides a detailed analytical take on the crucial factors that turned the Medieval Patriarchate of Antioch — a thriving Middle Eastern Church — into a Church of dwindling enclaves, bereft of the majority of its former shrines, relics and traditions.

Keywords:

Middle Eastern Orthodoxy, the Patriarchate of Antioch, Byzantium, Melkites, Marian Veneration, Veneration of the Apostles, Warrior-Martyrs, Syrian Saints, Sacred Topography

For Citation:

Brun S.P. Terra Adusta: the sacred topography of the Rum Orthodox Patriarchate of Antioch in the 10th-14th centuries // *The Historical Reporter*. 2025. Vol. 53. P. 146–195. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.003



Когда речь заходит о трех ближневосточных православных патриархатах — Александрии, Антиохии и Иерусалима, то эти три поместные церкви чаще всего предстают как своеобразное «трио»: слабые и малочисленные общины, небольшие христианские анклавы, пребывающие под властью мусульман и зависимые всецело от светских и церковных властей Константинополя. Классический пример подобного воззрения приведен в дореволюционной российской византистике у А.П. Лебедева¹. Аналогичные тезисы звучат в классических работах XX столетия, даже у вполне «погруженного» в историю христианского Востока сэра Стивена Рансимена². Этот же штамп, вопреки корпусу трудов, посвященных истории христианского Востока, продолжал звучать в российской и мировой историографии последней четверти XX в. Достаточно обратить внимание на то, что в недавно опубликованной

¹ *Лебедев А.П.* Очерки внутренней истории Византийско-Восточной церкви в IX, X и XI веках. От конца иконоборческих споров в 842 г. до начала крестовых походов — 1096 г. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2012. С. 108–117.

² *Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия. М.: Наука, 1998. С. 19, 28.

Фордэмским университетом монографии Дж. Демакопулоса «Колонизирующее христианство», посвященной взаимоотношениям латинян и православной церкви, фундаментально важным и самобытным процессам, имевшим место в Антиохии, Иерусалиме, Александрии и даже на Кипре, не было уделено ни малейшего внимания³. И если Иерусалимский и в особенности Александрийский патриархаты действительно соответствовали подобным представлениям, охватывая сравнительно небольшую каноническую территорию, на которой все большее господство начинало приобретать мусульманское (а в случае Египта еще и христианское коптское) население, то Антиохийский патриархат был низведен до подобного уничижительного положения лишь после мамлюкских разорений XIII–XIV вв.

Между тем с момента так называемой «ромейской реконкисты», т.е. византийского завоевания северной Сирии и Киликии в X–XI вв. и вплоть до мамлюкских и монгольских опустошений Среднего и Ближнего Востока в XIII–XIV столетиях, Антиохийский патриархат представлял собой сильную поместную церковь, уступавшую Риму и Константинопольскому патриархату, но несравнимо более многочисленную и могущественную, нежели увядавшие патриархаты Иерусалима и Александрии. Епархии и общины Антиохийской церкви, пусть далеко не всегда многолюдные и зачастую прикованные к кварталам торговых городов и небольшим кластерам сельских поселений, покрывали пространство от Киликии на западе до области Шаш (Чач) и берегов Амударьи на востоке и от анатолийского Эрзерума (Феодосиополя) на севере до Хаурана на юге. Несмотря на исчезновение десятков мелких епархий в VII–IX вв., Антиохийский патриархат сохранил в своем составе 13 великих митрополий (к которым в X–XI вв. добавились также автокефальные митрополичьи кафедры Аданы, Помпейополя, Латакии), а также два католикосата⁴ — Иринополя (Багдада) и Ромагиры (области Чач или Шаш). Последнему были подчинены митрополия Мерва и ряд неизвестных по имени епископских кафедр на территории современного восточного Ирана и Узбекистана. Ряд военно-политических катастроф, потрясших Ближний и Средний Восток (прежде всего череда военных кампаний мамлюков против христианских государств в Леванте, но также кампании монголов и походы Тамерлана), низвел Антиохийский патриархат до небольшой поместной церкви, состоящей из нескольких

³ Demacopoulos G.E. Colonizing Christianity. Greek and Latin Religious Identity in the Era of the Fourth Crusade. Fordham, 2019. 194 p.

⁴ Католикосат или католикат — особое церковное первенство, возглавляемое предстоятелем, католикосом. (Прим. ред.)

сирийских, ливанских и турецких анклавов. Более того, в силу целого ряда не всегда связанных друг с другом политических причин (от инспирированного ромейскими василевсами перенесения сирийских реликвий в Константинополь до зенгидских, мамлюкских и монгольских карательных кампаний) Антиохийский патриархат утратил не только большую часть своего материального наследия — храмов, монастырей, рукописей, икон, реликвий, но даже память об этой плеяде потерянных святынь.

Как хорошо известно, первым, кто попытался восстановить утраченную историю православной Антиохийской церкви, стал патриарх Макарий III аз-Заим (1647—1672), дело которого было поддержано при жизни его сыном — архидиаконом Павлом Алеппским, а в XVIII—XIX вв. еще несколькими арабо-христианскими историками как православными, так и греко-католиками⁵. В историографии XX в. совершенно особая роль в исследовании ближневосточного православия принадлежит другому сирийскому иерарху — служившему во Франции мелькитскому архиепископу Жозефу Насралле, стремившемуся восстановить не только историю литературы, но и сведения об иерархии, святынях и обителях мелькитов в VII—XIV вв.⁶ Именно архиепископу Жозефу Насралле принадлежат важнейшие исследования, посвященные двум «обителям Св. Симеона»: монастырю Св. Симеона Старшего — Калаат Самаану и Лавре Св. Симеона Дивногорца⁷. Фундаментальные исследования, посвященные монастырям Антиохийской патриаршей епархии, принадлежат грузинскому археологу Вахтангу Джобадзе, проводившему раскопки в турецкой области Хатай и в северной Сирии в 1970-х гг.⁸ Обзор общин Антиохийской церкви приводят в своих

⁵ Подробнее см.: Панченко К.А. Вспомнить прошлое: Антиохийский патриарх Макарий III аз-Заим как историк // *Miscellanea Orientalia Christiana*. М.: РГГУ, 2014. С. 359—384. Среди знаковых фигур в этом отношении следует назвать одного из ближайших преемников Макария III — патриарха Афанасия III Даббаса (1686—1694, 1720—1724), автора составленной на греческом и по сей день неизданной «Истории Антиохийского патриархата от святого Петра до 1202 г.», а также «Список Антиохийских патриархов» дамаского иерея Михаила Брейка († после 1781 г.). См.: Список Антиохийских патриархов / Пер. еп. Порфирий (Успенский) // Труды Киевской Духовной Академии. 1874. № 6. С. 346—457.

⁶ *Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle*. Vol. 3. T. 1 (969—1250). Leuven, 1983.

⁷ *Nasrallah J. Couvents de la Syrie du Nord portant le nom de Siméon* // *Syria*. 1972. T. 49 (1—2). P. 127—159.

⁸ *Djobadze W. Archeological investigations in the region West of Antioch-on-the-Orontes*. Stuttgart, 1986. 234 p.



Симеон Дивногорец, Симеон Столпник и Алипий Столпник.
Феофан Грек. Фреска церкви Спаса Преображения на Ильине улице.
Великий Новгород. Новгородский музей-заповедник

исследованиях австрийский ученый К.-П. Тодт, К.А. Панченко, а также автор данной статьи⁹. Обновленный перечень православных монастырей Сирии и Палестины эпохи Крестовых походов опубликовали в 2020 г. Б. Гамильтон и А. Жотицкий в своей монографии «Латинское и греческое монашество в государствах крестоносцев»¹⁰. Малоизученный доселе сироязычный мелькитский монашеский центр, сосредоточенный на склонах горы Тур Элайя (к востоку от Антиохии), был введен в научный оборот благодаря работе Дж. Глиниаса «Сирийское

⁹ *Todt K.-P. Region und griechisch-orthodoxen Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzüge (969–1204). Wiesbaden, 2005; Todt K.-P. Griechisch-Orthodoxe (Melkitische) Christen im Zentralen und Südlichen Syrien // Le Muséon. 2006. № 119. P. 33–80; Панченко К.А. Ближневосточное православие под османским владычеством. М.: Индрик, 2012; Панченко К.А. Митрополиты и епархии православной Антиохийской церкви в описании патриарха Макария III аз-За'има (1665) // Вестник церковной истории. 2012. № 1–2 (25/26). С. 116–157; Брюн С.П. Ромеи и франки в Антиохии, Сирии и Киликии XI–XIII вв. К истории соприкосновения латинских и византийских христиан на рубежах Востока. М.: Маска, 2015. Т. I. С. 55–101.*

¹⁰ *Hamilton B., Jotischky A. Latin and Greek Monasticism in the Crusader States. Cambridge, 2020.*

(сироязычное) мелькитское монашество на Синайской горе в XIII–XIV вв.»¹¹.

Цель данной статьи: на основе дошедших до нас документальных и археологических свидетельств предоставить своеобразную «топографическую съемку» православного Антиохийского патриархата X–XII–XIV вв., указав на основные храмы, святыни и обители этой поместной церкви. Отдельно нами была предпринята попытка систематизировать своеобразные «очаги» почитания и посвящения храмов апостолам, ветхозаветным пророкам, преподобным, воинам-мученикам, святым женам, ангелам, Спасителю и Пресвятой Богородице, а также соотношению почитания общехристианских и непосредственно сирийских и персидских святых среди общин средневекового Антиохийского патриархата.

Почитание апостолов

Антиохия — город, где «ученики впервые стали именоваться христианами» (Деян. 11:26), исторически была связана с плеядой святых, игравших ключевую роль в истории христианского мира. Среди них можно вспомнить и уроженцев самой Антиохии — священномученика Игнатия Богоносца, святителя Иоанна Златоуста, преподобного Симеона Дивногорца, евангелиста Луку, а также пришедших на проповедь в столицу римской Сирии первоверховных апостолов Петра и Павла, с именем которых неразрывно связана сама антиохийская кафедра. На протяжении веков антиохийские архиепископы, а затем и патриархи гордились тем, что являются прямыми преемниками апостола Петра, так как именно он возглавлял христианскую общину в Антиохии до своего отбытия в Рим¹². Антиохия, наряду с Римом, была одним из двух главных центров почитания апостола Симона-Петра во всем христианском мире, местом, где находился восточный престол князя апостолов. С ним были связаны главные святыни и кафедральный собор Антиохии. Посреди города возвышалась роскошная, перестроенная в годы второго византийского правления, двухэтажная или «висящая» соборная цер-

¹¹ *Glynias J. Syriac Melkite Monasticism at Mount Sinai in the 13th–14th centuries // ARAM. 2019. №31:7. P. 7–33.*

¹² О начале почитания и первых упоминаниях о «преемстве Петра» в Антиохии и Антиохийской церкви см.: *Downey G. A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest. Princeton, 1961. P. 583–584.*

ковь Кассиана, в XI–XIII вв. известная также как собор Св. апостола Петра. Именно этот собор хранил важнейшие для средневековой Антиохийской церкви (и шире — для христиан Востока) реликвии, связанные с апостолом Петром: цепи и клеть, в которой он содержался, а также кафедру «князя апостолов», за право восхождения на которую боролись православные, латинские и сиро-яковитские патриархи Антиохии¹³.

Примечательно, что в ранневизантийский период нет ни одного упоминания о равном или сколь-либо значимом храме, посвященном апостолу Павлу. Лишь со времен арабского правления до нас начинают доходить известия о монастыре Св. Павла или обители Дейр Барегит («Блошином монастыре»), возведенном у северо-западных стен Антиохии¹⁴. До нас дошли два противоположных друг другу предания о связи этого места с апостолом Павлом. Согласно первому, приведенному коптским диаконом Абу-ль-Макаримом (писавшим в последней четверти XII в.), обитель возникла над темницей, где содержались апостолы Павел и Иоанн¹⁵. Немецкий паломник и епископ Вильбранд Ольденбургский, посещавший Антиохию в 1210–1211 гг., говорит о том, что монастырь был возведен над гротом, где, по преданию, искал пристанища от сирийского солнца «апостол языков»¹⁶. В начале XII в. православный монастырь Св. Павла был передан князем Антиохийским Танкредом бенедиктинской братии, став одной из наиболее известных обителей этого монашеского ордена на Востоке. Позднее, очевидно, на рубеже XII–XIII вв. кафоликон¹⁷ этого монастыря был перестроен в стиле ранней готики, о чем свидетельствуют сохранившиеся новый образ храма актовые печати двух аббатов обители Св. Павла¹⁸.

¹³ Подробнее о соборе Св. Петра (церкви Кассиана) в Антиохии см.: Брюн С.П. Ромеи и франки в Антиохии. Т. II. С. 41–55.

¹⁴ Одно из ранних упоминаний монастыря приводится у арабского географа и путешественника Аль-Масуди (ок. 896–956 гг.). См.: *Le Strange G. Palestine under the Moslems. A Description of Syria and the Holy Land from AD 650 to 1500.* London, 1890. P. 146.

¹⁵ *Hacken C.E. ten. The description of Antioch in Abu al-Makarim's History of the Churches and Monasteries of Egypt and some neighboring countries // East and West in the Medieval Eastern Mediterranean. Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality.* Leuven, 2006. С. XI. P. 200.

¹⁶ *Wilbrandus de Oldenburg. Peregrinatio // Peregrinatores Medii Aevi Quatuor.* Leipzig, 1864. P. 172.

¹⁷ Кафоликон — главный (соборный) храм монастыря или монастырского комплекса. (Прим. ред.)

¹⁸ *Caben C. La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche.* Paris, 1940. P. 131 (№17).

Кафедральный собор в его честь был возведен в родном апостоле Тарсе, ставшем второй по значимости митрополией Антиохийской церкви. На заре XII в. этот обветшавший византийский собор был перестроен нормандцами, превратившись в романскую базилику. С повторным, ромейским завоеванием города она стала резиденцией православных митрополитов Тарса, а в XIII—XIV вв. — резиденцией православных патриархов Антиохийских и всего Востока¹⁹. В Дамаске в квартале Аль-Гута в рассматриваемый период также существовали два монастыря, один из которых был посвящен апостоле Павлу, а другой — апостоле Петру²⁰. Помимо этого, известны и несколько приходских церквей, посвященных первоверховным апостолам. Среди них — Св. Петра в Латакии²¹ и построенный в эпоху франкского владычества храм Свв. Петра и Павла в ливанском селении Безбина. Хотя он был разрушен позднее мамлюками, его руины до сих пор остаются местом паломничества для православных Аккрской епархии.

Почитание апостолов в лоне Антиохийской церкви отнюдь не сводилось лишь к посвящению храмов и поминовению Свв. Петра и Павла. Если сирийские и армянские миафиситы²² возводили в сиропалестинском регионе соборы и монастыри в честь апостолов Фаддея, Варфоломея, Фомы, Иакова Алфеева и Иакова Зеведеева, то мелькиты, паства православной Антиохийской церкви явно не отставали от своих религиозных оппонентов. С православной паствой Антиохийского престола связаны упоминания о храмах и соборах, посвященных апостолам Иакову, Фаддею, Фоме, апостоле и евангелисту Луке, пусть не каждое из этих посвящений — в силу обрывочности упоминаний — может быть точно соотнесено с одним из апостолов, а не с соименным святым. Мы знаем точно, что в Антиохии неподалеку от монастыря Св. Павла была возведена большая церковь в честь святого апостола и евангелиста Луки, где — до перенесения в Константинополь — почивали мощи и хранился мраморный саркофаг святого.

¹⁹ Подробнее о возникновении и архитектуре собора Св. Павла в Тарсе см.: *Brown R.A. The Normans. Woodbridge, 1995. P. 161.*

²⁰ Красота этих обителей и прилегающих земель отмечена обращенным в ислам ромеем Якутом аль-Хамави (ок. 1178—1229 гг.). См.: *Le Strange G. Op. cit. P. 429.*

²¹ *Caben C. La Syrie du Nord... P. 165.*

²² Миафиситство также называется умеренным монофиситством, в отличие от крайнего монофиситства (евтихианства), согласно которому объединение двух природ во Христе при Его воплощении привело к поглощению человеческого естества божеством либо к образованию некоей третьей сущности, не являющейся ни Богом, ни человеком. (*Прим. ред.*)



Св. Апостол Петр. Фоллис княжества Антиохийского.
 Правление Танкреда (1101–1112 гг.).
Собрание автора

Храм был построен над местом, где, по местному преданию, располагался дом евангелиста²³. Кафедральный собор Иераполя/Манбиджа был посвящен апостолу Фаддею, однако тождественна ли эта церковь уникальному деревянному собору, о котором в «Книге путей и стран» пишет мусульманский географ Ибн Хордадбех (ок. 820 — ок. 912), доподлинно неизвестно²⁴. В Сайднае, к северу от Дамаска располагалась обитель Св. апостола Фомы, пришедшая в запустение при мамлюках и возрожденная мелькитами греко-католиками в XX столетии²⁵. Проконий Кесарийский пишет о том, что кафедральный собор Лаодикеи Сирийской (Латакии), возведенный в ранневизантийский период и восстановленный после разрушительных сирийских землетрясений императором Юстинианом I, был посвящен Св. Иоанну, однако о каком именно Иоанне идет речь — Крестителе или апостоле Иоанне Богослове, византийский автор не уточняет²⁶. Благодаря одному из колофонов XIII в. мы знаем о существовании мелькитского монастыря

²³ О мраморной раке на четырех колоннах, некогда хранившей мощи Св. Луки, пишет Абу-ль-Макарим. См.: Hacken C.E. *ten*. The description of Antioch in Abu al-Makarim's History of the Churches and Monasteries of Egypt... P. 204. О локализации церкви Св. Луки и о близости храма к монастырю Св. Павла пишет Вильбранд Ольденбургский. См.: Wilbrandus de Oldenburg. *Op. cit.* P. 173.

²⁴ Ибн Хордадбех. Книга путей и стран. Баку, 1986. С. 128.

²⁵ Betts R.V. *The Southern Portals of Byzantium*. London, 2009. P. 85, 177.

²⁶ Проконий Кесарийский. Война с готами. О постройках. М.: Арктос, 1996. Кн. V. Гл. 9. С. 103–104.

Св. Иакова в селении Баштудар²⁷. Одной из последних больших городских церквей, возведенных в рассматриваемый период, стал храм и странноприимный дом (госпиталь) Св. апостола Иакова, построенный на средства императрицы Елены, жены никейского василевса Феодора II Ласкариса в Адане; ныне этот сохранившийся храм известен как мечеть Йаг Джами.

Почитание ветхозаветных пророков: Илия и Иоанн Предтеча

Если говорить о почитании чадами Антиохийской церкви библейских пророков, то первенство среди них, вполне объяснимо, принадлежало пророку «огненного восхождения» — святому Илие и последнему пророку — Иоанну Предтече. Первым кафедральным собором православных Дамаска был собор Св. Иоанна Крестителя, возведенный на фундаменте храма Юпитера и разделенный в годы арабского завоевания между мусульманами и православной мелькитской общиной. Ныне часть притвора собора Св. Иоанна возвышается между мечетью Омейядов и Старым рынком. В 743 г. оставшаяся часть храма была конфискована у мелькитов халифом Аль-Валидом I. В качестве компенсации им был возвращен захваченный мусульманами район Аль-Гута²⁸. История дамасского собора Св. Иоанна Предтечи хорошо известна, однако аналогичная история собора Св. Иоанна Крестителя в Хомсе (ромейской Эмесе), также возведенного в ранневизантийский период, несравнимо реже встречается в работах, посвященных христианско-мусульманским взаимоотношениям. Учитывая, что Эмеса была без боя сдана мусульманам, собор был также разделен. Это положение — несмотря на трехкратное ромейское разорение города — сохранялось вплоть до эпохи мамлюкских гонений (т. е. до второй половины XIII столетия). Разделенным собор Св. Иоанна Крестителя в Хомсе застал еще Якут аль-Хамави²⁹. Также в Хомсе сохранялся и Пещерный монастырь (Спе-

²⁷ Монастырь упоминается в связи с Псалтирью, ныне хранимой в библиотеке монастыря Св. Екатерины на Синае (Sinai sur. 225), переписанной на классическом сирийском языке в 1271 г. монахом обители Св. Иакова — Антонием. См.: *Glynias J. Op. cit.* P. 19.

²⁸ Об истории разделения и конфискации храма подробно пишет арабский географ и путешественник XII века Ибн Джубайр. См.: *Ибн Джубайр. Путешествие.* М.: Наука, 1984. С. 262—263.

²⁹ Описание этого разделения оставил персидский географ X века Абу Исхак аль-Истахри. См.: *Le Strange G. Op. cit.* P. 353. Описание Якута аль-Хамави см.: *Ibid.* P. 356.

лайн), в котором в V в. была вторично обретена глава святого Иоанна Предтечи³⁰. Еще один посвященный ему монастырь существовал с V в. в мелькитском селении Дума в северном Ливане (неясно, существовал ли он непрерывно с V в.; вероятнее всего, он был возрожден в эпоху франкского правления)³¹.

Илия Пророк и поныне считается одним из наиболее почитаемых православными антиохийцами и мелькитами греко-католиками святых, которому посвящена плеяда храмов. В XI–XIII вв. на Черной горе располагался монастырь, посвященный «пророку огненного восхождения», Лавра Св. Илии. Эта обитель носила двойное посвящение: в честь Илии Пророка и святого Пантелеимоноцелителя и известна по ряду дошедших до нас сирийских рукописей XI–XIII вв.³² Монастырь, освященный в честь Илии Пророка, располагается в ливанском селении Шуайя. В XVII в. он был возрожден и стал летней резиденцией православных патриархов Антиохийских; однако неизвестно, носил ли он то же посвящение в интересующий нас период, т.е. в XII–XIII вв.³³ Приходские средневековые церкви, освященные в честь пророка Илии, известны в Латакии, в селении Шейх Таба (ныне кафедральный собор православной митрополии Аккра), в Сафите (близ Тартуса), в Изре (последняя была восстановлена в XIX в. усилиями местной греко-католической общины, которая безуспешно боролась за контроль над другой древней церковью города — оставшегося в руках православных храма Св. Георгия, речь о котором пойдет ниже)³⁴.

³⁰ Историю перенесения главы Иоанна Предтечи из Пещерного (Спелейского) монастыря в кафедральный собор Эмесы/Хомса приводит византийский хронист Феофан Исповедник (ок. 760–818). См.: Феофан Исповедник. Летопись византийца Феофана. М.: Университетская типография М. Каткова, 1884. С. 314.

³¹ Подробнее о монастыре Св. Иоанна Предтечи в Думе см.: Issa A.G. The Typological Classification of the Old Lebanese Churches, Batroun and Byblos, from the 8th to the 13th century // *Lebanese Science Journal*. 2020. V. 21. №1. P. 102, 113.

³² Glynias J. Op. cit. P. 16–17; Khalife E. Orthodox Manuscripts Copied in Antioch // *Antioch*. 2013. P. 2; Брюн С.П. Феодосий III Хрисоверг и Илия Пророк: отражение почитания в византийской сфрагистике // Актуальные вопросы изучения христианского Востока. Материалы Международной конференции 12 ноября 2019 г. Сергиев Посад: Изд-во Московской духовной академии, 2023. С. 188–202.

³³ Parker K.S. *The Indigenous Christian of the Arabic Middle East in an Age of Crusaders, Mongols and Mamluks (1244–1366)*. London, 2012. P. 355.

³⁴ Об истории и памятниках приходских церквей Антиохийского патриархата в Сирии и Ливане см.: интернет-портал ARPOA (Architecture Religieuse du Patriarcat Orthodoxe d'Antioche): <http://home.balamand.edu.lb/ARPOA.asp?id=11306&fid=2025>

Воины-мученики и их почитание в лоне Антиохийской церкви

Особое место в сакральной топографии средневекового Антиохийского патриархата занимают церкви и монастыри, посвященные святым воинам-мученикам. Несмотря на то что в своей массе средневековые мелькиты (за исключением известных воинственностью и склонностью к разбою жителей Кары и Ресафы) отнюдь не славились своими воинскими традициями, особое почитание воинов-мучеников выделяло православных на фоне других христианских общин Ближнего Востока. Одна из тринадцати великих митрополий Антиохийской церкви была неразрывно связана с местом мученичества св. Сергия: городом Ресафа или Сергиополь на Евфрате. Гарнизонный римский город разросся и приобрел особое значение именно благодаря мученичеству св. Сергия и устремлявшимся туда толпам паломников. Превращенный римлянами в оазис, город стал резиденцией омейядского халифа Хишама ибн Аль-Малика. Багдадский врач-христианин Ибн Бутлан описывает монастырь св. Сергия (Дейр ар-Русафа) как «великую церковь, внешняя сторона которой покрыта золотом мозаики, созданной по приказу Константина, сына Елены»³⁵. Монастыри в честь св. Сергия (точнее — мучеников Сергия и Вакха) возникали и в других областях Сирии и Ливана. Уже в IV в. храм (а затем и обитель) в честь святых воинов-мучеников появляется в Маалюле к северу от Дамаска. Этот монастырь, несмотря на неоднократные разорения (последние из которых приходятся на 2014 г.), сохранился и поныне и хранит в своих северном и центральном приделах древнейшие известные и действующие святые престолы в христианском мире³⁶. Еще один мелькитский монастырь свв. Сергия и Вакха возник близ Библа. Однако в XII в. он был разорен сарацинами и возрожден латинскими монахами-цистерцианцами до его окончательного опустошения мамлюками³⁷. Помимо этого, известен и ряд мелькитских церквей, посвященных свв. Сергию и Вакху. По сей день сохранились соименные мелькитские храмы в ливанском Кафтуне и сирийской

³⁵ *Le Strange* G. Op. cit. P. 522.

³⁶ Подробнее об алтарях кафоликона монастыря Свв. Сергия и Вакха в Маалюле см.: *Di Bennardo* A. *Pietre orientate: la luce nelle chiese di Siria e Sicilia (V–XII secolo)*. Roma, 2005. P. 82–102.

³⁷ *Petit* M.E. *Chartes de l'abbaye cistercienne de Saint-Serge de Giblet en Syrie // Mémoires de la Société Nationale des Antiquaires de France*. V.8. Paris, 1887. P. 20–30.

Каре с уникальными для региона фресковыми ансамблями XIII в.³⁸ Уникальным именно для Эмесы/Хомса и территории Антиохийского патриархата оставался культ св. Элиана. Посвященный ему храм поныне сохраняется в черте старого Хомса, где находится саркофаг с мощами этого воина-мученика³⁹.

Особое значение для христиан Ближнего Востока, подпавших под власть арабо-мусульманских правителей, имели не только раннехристианские великомученики, но исповедники и мученики Христовы, пострадавшие от персов-зороастрийцев. Учитывая, что прямая полемика с исламом была строго запрещена в халифате и каралась смертью, почитание тех, кто пострадал от других восточных «неверных», т. е. огнепоклонников-персов, предоставляло клиру и пастве достаточно явный и понятный пример стойкости в вере. В этой связи особо чтимым для православных Антиохийского патриархата стал культ св. Иакова Персиянина или Иакова Рассеченного, сановника персидского шахиншаха Вахрама V, первоначально отрекшегося от Христа, но затем стойко исповедовавшего Спасителя и за это разрубленного заживо на 29 частей⁴⁰. В рассматриваемый нами период возникают, по крайней мере, две обители, посвященные этому святому. Первая из них в селении Кара к северу от Дамаска⁴¹. Вторая к югу от Триполи, в ливанском селении Дидда⁴².

³⁸ О фресках церкви Свв. Сергия и Вакха в Кафтуне см.: Хелу Н. Фрески Кафтун (Ливан). Соединение византийской и восточной традиций // Образ Византии. Сборник статей в честь О.С. Поповой. М.: Северный Паломник, 2008. С. 589–600; Helou N., Immerzeel M. Kaftoun 2004. The Wall Paintings // Polish Archaeology in the Mediterranean. 2004. P. 453–458. О фресках церкви в Каре см.: Immerzeel M. Monasteries and Churches of the Qalamoun (Syria): Art and pilgrimage in the Middle Ages // Journal of the Canadian Society of Syriac Studies. 2007. №7. P. 74–98.

³⁹ Leroy J. Découvertes de peintures chrétiennes en Syrie // Annales archéologiques arabes syriennes. 1975. V. 25 (№1–2). P. 95–113; Candea V. Une oeuvre d'art melkite: l'icône de Saint-Elia de Homs // Syria. 1972. № 49. P. 219–238; Koch G. Sarkophage des 5. und 6. Jahrhunderts im Osten des Römischen Reiches // Studi di antichità cristiana. Mainz, 1998. P. 461.

⁴⁰ Колесников А.И., Зайцев Д.В., Саенкова Е.Н. Э.П.А. Иаков Персиянин // Православная энциклопедия. Т. 20. М.: Издательство «Православная энциклопедия», 2009. С. 548–553.

⁴¹ Подробнее об истории основанного в VI в., разоренного в 1266 г. и возрожденного на исходе XX столетия монастыря см.: интернет-ресурс: <https://www.maryakub.net> См. также: Панченко К.А. Разорение селения Кара султаном Бейбарсом в 1266 г. Исторический контекст // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология. Изд-во ПСТГУ (М.). 2012. № 3 (29). С. 32–45.

⁴² Betts R.B. Op. cit. P. 81, 177.

Аналогичная история, связанная с обращением и последующим мученичеством высокопоставленного христианина со стороны персов-зароастрийцев, связана со св. Елевферием, мучеником IV в., которого часть современных исследователей, следуя П. Петерсу, отождествляет с персидским евнухом Азатом (Гухиштазадом), придворным шахиншаха Шапура II⁴³. Монастырь, хранивший мощи св. Елевферия, располагался в Тарсе, привлекая многочисленных паломников из Малой Азии и Сирии. Неизвестно, пережила ли обитель мамлюкское разорение 1275 г. и просуществовала ли она до окончательного завоевания и разорения Тарса в 1359 г.⁴⁴ К сожалению, мы не можем сказать, насколько почитание св. Иакова Рассеченного или св. Елевферия было распространено на землях православных католиков Иринополья и Ромагиры (охватывавших общины от Тигра до Амударьи) и насколько возникновение посвященных этим мученикам монастырей в Леванте может свидетельствовать о миграции мелькитов на запад, на подконтрольные ромеям и франкам земли сиро-ливанского региона и Киликии. Подобного рода переселение православных и греко-католиков из южной Сирии (Хаурана) в долины Бекаа, Вади аль-Насара и в Ливан четко прослеживается в XVIII столетии. Было бы заманчиво предположить, что аналогичное «движение мелькитов к Средиземному морю», т. е. переселение на подвластные христианам или пограничные христианским владениям земли, имело место и в X—XIII вв. Применительно к данному периоду скудные источники сохранили лишь единичные упоминания о появлении уроженцев берегов Тигра в северо-западной Сирии: это восшествие уроженца Багдада — Христофора — на антиохийский патриарший престол в 960 г. и деятельность ученого монаха Гавриила ибн Муккаифи, перебравшегося из Мартирополя в Антиохийскую патриаршую епархию в XIII в.⁴⁵ Так или иначе, подобная идея миграции придала бы определенный исторический контекст появлению новых церквей и монастырей в честь свв. Сергия и Вакха, а также персидских мучеников — Иакова Рассеченного и Елевферия, первые упоминания о которых появляются как раз в XI столетии, в эпоху ромейской реконкисты. Однако говорить о подоб-

⁴³ Зайцев Д.В. Елевферий // Православная энциклопедия. Т. 18. М.: Издательство «Православная энциклопедия», 2009. С. 278–279.

⁴⁴ Подробнее о тарсийской обители Св. Елевферия как одного из малоазийских центров паломничества см.: Foss C. Pilgrimage in Medieval Asia Minor // *Dumbarton Oaks Papers*. 2002. V. 56. P. 133–144.

⁴⁵ Glynnias J. Op. cit. P. 16–17; Khalife E. *Orthodox Manuscripts Copied in Antioch...* P. 4.

ном «движении мелькитов к морю» в XII–XIII вв. утвердительно и объективно нам не позволяет отсутствие должного количества надежных источников.

Благодаря Аль-Бируни мы знаем о том, что одним из главных церковных праздников для мелькитов, по крайней мере для живших в родном для великого мусульманского ученого регионе православных — католикосата Ромагиры, был день памяти Семи мучеников Нишапура⁴⁶. Не исключено, что этим семи мученикам вполне могли быть посвящены построенные здесь храмы, тем более что сам Нишапур был одним из наиболее вероятных кафедральных городов и резиденций православного католикоса⁴⁷. Однако это остается лишь предположением, так как до нас не дошло ни одного археологического или нарративного упоминания о точном посвящении или местонахождении хоть одного из некогда многочисленных храмов мелькитского католикосата Ромагиры.

Если культы св. Сергия, св. Элиана, а также персидских мучеников Иакова и Елевферия, семи мучеников Нишапура берут свое начало в пределах Антиохийской церкви, то почитание св. Георгия приобретает среди православных антиохийцев не меньшее значение несмотря на то, что исконными центрами почитания этого великомученика были Каппадокия, Никомидия и палестинская Лидда. Наиболее известной на Ближнем Востоке обителью, посвященной великомученику и Победоносцу, был монастырь Св. Георгия аль-Хумайра, возведенный в Вади аль-Насара («Долине христиан»). Этот ныне действующий монастырь был основан уже в ранневизантийский период как монашеская, пещерная обитель, над которой при франках возникли новые кельи и небольшой кафоликон (современный монастырский комплекс и новый храм возведены уже над постройками эпохи крестоносцев)⁴⁸. Монастыри Св. Георгия располагались также в киликийском Тарсе⁴⁹, в долине Дафни близ

⁴⁶ *Al-Biruni. The Chronology of Ancient Nations* // Ed. & trans. C.E. Sachau. London, 1879. P. 298.

⁴⁷ Католикос — титул высшего духовного лица в некоторых восточных христианских церквях, таких как Армянская апостольская церковь и Грузинская православная церковь. (Прим. ред.)

⁴⁸ *Slim S. Ed. Monasteries of Antiochian Orthodox Patriarchate. University of Balamand Publications, 2007.* Цитата приведена по английскому переводу книги, см. интернет-ресурс: The Greek Orthodox Patriarchate of Antioch and all the East [Официальный сайт]. URL: <http://antiochpatriarchate.org/en/page/146/>

⁴⁹ Подробнее о монастыре Св. Георгия в Тарсе см.: *Foss C. Op. cit.* P. 133–144.

Антиохии⁵⁰, на ливанской горе Хаматура⁵¹ и в сирийской Сайднае⁵². Среди множества приходских церквей, посвященных каппадокийскому великомученику, особое значение имеет церковь Св. Георгия в селении Изра (в Хауране), ныне — один из древнейших действующих храмов христианского мира, основанный на заре VI в., согласно преданию — в 515 г.⁵³ Также стоит назвать и возведенный в эпоху франкского правления православный кафедральный собор в ливанском Батруне, посвященный великомученику Георгию⁵⁴. Роскошная базилика Св. Георгия была возведена и в Антиохии в период второго византийского правления близ Персидских врат или «Ворот всадников», благодаря чему они приобрели еще одно название — «врата Св. Георгия»⁵⁵. Следы особого мелькитского почитания великомученика Георгия сохранились и на Кипре, куда волны «сириан» устремлялись со времен франкского завоевания острова (на исходе XII в.) и на протяжении охваченных мамлюкским террором XIII—XIV столетий. Мелькитское бюргерство Фамагусты сыграло значительную роль в строительстве собора Св. Георгия, на который богатые купцы и чиновники «сириане» жертвовали значительные суммы⁵⁶.

⁵⁰ О Святой обители св. Георгия Великомученика, известной как Бет Майя («Обитель Источников») в Дафни, см.: *Khalife E. Orthodox Manuscripts Copied in Antioch...* P. 3.

⁵¹ Текст «Жития Св. Иакова Хаматурского» доступен на официальном сайте монастыря Пресвятой Богородицы Хаматура см. [Интернет-ресурс]: <http://www.hamatoura.com>

⁵² Древнюю обитель Св. Георгия в Сайднае — с одним-единственным пребывавшим там монахом — застал еще малороссийский паломник В.И. Григорович-Барский. Вскоре после его визита монастырь вымер, но был возрожден в конце XX столетия. См.: *Григорович-Барский В.И. Странствование по Святым местам Востока*. М.: ИИПК «ИХТИОС», 2005. Ч. II. С. 92.

⁵³ Подробнее об архитектуре церкви Св. Георгия в Изре см.: *Stewart C. Simpson's History of Architectural Development. V. II. Early Christian, Byzantine, & Romanesque Architecture*. 1954. P. 62—63.

⁵⁴ *Betts R.V. Op. cit.* P. 81.

⁵⁵ Подробнее о базилике Св. Георгия в Антиохии см.: *Meyer G. L'appart des voyageurs occidentaux (1268—1918) // Les sources de l'histoire du paysage urbain d'Antioche sur l'Oronte*. Paris, 2012. P. 245; *Eger A. Mapping Medieval Antioch // Dumbarton Oaks Papers*. 2013. № 67. P. 95—134. В правление князя Танкреда Антиохийского эта базилика и принадлежавшие ей земли были переданы латинскому патриарху Иерусалимскому Даимберту, после чего она перешла к каноникам августинцам. См.: *Caben C. La Syrie du Nord...* P. 324—325.

⁵⁶ Н. Куреас приводит завещание некоего Фета Семитеколо (*Fetus Semitecolo*), подданного республики Св. Марка, мелькита (или, по крайней мере, человека, принадлежавшего к православной церкви и женатого на мелькитке), который завещал весьма внушительные суммы «белых безантов», которые его супруга Мария должна была направлять на поддержание трех православных храмов Фамагусты:

Помимо святого великомученика и Победоносца Георгия (чей культ распространялся среди антиохийцев одновременно с северо-запада и с юга, то есть со стороны Каппадокии и Палестины), на землях рассматриваемой нами поместной церкви естественным образом имело место возведение церквей в честь других воинов-святых, чье почитание приходило с территории Константинопольского патриархата. Прежде всего это касается св. Феодора Стратилата. Известно, что посвященные ему церкви располагались в цитадели Тарса и близ цитадели Эдессы⁵⁷. В последней хранилась часть мощей великомученика; при этом храм носил двойное посвящение — в честь св. Феодора и в честь св. Креста⁵⁸. Кафедральный собор Эрзерума — кафедра православных митрополитов Феодосиополя, просуществовавшая до Первой мировой войны, также была освящена в честь св. Феодора Стратилата⁵⁹. Среди посвященных ему приходских церквей особое место занимает храм в ливанском селении Бахдейдат, известный благодаря своему уникальному фресковому ансамблю, выполненному в XIII столетии принадлежащими к сирийской иконописной традиции мелькитскими художниками⁶⁰.

Благодаря дошедшей до нас сирийской Псалтири 1241 г., составленной неким священником Лазарем, сыном Иова, мы знаем также о существовании церкви Св. Христофора-мученика в ливанском селении Батуратидж⁶¹. С киликийским Аназарвом можно, по крайней мере частично, связать почитание египетского великомученика и чудотворца Мины. Великомученик изображен на сохранившейся печати митро-

собора Св. Георгия, монастыря Св. Герасима и церкви Св. Епифания (в последней он должен был быть погребен). См.: *Coureas N. The Syrian Melkites in the Lusignan Kingdom of Cyprus (1192–1474) // Chronos. 2019. №40. P. 83.*

⁵⁷ *Wilbrandus de Oldenborg. Peregrinatio. Op. cit. P. 176.*

⁵⁸ О храме Св. Феодора в Эдессе см.: *Segal J.B. Edessa: The Blessed City. Piscataway, 2005. P. 250; Moosa M. Crusades: Conflict Between Christendom and Islam. Piscataway, 2008. P. 563–564.* В церкви Св. Феодора во время восстания армян-миафиситов был убит молившийся в храме халкидонитский наместник, поставленный Филаретом Варажнуни в Эдессе. См.: *Арутюнова-Фиданян В.А. Византийские правители Эдессы в XI в. // Византийский временник. 1973. № 35. С. 149.*

⁵⁹ *On the Russian Conquests in Asia // The United Service Journal and Naval and Military Magazine. London, 1830. P. 30.*

⁶⁰ *Hunt L.-A. The Byzantine Emperor Michael VIII (1261–1282) and Greek Orthodox/Melkite-Genoese Cultural Agency in a Globalised World: Art at Sinai, Behdaidat, of the pallio of San Lorenzo in Genoa, and in Mamluk Egypt // Ambassadors, artists, theologians. Mainz, 2019. P. 133–140.*

⁶¹ *Glynias J. Op. cit. P. 19.*

полита Аназарвы Авраамия (XI в.)⁶². Это наводит на мысль о том, что Мина мог быть особо почитаемым святым для Аназарва и что в городе мог находиться храм, посвященный этому воину-мученику (хотя также возможно, что размещение образа этого святого было сопряжено с личным почитанием указанного архиерея). Сохранились свидетельства и о почитании Сорока Севастийских мучеников. Древняя церковь в честь этих святых еще в XVIII в. возвышалась посреди Хомса⁶³.

Любопытно, что в сохранившихся источниках мы не находим ни одного упоминания о монастыре или храме на территории Антиохийского патриархата, посвященного великомученику Димитрию Солунскому, хотя почитание этого балканского подвижника и мироточивого целителя распространилось даже среди коптов Египта⁶⁴. Единственным исключением в этом отношении является госпиталь Св. Димитрия в Латакии, служивший подворьем Синайского архиепископа⁶⁵.

Женская святость в сакральной топографии Антиохийского патриархата

История воинской святости естественным образом поднимает противоположную ей тему святости женской и ее значения в лоне средневековой Антиохийской церкви. Особым почитанием на территории Антиохийского патриархата пользовалась ученица Св. апостола Павла — равноапостольная Фекла, с которой связано возникновение двух древних обителей: в Селевкии Исаврийской и в Маалюле, к северу от Дамаска⁶⁶. С самой Антиохией связано мученичество свв. Варвары и Маргариты. Величественная церковь св. Варвары славилась как один из крупнейших и наиболее

⁶² *Cheynet J.-C.* Sceaux de la collection Khoury // *Revue numismatique*, 6. 2003. Т. 159. № 23. Р. 439; *Laurent V.* Le Corpus des sceaux de l'empire byzantine. Т. V (v. 2). L'église. Paris 1965. № 1556.

⁶³ *Григорович-Барский В.И.* Указ. соч. Т. II. С. 103.

⁶⁴ Описание чудес и чудотворного мира, проистекавшего от мощей великомученика Димитрия Солунского, можно найти в арабоязычном коптском синаксаре XII в. См.: *Tafrafi O.* Thessalonique au quatorzième siècle. Paris, 1913. Р. 138 (№1); *Walter C.* The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition. Ashgate, 2003. Р. 67–93.

⁶⁵ Госпиталь Св. Димитрия в Латакии известен благодаря переписке папы Гонория III и архиепископа Синайского и Фаранского Симеона IV. См.: *Röbriicht R.*, ed. *Regesta Regni Hierosolymitani*. Innsbruck, 1893. № 897. Р. 240–241.

⁶⁶ *Edwards R.W.* Ayatekla // *The Eerdmans Encyclopedia of Early Christian Art and Archaeology*. Grand Rapids, 2016. Р. 151–152; *Betts R.B.* The Southern Portals of Byzantium... Р. 81.

почитаемых храмов Антиохии. О торжественных патриарших службах в дни памяти великомученицы, на которые в посвященный ей храм стекалось множество облаченных в роскошные одежды «всадников на верблюдах и мулах», пишет мелькитский писатель XI в. иеромонах Михаил, инок лавры Св. Симеона Дивногорца и автор «Арабского жития Св. Иоанна Дамаскина»⁶⁷. В Антиохии известна также церковь Св. Маргариты Антиохийской, перешедшая к латинянам после завоевания города крестоносцами⁶⁸. В эпоху франкского владычества православный женский монастырь Св. Маргариты располагался в Акре, второй столице Иерусалимского королевства и юго-западном форпосте Антиохийского патриархата⁶⁹. Почитание Параскевы Пятницы также оставило свой след в истории средневекового ближневосточного православия. Благодаря составленным на сирийском языке мелькитским рукописям XIII в. мы знаем о том, что в Антиохии располагалась церковь, посвященная св. Параскеве⁷⁰.

Антиохийская и «всеуниверсальная» святость: соотношение почитания сирийских и всеуниверсальных (константинопольских, палестинских) святых в сакральной топографии Антиохийского патриархата

Нельзя не задаться вопросом о соотношении почитания святых Антиохийской церкви и почитания тех подвижников, святителей и мучеников, чьи культы приходили из пределов Константинопольской и других поместных церквей. О церкви, возведенной на склонах горы Сильп в честь уроженца Антиохии — евангелиста Луки, мы уже говорили выше. В период второго византийского правления (969–1084) в Антиохии, также на склонах Сильпа, но ближе к цитадели, возникает церковь Св. Иоанна Златоуста⁷¹. Заслуживает внимания тот факт, что за исключением этих

⁶⁷ *Иеромонах Михаил*. Предисловие к Житию Иоанна Дамаскина // Предисл. К.А. Панченко и С.А. Моисеевой, пер. С.А. Моисеевой, коммент. К.А. Панченко // Антология литературы православных арабов / Сост. К.А. Панченко. М.: ПСТГУ, 2020. С. 160.

⁶⁸ *Wilbrandus de Oldenburg*. Op. cit. P. 173; *Caben C.* La Syrie du Nord... P. 131.

⁶⁹ *Hamilton B., Jotischky A.* Latin and Greek Monasticism in the Crusader States. P. 323.

⁷⁰ О церкви Св. Параскевы в Антиохии см.: *Rey E.G.* Les Colonies franques de Syrie aux XII^{me} et XIII^{me} siècles. Paris, 1883. P. 328; *Caben C.* La Syrie du Nord... P. 334; *Khalife E.* Op. cit. P. 3, 6.

⁷¹ О локализации церкви Св. Иоанна Златоуста см.: *Wilbrandus de Oldenburg*. Op. cit. P. 173; *Eger A.* Op. cit. P. 105.

двух антиохийских храмов у нас нет каких-либо свидетельств о возведении на территории Антиохийского патриархата церквей и тем более монастырей в честь этих двух великих антиохийцев. Тем более парадоксально, что ни в Антиохии, ни на территории ее патриархата мы не находим ни одной обители или церкви, посвященной святителю Игнатию Антиохийскому. Неизвестно, существовал ли храм, посвященный Св. Роману Сладкопевцу в родном ему Бейруте, однако память этого великого гимнографа была увековечена грузинскими иноками на территории Антиохийской патриаршей епархии: обитель Св. Романа была обустроена грузинскими монахами на Черной горе в период второго византийского правления и сохранилась в эпоху господства франков⁷².

Между тем широкое почитание обретают два сирийских столпника: Св. Симеон Старший (или Алеппский) и уроженец Антиохии Св. Симеон Дивногорец. На месте подвигов первого в V в. возникает великая обитель Св. Симеона — Калаат Самаан, в 30 километрах к северо-западу от Алеппо⁷³. Место подвигов Св. Симеона Младшего — Дивная гора или гора Аль-Дуккам была уже при жизни подвижника увенчана не только его столпом, но обителью его учеников. Этот монастырь — лавра Св. Симеона Дивногорца — в период второго византийского и франкского правления славился как богатейшая обитель православного Антиохийского патриархата, владения которой, по словам багдадского врача Ибн Бутлана, «были сравнимы с половиной Багдада»⁷⁴. Однако помимо этих двух прославленных обителей мы находим еще по крайней мере три монастыря, посвященных одному из соименных друг другу столпников (к сожалению, по дошедшим свидетельствам и упоминаниям, не всегда понятно, идет ли речь о Симеоне Старшем или Симеоне Дивногорце). На восточных рубежах Антиохийской патриаршей епархии, на горе Тур Элайя, к востоку от самой Антиохии мы находим третий монастырь Св. Симеона⁷⁵. На юге, в пригороде Дамаска, по крайней мере до XIV сто-

⁷² *Djobadze W.* Archeological investigations in the region West of Antioch-on-the-Orontes... P. 126, 144–146; *Vorderstrasse T.* Archaeology of the Antiochene Region in the Crusader Period // *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean. Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality.* Leuven, 2006. P. 329–330.

⁷³ Подробнее об обители см.: *Nasrallah J.* Le couvent de Saint-Siméon l'Alépin // *Parole de l'Orient.* 1970. V. I. №2. P. 327–356.

⁷⁴ *Le Strange G.* Op. cit. P. 434. Подробнее о Лавре Св. Симеона Дивногорца см.: *Брюн С.П.* Ромеи и франки в Антиохии... Т. II. С. 122–131; *Nasrallah J.* Couvents de la Syrie du Nord portant le nom de Siméon // *Syria.* 1972. T. 49 (1–2). P. 127–159.

⁷⁵ *Glynias J.* Op. cit. P. 18.

летия, также располагался монастырь Св. Симеона, в котором в 720 г. был погребен халиф Умар II⁷⁶. Наконец, обитель в честь Св. Симеона мы находим на землях Киликии — на территории Аназарвской митрополии, близ самого города, в укрепленном поселении Симанакала⁷⁷.

В рассматриваемый период встречаются и обители, посвященные менее известным антиохийским подвижникам благочестия. Монастырь в честь св. Варлаама Антиохийского, мученика эпохи Диоклетианова гонения, располагался к югу от Дивной горы, на горе Кассий⁷⁸. На упоминавшейся выше горе Тур Элайя, помимо обители Св. Симеона, мы находим два монастыря, посвященных другим антиохийским аскетам: обители Св. Палладия и Св. Фалалея⁷⁹.

Среди восточных антиохийских святых, пользовавшихся вселенским почитанием, нельзя не вспомнить и о святых бессребрениках Косме и Дамиане. Большая церковь в их честь была возведена Юстинианом I Великим, а затем восстановлена и заново освящена в период второго византийского правления в Антиохии⁸⁰. Православные митрополиты Амиды и их паства продолжали молиться и совершать литургию в соборе Свв. Космы и Дамиана (хранившем мощи или кенотаф святых бессребреников), вплоть до Первой мировой войны, когда православная община в городе была уничтожена османскими властями⁸¹. Приходские церкви Свв. Космы и Дамиана встречаются

⁷⁶ Медников Н.А. Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам // Православный палестинский сборник. Т. 17. Вып. 2. СПб., 1897. Т. 2. С. 375–376.

⁷⁷ Эта обитель известна благодаря армянскому архиепископу Тарса — св. Нерсесу Лампронскому, который работал в библиотеке этого монастыря, изобиловавшего редкими греческими книгами. См.: Weitenberg J.J.S. The Armenian Monasteries in the Black Mountain // East and West in the Medieval Eastern Mediterranean. Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality. V. I. Leuven: Peeters, 2006. P. 90.

⁷⁸ О святом Варлааме см.: Бугаевский А.В. Варлаам // Православная энциклопедия. Т. 6. М.: Издательство «Православная энциклопедия», 2009. С. 581–582. О монастыре Св. Варлаама на горе Кассий, близ Дивной горы см.: Djobadze W. Archeological investigations in the region West of Antioch on-the-Orontes... P. 5–6, 25–26, 50, 52–53; Vorderstrasse T. Archaeology of the Antiochene Region in the Crusader Period... P. 326–328.

⁷⁹ Glynias J. Op. cit. P. 17–18.

⁸⁰ Downey G. Op. cit. P. 525, 624. О восстановлении храма в эпоху второго византийского правления см.: Eger A. Op. cit. P. 105.

⁸¹ Подробнее о соборе Свв. Космы и Дамиана (Мар Косма) в Амиде см.: Berchem M., Bell G., Strzygowski J. Amida: materiaux pour l'épigraphie et l'histoire Musulmanes du Diyar-Bekr. Heidelberg, 1910. P. 162–171.

и в сельских мелькитских поселениях, таких как ливанское селение Бтуррам⁸².

В ранневизантийский период (точнее — во второй четверти V в.) в Мопсуестии была возведена роскошная трехнефная базилика, напольные мозаики которой сохранились и поныне. Обнесенная стеной, предположительно она посвящена была местным мученикам Тараху, Прову и Андронику⁸³. В XII в. в городе был возведен еще один крупный храм, фундамент которого был раскрыт археологами во второй половине XX столетия; однако неизвестно, принадлежал ли этот храм православной митрополии или Армянской церкви и имел ли он какие-либо связи с почитанием аназарвских мучеников⁸⁴.

Вполне естественно, что помимо святых, проповедовавших или стяжавших венец мученичества на землях Антиохийского патриархата, мы встречаем и ряд соборов, приходских храмов, монастырей и обителей в честь «имперских», константинопольских святых, чье почитание либо было унаследовано в ранневизантийский период, либо укреплялось на территории Антиохийской церкви после ромейской реконкисты. Среди «имперских», византийских святых особое место занимают равноапостольные Константин и Елена. Величественный, увенчанный куполом собор Св. Елены был главным православным храмом Алеппо, однако в 1124 г., после рейда графа Жослена I Эдесского по предместьям города, мусульмане забрали этот собор у мелькитов и обратили его в медресе Аль-Халавия. Под этим именем перестроенный храм дошел до наших дней⁸⁵. Церковь Свв. Константина и Елены, основанная в IV в., сохранилась в сирийском городе Ябруд, одном из крупнейших мелькитских анклавов на территории Дамасской митрополии. Эта церковь претендует на звание древнейшего действующего храма в Сирии и одного из древнейших в мире⁸⁶. Еще одна церковь, освященная в честь св. Константина, располагалась в предместьях Хомса. Вместе с укрывшимися в ее стенах мусульманскими беженцами из окрестных селений она была сожжена варягами императора Василия II Болгаробойцы во время его первого сирий-

⁸² Подробнее см. интернет-ресурс: <http://home.balamand.edu.lb/english/ARPOA.asp?id=10118&fid=270>

⁸³ Понов И.Н. Мопсуестия // Православная энциклопедия. Т. 46. М., 2017. С. 749–750.

⁸⁴ Там же. С. 750.

⁸⁵ Ecohard M. Note sur un édifice chrétien d'Alep // Syria. 1950. Т. 27 (3-4). P. 270–283.

⁸⁶ Betts R.B. Op. cit. P. 84–85.

ского похода, что описано мелькитским хронистом Яхьей Антиохийским⁸⁷. При этом почитание великих каппадокийцев, безусловно распространенное среди православных антиохийцев, не привело к созданию сколь-либо значимого числа храмов и монастырей, посвященных этим Отцам Церкви. Единственным исключением стал монастырь Св. Григория Богослова, основанный на Черной горе. Учитывая, что в XII в. этот монастырь славился своими редкими греческими книгами (поступавшими туда в том числе и от присланного из Константинополя антиохийского патриарха Афанасия VII Манасси), вероятнее всего, он был пристанищем не сиро- или арабоязычных, но ромейских монахов⁸⁸.

В то же время в рассматриваемый период мы находим ряд храмов, посвященных другому византийскому святителю, в отличие от великих каппадокийцев не оставившему ни строчки писаний. Конечно, речь идет о Святителе Николае Чудотворце. Вполне естественно, что церкви в честь Мирликийского Чудотворца, покровителя моряков, появляются в приморских городах. К VI в. относится церковь Св. Николая в Латакии, где он пользовался особым почитанием. По крайней мере один из митрополитов Лаодикеи Сирийской XI в. — митрополит Феодор — разместил образ Святителя Николая на своей печати⁸⁹. В эпоху франкского правления мелькитская церковь Св. Николая появляется близ городской цитадели в ливанской Сайде (Сидоне)⁹⁰. Однако почитание Святителя Николая распространяется не только среди приморских мелькитских общин, но и в глубине континента. Благодаря одной из дошедших до нас сирийских мелькитских рукописей, составленной в 955 г., мы знаем о приходской церкви Св. Николая в Дамаске⁹¹. Мирликийскому Чудотворцу также был посвящен монастырь близ Кары, обращенный в мечеть султаном Бейбарсом во время его карательной экспедиции против местных мелькитов в 1266 г.⁹² В честь Святителя Николая был освящен один из пяти престолов кафоликона богородичного монастыря Сайднай⁹³.

⁸⁷ *Яхья Антиохийский. Хроника (фрагмент) / Пер. Т.К. Кораева // Антология литературы православных арабов / Сост. К.А. Панченко. М.: ПСТГУ, 2020. С. 109.*

⁸⁸ *Weitenberg J.J.S. The Armenian Monasteries in the Black Mountain... P. 91.*

⁸⁹ *Laurent V. Le Corpus des sceaux de l'empire byzantin. T. V (v.2). № 1550–1551.*

⁹⁰ *Betts R.B. Op. cit. P. 80–81.*

⁹¹ *Glynias J. Op. cit. P. 20.*

⁹² *Панченко К.А. Разорение селения Кара султаном Бейбарсом в 1266 г. ... С. 42.*

⁹³ *Григорович-Барский В.И. Указ. соч. Т. II. С. 89–90.*

Среди святых Константинопольской церкви особое значение для христиан Антиохийского патриархата имел также св. Дометиан, архиепископ Мелитены — константинопольского «форпоста», вклинившегося между антиохийскими епархиями северной Сирии и Анатолии. Св. Дометиан был известен благодаря своей миссионерской деятельности среди персов, а также благодаря своим «турне» по землям Антиохийского патриархата, в ходе которых он стремился обратить в православие сирийских еретиков⁹⁴. В период второго византийского и франкского правлений мы встречаем по меньшей мере два храма, посвященных этому константинопольскому проповеднику, прославленному на землях Персии и Сирии. Первым является «башня Св. Дометиана» в Антиохии, небольшой мелькитский монастырь, известный своим скрипторием и рукописями XII—XIII вв.⁹⁵ Вторым стал грот Св. Дометиана, место паломничества для православных в ливанском селении Дума.

Отдельно следует сказать о почитании палестинского подвижника — св. Саввы Освященного, обитель которого в Иудейской пустыне по праву считается колыбелью арабо-христианской литературы. Хорошо известно, что особо почитаемая церковь Св. Саввы располагалась в египетской Александрии. Дважды в истории этот храм оказывался единственным православным храмом города, а с османского времени стал патриаршей резиденцией и кафедральным собором⁹⁶. При этом на александрийский патриарший престол неоднократно восходили именно выходцы из Антиохийской церкви, сирийские мелькиты, от первого православного папы Александрийского, поставленного в Дар аль-Исламе — Космы I (737—767) до Григория V († 1503 г.), последнего православного араба, занимавшего на тот момент кафедру Св. Марка. На землях Антиохийского патриархата мы встречаем несколько приходских церквей в честь св. Саввы. Одна из них располагалась в Дамаске, однако храм этот известен лишь по имени и до нашего времени не дошел⁹⁷. Сохранилась украшенная

⁹⁴ *Грацианский М.В.* Дометиан // Православная энциклопедия. Т. 15. М.: Издательство «Православная энциклопедия», 2009. С. 602—603.

⁹⁵ *Rey E.G.* Op. cit. P. 328; *Caben C.* La Syrie du Nord... P. 334; *Khalife E.* Op. cit. P. 3,6; *Glynias J.* Op. cit. P. 20.

⁹⁶ Подробнее об александрийском патриаршем монастыре Св. Саввы см. интернет-ресурс: <https://www.patriarchateofalexandria.com/the-patriarchate/patriarchikimoni-osioy-savva/?lang=en>

⁹⁷ Известие о разрушении церкви Март-Марьям / Пер. с араб, предисл. и коммент. К.А. Панченко // Антология литературы православных арабов. Т. I. История. М.: Издательство ПСТГУ, 2020. С. 354.

великолепными фресками XIII столетия церковь Св. Саввы в селении Эдда в северном Ливане. Это один из нескольких храмов региона, который в эпоху франкского правления находился в общем пользовании мелькитской и маронитской общин⁹⁸. Также в эпоху франкского правления в 1230-х гг. монастырь и странноприимный дом (госпиталь) в честь св. Саввы Освященного возникает в Акре, столице второго Иерусалимского королевства и самой южной из приморских епархий православного Антиохийского патриархата. Эта обитель была основана соименным палестинскому подвижнику святым — Савой Неманичем, первым архиепископом Сербским — во время его ближневосточного паломничества⁹⁹.

Таким образом, среди известных нам храмов и монастырей Антиохийской церкви X–XIV вв. мы встречаем больше городских соборов и приходских храмов, посвященных «вселенским» святым. При этом среди монашеских обителей явное преобладание остается за местными, сирийскими подвижниками. Если не брать посвящение ветхозаветным пророкам, апостолам, Христу и Богородице и сосредоточиться исключительно на посвящении монастырей Антиохийского патриархата памяти святых мучеников, святителей и преподобных, то налицо следующее соотношение: на территории средневековой Антиохийской церкви мы видим более 17 обителей, посвященных сирийским святым, и менее десяти монастырей, посвященных святым «вселенским». При этом среди девяти последних пять посвящены великомученику Георгию, по одному — святителям Григорию Богослову и Николаю Чудотворцу и два монастыря-госпиталя (один из которых был основан архиепископом Сербским, а другой — Синайским) — свв. Савве Освященному и Димитрию Солунскому соответственно. Налицо преобладание «вселенского» тяготения среди городских/приходских посвящений и антиохийского/сирийского господства среди посвящений монастырских, даже несмотря на возраставшее с ромейской реконкистой давление и вложение империи в духовную жизнь Антиохийского патриархата.

⁹⁸ Helou N. L'église de Saint Saba à Eddé Batroun // Parole de l'Orient. 2003. №28. P. 397–434.

⁹⁹ Hamilton B., Jotischky A. Latin and Greek Monasticism in the Crusader States... P. 322–323.

Почитание бесплотных сил небесных и посвящение храмов Антиохийской церкви ангелам

Примечательно, что на территории Антиохийского патриархата (в отличие от патриархата Александрии) мы встречаем лишь несколько известных храмов или монастырей, посвященных бесплотным силам небесным, ангелам Господним. Большой храм, освященный в честь архангела Михаила, был возведен в Антиохии как особый дар императрицы Феодоры, при Юстиниановой перестройке города после двух землетрясений и персидского разорения VI в. Этот дар восстанавливаемому «Теополю» и выбор архангела Михаила в качестве патронального святого церкви может во многом быть объяснен александрийским прошлым императрицы, поскольку в ранневизантийский период именно Александрийская церковь была центром почитания небесных сил в христианском мире. Однако в годы арабского правления эта церковь исчезает и в отличие от церквей Св. Луки или Свв. Космы и Дамиана она так и не была восстановлена после ромейской реконкисты¹⁰⁰. Один из приделов собора Рождества Пресвятой Богородицы, кафоликона главной обители в Сайднае, был освящен в честь архангела Михаила. Между тем древнейшим монастырем Сайднаи был и остается монастырь Херувимов (посвящение редкое для христианского мира) — обитель, возведенная на вершине горы, на высоте 2100 м над уровнем моря, пришедшая в упадок при османах и возрожденная на исходе XX в.¹⁰¹

Богородичные обители и соборы Антиохийского патриархата

При относительно слабом почитании Архистратига Михаила и других бесплотных сил небесных паства Антиохийского патриархата выделяется — даже на фоне других Церквей христианского мира — своим рьяным почитанием Пресвятой Богородицы, которой была посвящена плеяда обителей Антиохийской патриаршей епархии и сиро-ливанского региона. Справедливо было бы сказать, что добрая половина

¹⁰⁰ Downey G. Op. cit. P. 525—526.

¹⁰¹ Betts R.V. Op. cit. P. 85, 177. Первое нарративное упоминание об обители Херувимов (постройки которой восходят к ранневизантийскому периоду) в Сайднае приводит арабский путешественник XIV в. Шихабуддин аль-Умари (1301—1349). См. официальный сайт Антиохийской патриархии, интернет-ресурс: <https://www.antiochpatriarchate.org/en/page/cherubim-saydnaya-patriarchal-monastery/143/>



Богоматерь Оранта. Фоллисы княжества Антиохийского.
 Правление князя Рожера (1112–1119).
Собрание автора

известных средневековых обителей православного Антиохийского патриархата была посвящена именно Пречистой Деве. Среди этих богородичных обителей можно назвать монастырь Пресвятой Богородицы Аршайя в Антиохии¹⁰², монастырь Пресвятой Богородицы Дафнуна¹⁰³ и обитель Пресвятой Богородицы Касталия (обе обители — и мелькитская Дафнуна и грузинская Касталия располагались в долине Дафни)¹⁰⁴, монастыри Пресвятой Богородицы Калипос¹⁰⁵ и Пресвятой Богородицы Джараджима на горе Аль-Луккам (т. е. на «Дивной горе», где стояла и лавра Св. Симеона Дивногорца)¹⁰⁶, монастыри Пресвятой Богородицы над гаванью Россы («Епископия»)¹⁰⁷, армяно-халкидонитский

¹⁰² Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle. V. 3. T. 1. (969–1250). P. 308–309; Treiger A. The Beginnings of the Graeco-Syro-Arabic Melkite Translation Movement in Antioch // Scrinium. №16. 2020. P. 18, 23.

¹⁰³ Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle. V.3. T. 1. (969–1250) ... P. 304–308; Treiger A. Op. cit. P. 15.

¹⁰⁴ Об обители Касталия или Кастана см.: *Безарашвили К. Ефрем Мцире* // Православная энциклопедия. Т. 19. М.: Издательство «Православная энциклопедия», 2009. С. 76–77.

¹⁰⁵ Saminsky A. Georgian and Greek Illuminated Manuscripts from Antioch // East and West in the Medieval Eastern Mediterranean. Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality. V. I. Leuven, 2006. P. 19–21, 26, 36–47, 55–56, 64–65.

¹⁰⁶ Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle. V. 3. T. 1. (969–1250)... P. 304–305.

¹⁰⁷ Khalife E. Op. cit. P. 4; Glyniats J. Op. cit. P. 17.

монастырь Пресвятой Богородицы Гранатового Плода на Черной горе (последний стал убежищем для Никона Черногорца после разорения тюрками лавры Св. Симеона)¹⁰⁸, монастырь Пресвятой Богородицы в Селевкии Исаврийской (так называемое «место Марии», на руинах которого местные греки собирались и служили еще на рубеже XIX—XX вв. до Первой мировой войны)¹⁰⁹, ливанские монастыри Пресвятой Богородицы на горе Хаматура¹¹⁰, в селениях — Бкефтин, Бтуррам, и Бенехран, а также монастырь Успения Пресвятой Богородицы в Кафтуне; прославленный монастырь Пресвятой Богородицы в Сайднае.

Роскошные соборы и приходские церкви, посвященные Пречистой Деве, располагались и в городах. Кафедральные соборы Тирской и Дамасской митрополий были посвящены Пресвятой Богородице¹¹¹. Исконный, восходящий к ранневизантийскому периоду собор Пресвятой Богородицы в г. Тире, где находилась важнейшая митрополия Антиохийского патриаршего престола, был в 1124 г. занят франками и перестроен в крупнейший готический собор в континентальном Леванте, став в XIII столетии местом коронации иерусалимских королей. Между тем уже в XII в. православные Тира возвели новый богородичный храм — «греческую церковь Марии», которая и служила кафедральным собором для их митрополитов¹¹². Две мелькитские богородичные церкви находились недалеко друг от друга в Эдессе¹¹³. Величественные церкви Пресвятой Богородицы известны в Иераполе (Манбидже)¹¹⁴, а также в Алеппо¹¹⁵. Одной из красивейших церквей Юстинианова

¹⁰⁸ *Nasrallah J.* Un auteur antiochien du XIe siècle: Nicon de la Montagne Noire (vers 1025 — début du XIIIe siècle) // *Proche-Orient Chrétien*. 1969. №19. P. 150–162; *Aerts W.J.* Nikon of the Black Mountain. *Logos* 31 (Translation) // *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean. Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality*. Leuven, 2006. P. 126, 136.

¹⁰⁹ *Langlois V.* *Op. cit.* P. 184–185.

¹¹⁰ *Григорович-Барский В.И.* Указ. соч. Часть II. С. 62; *Betts R.B.* *Op. cit.* P. 177.

¹¹¹ О дамасском богородичном соборе см.: Известие о разрушении церкви Март-Марьям / Пер. с араб., предисл. и коммент. К.А. Панченко. С. 45–54.

¹¹² Тирская «греческая церковь Пресвятой Девы Марии» периодически упоминается в латинских источниках, к примеру — в хартии Марсилия Георгия, венецианского бальи в Леванте (1243 г.). См.: *Röbriicht R., ed.* *Regesta Regni Hierosolymitani...* № 1114. P. 295–296.

¹¹³ *Segal J.B.* *Op. cit.* P. 189–190.

¹¹⁴ *Панченко К.А., Попов И.Н.* Манбидж // *Православная энциклопедия*. Т. 18. М.: Издательство «Православная энциклопедия», 2021. С. 302–304.

¹¹⁵ *Tritton A.S., Gibb. H.* The First and Second Crusades from an Anonymous Syriac Chronicle // *Journal of the Royal Asiatic Society*. Cambridge, 1933. P. 94.

правления была Круглая церковь Пресвятой Богородицы, воздвигнутая императором в Антиохии при восстановлении города и наречении его «градом Божиим», т.е. Теополем. В этой церкви — вплоть до уничтожения и храма, и города мамлюками — хранилась чудотворная икона Богородицы, по преданию, написанная евангелистом Лукой. О шествиях с этой иконой вокруг Антиохии в преддверии урожая пишет Вильбранд Ольденбургский¹¹⁶. Эта церковь была единственной не тронутой тюрками-сельджуками при разорении 1084 г. После захвата города крестоносцами (1098 г.) и создания латинского Антиохийского патриархата (1100 г.) она осталась за ромейским и мелькитским клиром (подчиненным латинской иерархии), а в XIII столетии стала местом пребывания православных патриархов и «греческих» судей Антиохийской коммуны¹¹⁷. В Латакии в IX в. ромейскими купцами и местным мелькитским населением — на руинах ранневизантийского храма V столетия — была восстановлена церковь Успения Пресвятой Богородицы. Этот храм поныне остается действующим приходом православного Антиохийского патриархата¹¹⁸.

Христоцентричные посвящения в сакральной топографии средневековой Антиохийской церкви

Тема богородичного почитания естественным образом переводит к теме «христоцентричного» посвящения храмов и монастырей в средневековой Антиохийской церкви. Среди известных антиохийских монастырей и храмов, посвященных непосредственно Господу, стоит назвать церкви Спасителя в Эдессе¹¹⁹ и Дамаске¹²⁰, почитаемый монастырь Христа Спасителя (Дейр ар-Фарус) в Латакии¹²¹, посвященные Святой Троице

¹¹⁶ *Wilbrandus de Oldenburg*. Op. cit. P. 172.

¹¹⁷ Подробнее о Юстиниановой круглой церкви Пресвятой Богородицы см.: *Брюн С.П.* Ромеи и франки в Антиохии... Т. II. С. 105–109.

¹¹⁸ Там же. С. 113.

¹¹⁹ Эдесская соборная церковь Спасителя известна в годы арабского правления благодаря «Житию св. Феодора Эдесского», однако при франках она уже не упоминается. См.: *Segal J.B.* Op. cit. P. 208.

¹²⁰ О дамасской церкви Спасителя см.: Известие о разрушении церкви Март-Марйам / Пер. с араб., предисл. и коммент. К.А. Панченко. С. 53.

¹²¹ О монастыре Дейр ар-Фарус см.: *Le Strange G.* Op. cit. P. 491; *Nasrallah J.* Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite... P. 207; *Hamilton B., Jotischky A.* Latin and Greek Monasticism in the Crusader States. P. 335.

соборную церковь в Корикие¹²² и кафоликон лавры Св. Симеона Дивногорца¹²³, а также грузинский монастырь Животворящего Древа Креста на Черной горе¹²⁴ и мелькитскую церковь Святого Света (Мар Нухра) в ливанской Думе¹²⁵. Отдельно в этом ряду следует назвать возведенную в VI в. базилику Святой Софии — Премудрости Божией — в Эдессе, которую арабский географ Аль-Мукаддаси называет одной из четырех красивейших церквей Дар аль-Ислама¹²⁶. Напомним, что именно эта базилика до 944 г. хранила одну из величайших святынь христианского мира — Спас на Убрусе, т.е. образ «Спаса Нерукотворного»¹²⁷.

Факторы угасания православного Антиохийского патриархата. Краткий очерк утраты основных святынь

Факторы, которые привели к стремительному угасанию Антиохийской церкви, радикальному сокращению ее паствы, потере святынь и трансформации ее сакрального пространства, достаточно хорошо известны и могут быть разделены на четыре этапа.

Первым этапом являются кампании ромейской реконкисты (944—1032), парадоксальным образом ставшие одновременно и той силой, которая обеспечила расцвет Антиохийской церкви, массовый переход в ее лоно обращенных миафиситов и крещеных мусульман, возрождение иерархии и монашеской жизни, строительство новых церквей и монастырей. Однако при всех указанных позитивных факторах ромейская реконкиста была сопряжена с инициированным императором Василием II Болгаробойцей фактическим (во всем, кроме титула и номи-

¹²² *Близнюк С.В.* Леонтий Махера и его хроника «Повесть о сладкой земле Кипр». М.: Academia, 2018. С. 114—117.

¹²³ *Mécérian J.* Monastère de Saint-Siméon-Stylite-le-Jeune, exposé des fouilles // Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. 1948. V.92 (№3). P. 323—328.

¹²⁴ *Djobadze W.* Op. cit. P. 126, 144—146.

¹²⁵ См. интернет-ресурс АПРОА: <http://home.balamand.edu.lb/english/ARPOA.asp?id=13541&fid=270>

¹²⁶ *Le Strange G.* Op. cit. P. 117.

¹²⁷ Подробнее об истории и архитектуре базилики Св. Софии в Эдессе см.: *Guidetti M.* The Byzantine Heritage in Dar al-Islam: Churches and Mosques in al-Ruha between the sixth and the twelfth century // Muqarnas. 2009. № 26. P. 1—36. Перевод и комментарий к сирийской согите на освящение эдесской Софии см.: *Palmer A., Rodley L., Trone R.H.* The inauguration anthem of Hagia Sophia in Edessa // Byzantine and Modern Greek Studies. 1988. №12. P. 117—167.

нального статуса автокефальной Церкви) подчинением Антиохийского патриаршего престола светской и церковной власти Константинополя (продолжавшейся до разорения византийской столицы крестоносцами в 1204 г.), а также с конфискацией василевсами ряда важнейших святынь Антиохийской церкви. В рамках данной статьи приведем лишь краткий перечень тех святынь, которые были перенесены в Константинополь после череды договоров ромейских василевсов с арабскими и тюркскими правителями Востока. Считаю необходимым подчеркнуть: эти святыни, клир и паства Антиохийской церкви вынуждены были отдавать не по собственной инициативе, а в силу договоров своих более могущественных ромейских единоверцев с мусульманами. Итак, начиная с 944 г. и вплоть до конца X в. из Сирии в Константинополь были перенесены:

Спас на Убресе («Святой Мандилион»), перенесенный из базилики Св. Софии в Эдессе в императорскую Фаросскую церковь Константинополя после договора императора Романа I Лакапина с эдесскими мусульманами в 944 г.¹²⁸

Спас на Чрепии («Святой Керамион»), перенесенный из кафедрального собора Иераполя (Манбиджа) также в Фаросскую церковь после договора императора Никифора II Фоки с мусульманами в 966 г.¹²⁹

Сандалии Спасителя вывезены императором Иоанном I Цимисхием после завоевания Иераполя (Манбиджа) в 972 г.¹³⁰

Волосы Иоанна Предтечи — также вывезены Иоанном I Цимисхием из Манбиджа в 972 г.

Источавшая кровь и миро икона Спасителя — вывезена Иоанном I Цимисхием из православного кафедрального собора в Бейруте в 975 г.¹³¹

¹²⁸ Известно, что святыню сопровождал митрополит Самосаты Авраам II (чей город уже был подвластен ромеям). Ни слова о позиции православного митрополита Эдессы и эдесских мелькитов на потерю главной городской святыни в дошедших до нас источниках не сказано. См.: *John Skylitzes. A Synopsis of Byzantine History.* С. 811–1057. Cambridge University Press, 2010. P. 223–224. Подробнее о митрополите Аврааме II см.: *Le Quien M. Oriens Christianus in Quatuor Patriarchatus Digestus.* Т. II. Paris, 1740. С. 936.

¹²⁹ *Лев Диакон.* История. М.: Наука, 1988. С. 40.

¹³⁰ Там же. С. 86.

¹³¹ Святыня, почитаемая как часть крови из бейрутской иконы Спасителя, дошла до наших дней в составе реликвария архиепископа Дионисия Суздальского (XIV в.) Ныне являясь частью коллекции регалий Оружейной палаты Московского Кремля. Подробнее см.: *Стерлигова И.А. Ковчег Дионисия Суздальского // Ред. А.М. Лидов. Христианские реликвии в Московском Кремле: Каталог. М.: Музеи Московского Кремля, 2000. №5. С. 50.*

Мощи евангелиста Луки — вывезены ромеями из Антиохии в Константинополь в невыясненный период после завоевания города в 969 г.

Император Иоанн I Цимисхий, очевидно, осознавал ропот, который у православных Ближнего Востока могла вызвать подобная конфискация святынь. Не случайно, на наш взгляд, именно при нем и по его приказу антиохийским патриархам был отдан один из главных константинопольских монастырей: Одигон, хранивший чудотворную икону Богоматери Одигитрии. Этот монастырь в 970—1204 гг. и снова с 1290-х до 1360-х гг. служил подворьем патриарха Антиохийского и всего Востока, пристанищем сирийских монахов в византийской столице. Благодаря этому дару императора Иоанна I Антиохийский патриарх принимал одну из великих святынь православного мира — икону Богоматери Одигитрии, которая при этом не покидала пределов самого Константинополя¹³².

Параллельно с имперской конфискацией святынь ромейская реконкиста была сопряжена с ростом исламской агрессии против христиан, агрессии, принимавшей разные формы — от стихийных восстаний мусульманской толпы до эксцессов военного времени (когда христианские обители становились целью для арабской конницы), продуманных, санкционированных верховной властью антихристианских кампаний халифа Аль-Хакима. За полувековой период (967—1017) список потерь Антиохийской церкви вновь пополняется.

В 967 г., за два года до византийского завоевания Антиохии, местной мусульманской элитой был убит патриарх Христофор I, а натравленной заговорщиками толпой была разграблена «патриаршая келья», т. е. Антиохийская патриархия, хранившая, по свидетельству протоспафария¹³³ Ибрахима ибн Юханны, следующие святыни: копии Господне, мощи Иоанна Крестителя, пастырский жезл святителя Иоанна Златоуста, пояс Св. Симеона Столпника Старшего и ряд других святынь¹³⁴.

В 939, 989 и 1017 гг. конница Алеппского эмирата и Фатимидского халифата совершила три последовательных рейда на монастырь Св. Си-

¹³² Попов И.Н. Одигон // Православная энциклопедия. Т. 20. М.: Издательство «Православная энциклопедия», 2023. С. 430—432.

¹³³ Протоспафарий — одно из высших византийских званий в VIII—XII вв., присваиваемое заслуженным полководцам и губернаторам провинций, а также иностранным принцам. (Прим. ред.)

¹³⁴ Ибрахим ибн Юханны. «Житие Антиохийского патриарха Христофора» / Пер. С.А. Моисеевой // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока. М.: ПСТГУ, 2013. С. 57.

меона Столпника (Калаат Самаан), сопровождавшихся разорением обители и истреблением братии. Эти три рейда, в особенности набег конницы Фатимидского халифата 1017 г., положили конец истории Калаат Самаана не просто как величайшего православного монастыря Сирии, но и как живой обители: какие-либо значимые следы или свидетельства монашеской жизни после 1017 г. не прослеживаются¹³⁵.

В 1009 г. южные рубежи Антиохийского патриархата — митрополии Дамаска и Босры, подвластные Фатимидскому халифату, были затронуты репрессивными, антихристианскими кампаниями халифа Аль-Хакима. Так, в Дамаске была полностью скрыта соборная церковь Пресвятой Богородицы (Март Марьям); впрочем, эта церковь была снова отстроена в XI–XII вв., очевидно при участии константинопольских мастеров¹³⁶.

Второй «этап опустошения» сакрального пространства Антиохийской церкви был сопряжен с приходом тюрок-сельджуков с Востока и франков-крестоносцев — с Запада, и циклом войн, последовавших в XII столетии. Сельджукское завоевание Антиохии и северной Сирии, наступившее в декабре 1084 г., привело к разорению патриаршей церкви Кассиана (собора Св. Апостола Петра), других церквей Антиохии (кроме оставленной тюрками нетронутой почитаемой Юстиниановой церкви Пресвятой Богородицы), лавры Св. Симеона Дивногорца и ряда других обителей Антиохийской патриаршей епархии. Однако все эти опустошения, в отличие от фатимидского разорения Калаат Самаана 1017 г., не могут считаться невосполнимыми потерями для Антиохийского патриархата. При франках жизнь в православных монастырях Антиохии и Черной горы возродилась, и, невзирая на переход части храмов к латинянам (таких как антиохийские собор Св. Петра, базилика Св. Георгия, монастырь Св. Павла), городские храмы и сельские обители «греков», «сириан», грузин вошли в новую и последнюю эпоху своего процветания. Показательно, что в эпоху франкского правления лавра Св. Симеона Дивногорца, находившаяся на землях домена князя Антиохийского, четырежды (!) отстраивалась при участии франкских

¹³⁵ Подробнее см.: *Nasrallah J.* Le couvent de Saint-Siméon l'Alépin. P. 341–342; *Buchet L., Sodini J.-P., Pieri D., etc.* Massacre dans le monastère de Qalat'at Sem'an, Syrie // Vers une anthropologie des catastrophes. Actes des 9e Journées Anthropologiques de Valbonne. Valbonne, 2007. P. 317–332.

¹³⁶ Этот второй храм Март Марьям описывает в XII в. Ибн Джубайр, отмечавший, что она «красиво сооружена» и что «ее росписи удивительной работы ошеломляют ум и приковывают взоры». См.: *Ибн Джубайр.* Указ. соч. С. 284.

зодчих и полностью восстанавливала свой достаток после мусульманских разорений 1084, 1149, 1164 и 1188 гг. Тем не менее войны крестоносцев против сарацин XII в. были сопряжены с двумя новыми волнами насилия, которые привели к дальнейшему сокращению общин и святынь Антиохийской церкви.

Первая подобная «вспышка» приходится на 1124 г., когда, после рейда крестоносцев графа Жослена I Эдесского по предместьям Алеппо (в ходе которого франки разорили две мечети), мусульмане города обратились против местных христиан. Поднятые кади Абу-ль-Хасаном мусульмане конфисковали у православных кафедральный собор Св. Елены, обратив его в медресе Аль-Халавия, также превратив в мечеть православную церковь Пресвятой Богородицы. Интересно, что к XIII в. православные Алеппо смогли возвести новый кафедральный собор, причем весьма внушительных размеров (так как именно в нем мусульмане и христиане города искали спасения от монголов в 1260 г.); однако и этот собор, посвящение которого неизвестно, исчезает в годы мамлюкского правления¹³⁷. Второй прецедент сопряжен с более масштабными потерями для Антиохийского патриархата и приходится на 1144–1151 гг. Речь идет о разорении Эдессы войсками Имад ад-Дина Зенги в 1144 г., о карательной кампании против христиан города со стороны его сына и наследника — Нур ад-Дина (1147) и последующем завоевании Самосаты и окрестных христианских поселений на Евфрате войсками Нур ад-Дина и союзного ему румского султана Масуда I в 1151 г. Эти кампании привели к полному уничтожению двух исторических мелькитских анклавов — митрополий Эдессы и Самосаты, фактически со всеми церквями и общинами (включая прославленную эдесскую Софию)¹³⁸. Два митрополита Эдесских упоминаются и после указанных событий (ок. 1150 и 1365 гг. соответственно), однако из контекста упоминаний этих архиереев становится ясным, что к этому времени это была исключительно титулярная кафедра¹³⁹.

¹³⁷ Tritton A.S., Gibb H.A.R. Op. cit. P. 94.

¹³⁸ О первом разорении Эдессы и разрушении православных храмов Св. Феодора и Св. Архангела Михаила см.: Tritton A.S., Gibb H.A.R. Op. cit. P. 290–291. Также о разорении вышеуказанных мелькитских храмов и об уничтожении эдесской Софии см.: Segal J.V. Op. cit. P. 250, 256.

¹³⁹ Речь идет о митрополите Иоанне Эдесском, моливдовул которого относится примерно к 1150 г., т.е. ко времени кратковременной аннексии императором Мануилом I Комниным территории графства Эдесского, а также о митрополите Евфимии, упоминаемом в 1365 г. См.: Laurent V. Le Corpus des sceaux de l'empire byzantin

Зенгидские кампании 1144–1151 гг. в буквальном смысле слова вбили клин между мелькитскими епархиями и анклавами, лежавшими по разным сторонам «очищенной» от православных излучины Евфрата. На южном берегу реки до XIII–XIV вв. оставались еще мелькитские анклавы в Сергиополе-Ресафе и Иераполе-Манбидже; к северу от опустошенной Самосаты, в горах восточной Анатолии и в Закавказье простиралась митрополия Феодосиополя-Эрзерума, с подчиненными ей армяно-халкидонитскими епархиями и общинами. Вокруг Эдессы и в междуречье Евфрата и Тигра образовалась зона, свободная от какого бы то ни было православного присутствия. И лишь на берегах Тигра и к востоку от него путник XII–XIII вв. вновь встретил бы цепь православных общин и епархий: доживший до Первой мировой войны анклав и митрополию в Амиде, митрополию Мартирополя (чья община, уже без архиерея, сохранилась до времен патриарха Макария III аз-Заима), общину православных в Багдаде (с их «католикосатом Иринополя»), а также простиравшийся от Персии до Турфанского оазиса католикосат Ромагиры, об общинах которого еще в XIII–XIV вв. писали и Гильом де Рубрук, и граф Хетум Корикский¹⁴⁰.

Третий и решающий этап опустошения Антиохийского патриархата и его сакрального пространства приходится на XIII столетие. Тринадцатый век стал веком катастроф не только для разоренных Константинополя (1204), Багдада (1258) или Руси (1237–1241), но и для ближневосточного православия. Именно со второй половины XIII столетия, после монгольского вторжения на Ближний Восток, христиане Леванта и непосредственно православный Антиохийский патриархат теряют большую часть своего наследия, в основном — под ударами египетских мамлюков, воевавших против монголов, франков и армян. Кампании султана Бейбарса I аль-Бундуктари привели к полному уничтожению Антиохии (взятой 18 мая 1268 г.) и всех монастырей Антиохийской патриаршей епархии (разоренных и уничтоженных в период между 1262–1275 гг.), а также к первым мамлюкским разорениям городов Равнинной Киликии (1266–1275), сиро-ливанского побережья,

T. V (v. 1). *L'église*. Paris 1963. № 260; Панченко К.А. Забытая катастрофа. К реконструкции последствий Александрийского крестового похода 1365 г. на Христианском Востоке // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока. М.: ПСТГУ, 2013. С. 215.

¹⁴⁰ Вильгельм де Рубрук. Путешествие в восточные страны. СПб.: Издательство А.С. Суворина, 1911. Гл. 13, С. 83–84; Hayton. *La Flor des Estoires des parties d'Orient* // RHC Arm. II. Paris, 1906. P. 124.

а также истребления подвластного мамлюкам мелькитского поселения в Каре с несколькими церквями и двумя обителями (1266). В результате этих кампаний «мертвая зона», начисто лишённая сколь-либо значимого православного присутствия (созданная Зенгидами в излучине Евфрата в 1140-е гг.), распространилась на самое сердце Антиохийской церкви, превратив её патриаршую епархию, «сирийский Афон», в выжженную пустыню. Территория Антиохийского патриархата оказалась рассеченной на несколько разобщённых частей: на севере находились епархии Киликии и восточной Анатолии (митрополия Феодосиополя), на юго-западе — епархии сиро-ливанского побережья (самой северной из которых, после уничтожения Антиохии, была Латакия) и ближней Сирии (Алеппо, Дамасская митрополия, митрополия Босры и Хаурана); к востоку от русла Тигра доживали свои последние дни восточные епархии и католикосаты Антиохийской церкви, из которых лишь епархиям Амиды и Мартирополя суждено было дожить до османского времени. Католикосат Иринополя и православная община Дар ас-Салама исчезает, очевидно, вскоре после монгольского опустошения Багдада в 1258 г. (...) Любые археологические свидетельства о существовании действующего монастыря и мелькитского анклава в Сергиополе-Ресафе также пресекаются к концу XIII столетия; в этой части Сирии мелькитская епархия, очевидно, стала жертвой монголов, а не мамлюков.

С исчезновением Антиохии основной резиденцией православных патриархов Антиохийских становится киликийский Тарс (хотя на восточную кафедру Св. Петра часто восходили сиро-ливанские епископы, а интронизация одного из них — Кирилла III — была совершена в Триполи, в кафедральном православном соборе Канисат ар-Рум)¹⁴¹. Дальнейшие мамлюкские кампании султанов Калауна и Аль-Ашрафа привели к разорению сиро-ливанских городов и сельских поселений, в том числе к полному уничтожению Триполи и Акры, а также к упадку значительной части монастырей и поселений Ливана (возрожденных уже в период османского господства или даже в XX столетии). Относительно целостные анклавы сохранились в Тире, давшем Антиохийской церкви двух претендентов на патриаршество — Софрония и Арсения и в Латакии, где монастырь Дейр ар-Фарус ещё существовал в начале XIV в. Однако и эти анклавы были обречены на медленное угасание из-за жесткой политики мамлюкских султанов.

¹⁴¹ *Hamilton B. The Latin Church in the Crusader States. London, 1980. P. 328.*

Четвертый и финальный этап опустошения приходится, соответственно, на XIV в. Еще одной «роковой датой» в истории Антиохийской церкви стал 1359 г., когда тюрки-карманиды занимают Тарс и Адану. Лишенный поддержки опустошенного киликийского центра патриарх Игнатий II был низложен (под предлогом неприятия учения святителя Григория Паламы) и принужден уступить патриаршество своему сопернику Пахомию I, митрополиту Дамасскому. Именно при этих обстоятельствах резиденция, а затем и кафедра патриархов Антиохийских перемещается в Дамаск, что было закреплено при преемнике Пахомия I — Патриархе Михаиле I (1366–1373)¹⁴². Последние православные анклав в Средней Азии, на территории бывшего католикосата Ромагиры, исчезают в XIV столетии, после кампаний Тимура. Последний известный католикос Ромагиры — Герман упоминается в 1364–1365 гг. и исчезает в период мамлюкских расправ над христианами, ставших реакцией на Александрийский крестовый поход кипрского короля Пьера I де Лузиньяна¹⁴³. На исходе XIV в. Антиохийская церковь теряет и свой константинопольский оплот: монастырь Одигон и чудотворная икона Богородицы Одигитрии были конфискованы по императорскому приказу после ряда скандалов и морального упадка, в котором регулярно обвиняли сирийских монахов¹⁴⁴.

Заключение

К сожалению, отсутствие источников не позволяет нам воссоздать в полной мере сакральную топографию и историю почитания святых в лоне Антиохийской церкви. Кафедральные соборы Аназарвы, Мамистры, Аданы, Помпейополя, Иераполя-Манбиджа, Самосаты, Иринополя-Багдада и всего католикосата Ромагиры (включая митрополию Мерва) остаются для нас безымянными; мы не знаем ничего ни о их посвящении, не знаем и о наименованиях приходских церквей и монастырей на территории этих католикосатов и епархий. Однако надеемся, что данная попытка создать по крайней мере некий перечень, своеобраз-

¹⁴² *Todt K.-P. Griechisch-Orthodoxe (Melkitische) Christen im Zentralen und Südlichen Syrien.* P. 86; *Панченко К.А. Игнатий II // Православная энциклопедия.* Т. 21. М.: Издательство «Православная энциклопедия», 2009. С. 133–134.

¹⁴³ *Панченко К.А. Забытая катастрофа. К реконструкции последствий Александрийского крестового похода 1365 г. на Христианском Востоке...* С. 215.

¹⁴⁴ *Попов И.Н. Одигон.* С. 431–432.

ную «топографическую съемку» уничтоженных в своей массе святынь, храмов и монастырей Антиохийского патриархата X—XIV вв. покажется читателю полезной.

После мамлюкских кампаний 1262—1359 гг. Антиохийская патриаршая епархия, епархии Киликии и значительная часть сиро-ливанских поселений превращаются в опустошенную землю. Католикосаты Ромагиры и Иринополя вместе с митрополией Сергиополя навсегда уходят в небытие. Значительная часть паствы Антиохийского престола, прежде всего православные согдийцы и подчиненные восточному престолу Св. Петра армяне-халкидониты, уйдет в небытие, не оставив нам и строчки сохранившихся писаний; все, что мы знаем об этих общинах, епархиях, митрополиях, зафиксировано авторами других народов — ромеями, арабами-христианами, армянами-миафиситами, сиро-яковитами, латинянами, мусульманами. Большая часть реликвий Антиохийского патриархата также бесследно исчезает. В огне мамлюкских разорений погибнут кафедра Св. Петра, чудотворные иконы Богоматери из Антиохии и Богоматери Корикской. В пожарищах и стихийных грабежах разоренного крестоносцами Константинополя исчезнут перенесенные в византийскую столицу святыни Антиохийской церкви. И даже когда важнейшие из этих святынь, такие как Спас Нерукотворный и Спас на Чрепии, упоминаются в исторической и искусствоведческой литературе, они фактически не ассоциируются с многовековым наследием Антиохийской церкви.

После разорений и катастроф XI—XIV вв. паломнические пути, простиравшиеся прежде к святыням Евфрата (Эдессе, Иераполю, Сергиеополю), Киликии (Тарсу, Селевкии Исаврийской, Аназарву), монастырям Черной горы, лишенные святынь и самой паломнической «цели», пришли в упадок за полной ненадобностью. Паломнику, жаждущему прикоснуться к святыням Антиохийской православной и Мелькитской греко-католической церквей, остается совершать путешествие лишь по обителям плато Каламун и северного Ливана. Ныне паломнические поездки в Сайднаю (если они останутся доступными для россиян после падения режима Башара Асада) открывают путь к последней чтимой средневековой богородичной иконе, находящейся в ведении Антиохийской православной церкви. Поездки в монастыри Маалюли аналогичным образом предоставляют уникальную возможность соприкоснуться с обителями Мар Саркис и Мар Текла. Однако эти обители, заново отстроенные в XX столетии и пережившие разорение со стороны боевиков в 2014 г., зажатые

в крошечном христианском анклаве, невольно воскрешают в памяти великие и опустошенные еще в XIII в. монастыри Сергиополя и Селевкии Исаврийской. В этом наглядно раскрывается трагический путь Антиохийской церкви: если некогда толпы паломников устремлялись к обители великомученика Сергия на Евфрате и равноапостольной Феклы на берегу реки Салеф, то ныне туристические и паломнические группы находят соименные этим святым действующие монастыри лишь в маленьком поселении, скрытом от посторонних глаз горным каньоном, вдалеке от крупных городов. Современный Дамаск по праву должен был сохранить для своих жителей, туристов и паломников не меньше произведений христианского искусства (храмов, мозаик, фресок, энкаустических и темперных икон, рукописей), чем Рим. Однако приезжая в этот древний, гостеприимный и прекрасный город, путешественнику остается лишь приходить в новые храмы, возведенные на старых местах, где некогда — на протяжении веков — совершалась литургия. Светлым исключением в этом скорбном списке утраченных святынь оказываются церкви и монастыри Ливана, которые в своей массе возродились либо в османский период, либо в XX столетии, но сохранили при этом свои уникальные фресковые ансамбли, созданные в XII–XIII вв.

Масштабное уничтожение и утрата общин, монастырей, святынь привели и к утрате православными Антиохийского патриархата (а также их собратьями из Мелькитской греко-католической церкви) целого комплекса уникальных литургических традиций. Под одновременным натиском со стороны мусульман и возраставшим давлением со стороны церковных властей Константинополя ближневосточные православные подвергаются «тотальной литургической византизации», утратив не позднее XIV в. западносирийский богослужебный обряд (с литургиями Св. Иакова Брата Господнего и Св. Петра), а к XVII столетию — сирийский язык как таковой (который в то же время сохранили и сохраняют по сей день сиро-яковиты и марониты). Одновременно исчезают уникальные богослужебные традиции, такие как празднование Второго Освещения Иерусалимского Храма, сиречь — Хануки, распространенное по крайней мере среди восточной паствы Антиохийского престола, а также память о многих святых, таких как семь мучеников Нишапура или Тимофей из Кахушты¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Милакович Ж.В., Моисеева С.А. Забытый сирийский столпник Тимофей из Кахушты // Вестник ПСТГУ. Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 45–54.

Показательно, что с момента уничтожения собора и кафедры Апостола Петра почитание князя апостолов так никогда и не возродилось в прежних масштабах и формах в лоне Антиохийской православной или Мелькитской греко-католической церкви. Новые центры Антиохийской патриархии получали и получают иное посвящение: летняя резиденция антиохийских патриархов в Шуайе была освящена в честь Пророка Илии, Баламанд — в честь Пресвятой Богородицы, кафедральный собор антиохийцев в Северной Америке — в честь Св. Николая Чудотворца. Среди возводимых в XX в. масштабных кафедральных соборов в южноамериканских епархиях Антиохийского патриархата (напомним, что в Южной Америке антиохийцы превышают по численности все прочие общины православных) также нет ни одного собора, посвященного Св. Петру. Так, кафедральные соборы православных антиохийцев в Мехико, Сантьяго и Буэнос-Айресе посвящены великомученику Георгию; возведенный в середине XX в. по образу Айя Софии собор в бразильском Сан-Паоло был освящен в честь Св. Павла. Апостолу Петру в лоне Антиохийского патриархата не посвящено ни одного значимого собора или монастыря, а патриаршая епархия — епархия «князя апостолов» остается опустошенной территорией, куда лишь изредка прибывают паломники и где остаются небольшие общины тюркоязычных православных. Под видом «собора Св. Петра» со второй половины XIX в. в Антакье показывают пещерный храм, еще при Наполеоне III (когда он был возрожден латинской общиной) известный как «церковь Св. Иоанна». Горсть сравнительно новых церквей, возникших в XIX—XX вв. в Антакье и на территории ее епархии (т. е. турецкого санджака Хатай), была в своей массе уничтожена или существенно повреждена в ходе землетрясения 2023 г., вновь делая эту многострадальную землю — некогда колыбель христианства и жемчужину средневекового православного мира — выжженной землей, *terra adusta*.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.



Список литературы / References

1. Безарашвили К. Ефрем Мцире, в: Православная энциклопедия. Т. 19. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2009. С. 76–77.
Bezardashvili K. Efrem Mtsire, in: The Orthodox Encyclopedia. Vol. 19. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2009. P. 76–77 (in Russ.).
2. Близнюк С.В. Леонтий Махера и его хроника «Повесть о сладкой земле Кипр». М.: Academia; 2018. 500 с.
Bliznyuk S.V. Leontios Machairas and his chronicle «Chronicle of the sweet land of Cyprus». Moscow: Academia; 2018. 500 p. (in Russ.).
3. Брюн С.П. Ромеи и франки в Антиохии, Сирии и Киликии XI–XIII вв. К истории соприкосновения латинских и византийских христиан на рубежах Востока. Т. I–II. М.: Маска; 2015. 571 с.; 636 с.
Brun S.P. The Romans and Franks in Antioch, Syria and Cilicia of the 11th–13th centuries. On the history of the contact between Latin and Byzantine Christians on the borders of the East. Vols. 1–2. Moscow: Maska; 2015. 571 p.; 636 p. (in Russ.).
4. Брюн С.П. Феодосий III Хрисоверг и Илия Пророк: отражение почитания в византийской сфрагистике, в: Актуальные вопросы изучения христианского Востока. Материалы международной конференции 12 ноября 2019 года. Сергиев Посад: Изд-во Московской Духовной Академии; 2023. С. 188–202.
Brun S.P. Theodosius III Chrysoverge and Elijah the Prophet: Reflection of veneration in Byzantine sphragistics, in: Current issues of the study of the Christian East. Proceedings of the International conference on November 12, 2019. Sergiev Posad: Publishing House of the Moscow Theological Academy; 2023. P. 188–202 (in Russ.).
5. Бугаевский А.В. Варлаам, в: Православная энциклопедия. Т. 6. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2009. С. 581–582.
Bugaevskiy A.V. Varlaam, in: The Orthodox Encyclopedia. Vol. 6. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2009. P. 581–582 (in Russ.).
6. Грацианский М.В. Дометиан, в: Православная энциклопедия. Т. 15. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2009. С. 602–603.

- Gratsianskiy M.V. Dometian, in: *The Orthodox Encyclopedia*. Vol. 15. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2009. P. 602–603 (in Russ.).
7. Григорович-Барский В.И. Странствование по Святым местам Востока (в 2 ч.). М.: ИИПК «ИХТИОС»; 2004, 2005. 424 с.; 336 с.
Grigorovich-Barsky V.I. Wandering through the Holy places of the East (in 2 parts). Moscow: ИПК ИСНТНУОС; 2004, 2005. 424 p.; 336 p. (in Russ.).
8. Зайцев Д.В. Елевферий, в: *Православная энциклопедия*. Т. 18. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2009. С. 278–279.
Zaitsev D.V. Eleutherius, in: *The Orthodox Encyclopedia*. Vol. 18. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2009. P. 278–279 (in Russ.).
9. Ибн Джубайр. Путешествие. М.: Наука; 1984. 296 с.
Ibn Jubair. Travel. M.: Nauka; 1984. 296 p. (in Russ.).
10. Ибн Хордадбех. Книга путей и стран. Баку: Элм; 1986. 428 с.
Ibn Khordadbeh. Book of roads and kingdoms. Baku: Elm; 1986. 428 p. (in Russ.).
11. Ибрахим ибн Юханна. Житие Антиохийского патриарха Христофора (Пер. С.А. Моисеевой), в: *Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока*. М.: Изд-во ПСТГУ; 2013. С. 28–61.
Ibrahim ibn Yuhanna. The life of Patriarch Christopher of Antioch (Transl. by S.A. Moiseeva), in: *Christian Arabs in the history and literature of the Middle East*. Moscow: Izd-vo PSTGU; 2013. P. 28–61 (in Russ.).
12. Известие о разрушение церкви Март-Марьям (Пер., предисл. и коммент. К.А. Панченко), в: *Антология литературы православных арабов*. Т. I: История. М.: Изд-во ПСТГУ; 2020. 416 с.
The news about the destruction of the Mart Maryam Church (Transl., preface and comment. by K.A. Panchenko), in: *Anthology of literature of the Orthodox Arabs*. Vol. I: History. Moscow: Izd-vo PSTGU; 2020. 416 p. (in Russ.).
13. Колесников А.И., Зайцев Д.В., Саенкова Е.Н. Иаков Персянин, в: *Православная энциклопедия*. Т. 20. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2009. С. 548–553.
Kolesnikov A.I., Zaitsev D.V., Saenkova E.N. Iakov the Persian, in: *The Orthodox Encyclopedia*. Vol. 20. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2009. P. 548–553 (in Russ.).
14. Лебедев А.П. Очерки внутренней истории Византийско-Восточной церкви в IX, X и XI веках. От конца иконоборческих споров в

- 842 г. до начала крестовых походов – 1096 г. СПб.: «Издательство Олега Абышко»; 2012. 335 с.
- Lebedev A.P. Essays on the internal history of the Byzantine-Eastern Church in the 9th, 10th and 11th centuries. From the end of the Iconoclastic disputes in 842 to the beginning of the Crusades in 1096. St. Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko; 2012. 335 p. (in Russ.).
15. Лев Диакон. История (Пер., коммент.: М.М. Копыленко, М.Я. Сюзюмова, С.А. Иванова). М.: Наука; 1988. 237 с.
- Leo the Deacon. History (Transl., comment. by М.М. Копыленко, М.Я. Сюзюмова, С.А. Иванова). Moscow: Nauka; 1988. 237 p. (in Russ.).
16. Милакович Ж.В., Моисеева С.А. Забытый сирийский столпник Тимофей из Кахушты. Вестник ПСТГУ. Серия: Филология. 2014;40(Вып. 5):45–54.
- Milakovich Zh.V., Moiseeva S.A. The forgotten Syrian stylite Timothy from Kakhushta. Bulletin of the PSTGU. Series: Philology. 2014;40(Iss. 5):45–54 (in Russ.).
17. Панченко К.А. Ближневосточное православие под османским владычеством: первые три столетия (1516–1831). М.: Индрик; 2012. 680 с.
- Panchenko K.A. Near Eastern Orthodoxy under Ottoman rule: The first three centuries (1516–1831). Moscow: Indrik; 2012. 680 p. (in Russ.).
18. Панченко К.А. Вспомнить прошлое: Антиохийский Патриарх Макарий III аз-За'им как историк, в: *Miscellanea Orientalia Christiana*. М.: Изд-во РГГУ; 2014. С. 359–384.
- Panchenko K.A. Remembering the past: Patriarch Macarius III az-Za'im of Antioch as a historian, in: *Miscellanea Orientalia Christiana*. Moscow: Izd-vo RGGU; 2014. P. 359–384 (in Russ.).
19. Панченко К.А. Забытая катастрофа: к реконструкции последствий Александрийского крестового похода 1365 г. на Христианском Востоке, в: *Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока*. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 202–219.
- Panchenko K.A. A forgotten catastrophe: Towards a reconstruction of the consequences of the Alexandrian Crusade of 1365 in the Christian Orient, in: *Arab Christians in the history and literature of the Near East*. Moscow: Izd-vo PSTGU; 2013. P. 202–219 (in Russ.).
20. Панченко К.А. Игнатий II, в: *Православная энциклопедия*. Т. 21. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2009. С. 133–134.

- Panchenko K.A. Ignatyi II, in: *The Orthodox Encyclopedia*. Vol. 21. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2009. P. 133–134 (in Russ.).
21. Панченко К.А. Митрополиты и епархии православной Антиохийской Церкви в описании Патриарха Макария III аз-За'има (1665 г.). *Вестник церковной истории*. 2012;25/26(1–2):116–157.
Panchenko A.N. Metropolitans and dioceses of the Orthodox Church of Antioch in the description of Patriarch Macarius III az-Za'im (1665). *Bulletin of Church History*. 2012;25/26(1–2):116–157 (in Russ.).
22. Панченко К.А. Разорение селения Кара султаном Бейбарсом в 1266 г. Исторический контекст. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 3: Филология*. 2012;29(3):32–45.
Panchenko K.A. The devastation of the village of Kara by Sultan Baybars in 1266. Historical context. *Bulletin of the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities. Series 3: Philology*. 2012;29(3):32–45 (in Russ.).
23. Панченко К.А., Попов И.Н. Манбидж, в: *Православная энциклопедия*. Т. 18. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2021. С. 302–304.
Panchenko K.A., Popov I.N. Manbij, in: *The Orthodox Encyclopedia*. Vol. 18. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2021. P. 302–304 (in Russ.).
24. Предисловие к Житию Иоанна Дамаскина (Предисл. К.А. Панченко, С.А. Моисеевой; Пер. С.А. Моисеевой; Комментар. К.А. Панченко), в: *Антология литературы православных арабов* (Сост. К.А. Панченко). М.: Изд-во ПСТГУ; 2020. 425 с.
Preface to the life of John of Damascus (Preface by K.A. Panchenko, S.A. Moiseeva; Transl. by S.A. Moiseeva; Comment. by K.A. Panchenko), in: *Anthology of Literature of Orthodox Arabs* (Comp. by A.K. Panchenko). Moscow: Izd-vo PSTGU; 2020. 425 p. (in Russ.).
25. Попов И.Н. Мопсуестия, в: *Православная энциклопедия*. Т. 46. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2017. С. 749–750.
Popov I.N. Mopsuestia, in: *The Orthodox Encyclopedia*. Vol. 46. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2017. P. 749–750 (in Russ.).
26. Попов И.Н. Одигон, в: *Православная энциклопедия*. Т. 20. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2023. С. 430–432.
Popov I.N. Odigon, in: *The Orthodox Encyclopedia*. Vol. 20. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2023. P. 430–432 (in Russ.).

27. Прокопий Кесарийский. Война с готами. О постройках (Пер. С.П. Кондратьева). М.: Арктос; 1996. 167 с.
Procopius of Caesarea. The war with the Goths. About the buildings (Transl. by S.P. Kondrat'ev). Moscow: Arktos; 1996. 167 p. (in Russ.).
28. Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. М.: «Наука»; 1998. 238 с.
Runciman S. The Eastern schism. The Byzantine theocracy. Moscow: Nauka; 1998. 238 p. (in Russ.).
29. Стерлигова И.А. Ковчег Дионисия Суздальского, в: Христианские реликвии в Московском Кремле: Каталог (Под ред. А.М. Лидова). М.: Радуница; 2000. С. 50.
Sterligova. I.A. Ark of Dionysius of Suzdal, in: Christian relics in the Moscow Kremlin: Catalog (Ed. by A.M. Lidov). Moscow: Radunitsa; 2000. P. 50 (in Russ.).
30. Хелу Н. Фрески Кафтуна (Ливан). Соединение византийской и восточной традиций, в: Образ Византии. Сборник статей в честь О.С. Поповой. М.: Северный Паломник; 2008. С. 589–600.
Helou N. Murals of Kaftoun (Lebanon). The union of Byzantine and Eastern traditions, in: The image of Byzantium. Collection of articles in honor of O.S. Popova. Moscow: Severnyi Palomnik; 2008. P. 589–600 (in Russ.).
31. Яхья Антиохийский. Хроника (фрагмент). (Пер. Т.К. Кораева), в: Антология литературы православных арабов. Т. 1. История (Сост. К.А. Панченко). М.: Изд-во ПСТГУ; 2020. 425 с.
Yahya of Antioch. The chronicle (fragment) (Transl. by T.K. Koraev), in: Anthology of literature of Orthodox Arabs. Vol. 1. History (Comp. by K.A. Panchenko). Moscow: Izd-vo PSTGU; 2020. 425 p. (in Russ.).
32. Aerts W.J. Nikon of the Black Mountain. Logos 31 (Translation), in: East and West in the Medieval Eastern Mediterranean. Antioch from the Byzantine Reconquest until the end of the Crusader principality, Vol. 1 (Ed. by K. Ciggaar, D.M. Metcalf). Leuven: Peeters Publishers; 2006. P. 142–143.
33. Betts R.B. The southern portals of Byzantium: A Concise Political, Historical and Demographic Survey of the Greek Orthodox Patriarchates of Antioch and Jerusalem. London: Musical Times Publications Ltd.; 2009. 208 p.
34. Brown R.A. The Normans. Woodbridge: Boydell & Brewer; 1995. 192 p.
35. Buchet L., Sodini J.-P., Pieri D. et al. Massacre dans le monastère de Qalat'at Sem'an, Syrie, in: Vers une anthropologie des catastrophes.

- Actes des 9^e Journees Anthropologiques de Valbonne. Valbonne, 2007. P. 317–332.
- Buchet L., Sodini J.-P., Pieri D. et al. Massacre in the monastery of Qalat'at Sem'an, Syria, in: Towards an anthropology of disasters. Proceedings of the 9th Anthropological Days of Valbonne. Valbonne, 2007. P. 317–332 (in French).
36. Cheynet J.-C. Sceaux de la collection Khoury. *Revue numismatique*, 6^e série. 2003;159(23):419–456.
Cheynet J.-C. Seals from the Khoury collection. *Numismatic Review*. Series 6. 2003;159(23):419–456 (in French).
37. Coureas N. The Syrian Melkites in the Lusignan Kingdom of Cyprus (1192–1474). *Chronos*. 2019;(40):75–94.
38. Demacopoulos G.E. *Colonizing Christianity. Greek and Latin religious identity in the era of the Fourth Crusade*. N.Y.: Fordham University Press; 2019. 272 p.
39. Di Bennardo A. *Pietre orientate: La luce nelle chiese di Siria e Sicilia (V–XII secolo)*. Roma: Meltemi; 2005. P. 82–102.
Di Bennardo A. *Oriented stones: Light in the churches of Syria and Sicily (V–XII centuries)*. Rome: Meltemi; 2005. P. 82–102 (in Ital.).
40. Djobadze W. *Archeological investigations in the region West of Antioch on-the-Orontes*. Stuttgart: Steiner Verlag Wiesbaden; 1986. 234 p.
41. Edwards R.W. Ayatekla, in: *The Eerdmans encyclopedia of early Christian art and archaeology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company; 2016. P. 151–152.
42. Eger A. *Mapping Medieval Antioch*. *Dumbarton Oaks Papers*. 2013;67:95–134.
43. Foss C. *Pilgrimage in Medieval Asia minor*. *Dumbarton Oaks Papers*. 2002;56:129–151.
44. Glynias J. Syriac Melkite monasticism at Mount Sinai in the 13th–14th centuries. *ARAM*. 2019;31:(1–2):7–33.
45. Guidetti M. *The Byzantine Heritage in Dār al-Islām: Churches and Mosques in al-Ruha between the VI and the XII century*. *Muqarnas*. 2009;26:1–36.
46. ten Hacken C.E. *The description of Antioch in Abu al-Makarim's History of the Churches and Monasteries of Egypt and some neighboring countries*, in: *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean. Antioch from the Byzantine Reconquest until the end of the Crusader principality*. Vol. 1 (Ed. by K. Ciggaar, D.M. Metcalf). Leuven: Peeters Publishers; 2006. P. 185–216

47. Hamilton B. *The Latin Church in the Crusader states*. London: Variorum Publications; 1980. 409 p.
48. Hamilton B., Jotischky A. *Latin and Greek monasticism in the Crusader states*. Cambridge: Cambridge University Press; 2020. 1408 p.
49. Helou N. L'Église de Saint Saba à Eddé Batroun. *Parole de l'Orient*. 2003;28:397–434.
50. Helou N., Immerzeel M. Kaftoun 2004. The wall paintings. *Polish Archaeology in the Mediterranean*. 2005;16:453–458.
51. Hunt L.-A. The Byzantine Emperor Michael VIII (1261–1282) and Greek Orthodox/Melkite-Genoese cultural agency in a globalised world: Art at Sinai, Behdaidat, of the pallio of San Lorenzo in Genoa, and in Mamluk Egypt, in: *Ambassadors, artists, theologians* (Ed. by Z. Chitwood, J. Pahlitzsch). Mainz, 2019. P. 127–155.
52. Immerzeel M. *Monasteries and Churches of the Qalamoun (Syria): Art and pilgrimage in the Middle Ages*. *Journal of the Canadian Society of Syriac Studies*. 2007;7:74–98.
53. Issa A.G. The typological classification of the old Lebanese Churches, Batroun and Byblos, from the 8th to the 13th century. *Lebanese Science Journal*. 2020;21(1):102, 113.
54. Khalife E. *Orthodox manuscripts copied in Antioch*. Antioch. 2013. P. 1–6.
55. Koch G. Sarkophage des 5 und 6. Jahrhunderts im Osten des Römischen Reiches, in: *Studi di antichità cristiana*. Mainz, 1998.
Koch G. Sarcophagi of the 5th and 6th centuries in the east of the Roman Empire, in: *Studi di antichità cristiana*. Mainz, 1998 (in German).
56. Leroy J. Découvertes de peintures chrétiennes en Syrie. *Annales archéologiques arabes syriennes*. 1975;25(1–2):95–113.
Leroy J. Discoveries of Christian paintings in Syria. *Syrian Arab Archaeological Annals*. 1975;25(1–2):95–113 (in French).
57. Meyer G. L'apport des voyageurs occidentaux (1268–1918), in: *Les sources de l'histoire du paysage urbain d'Antioche sur l'Oronte*. Paris, 2012.
Meyer G. The contribution of Western travelers (1268–1918), in: *The sources of the history of the urban landscape of Antioch on the Orontes*. Paris, 2012 (in French).
58. *Monasteries of Antiochian Orthodox Patriarchate* (Ed. by S. Slim). Beirut: University of Balamand Publications; 2007.
59. Moosa M. *Crusades: Conflict between Christendom and Islam*. Piscataway: Gorgias Press LLC; 2008. 1164 p.

60. Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle. Vol. 3, T. 1 (969–1250). Leuven: Peeters Publishers; 1983. 416 p.
Nasrallah J. History of the literary movement in the Melchite church from the fifth to the twentieth century. Vol. 3, T. 1 (969–1250). Leuven: Peeters Publishers; 1983. 416 p. (in French).
61. Palmer A., Rodley L., Trone R.H. The inauguration anthem of Hagia Sophia in Edessa. *Byzantine and Modern Greek Studies*. 1988;12:117–167.
62. Parker K.S. The indigenous Christian of the Arabic Middle East in an age of Crusaders, Mongols and Mamluks (1244–1366). London: Royal Holloway College, University of London; 2012.
63. Saminsky A. Georgian and Greek illuminated manuscripts from Antioch, in: *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean. Antioch from the Byzantine Reconquest until the end of the Crusader principality*. Vol. 1 (Ed. by K. Ciggaar, D.M. Metcalf). Leuven: Peeters Publishers; 2006.
64. Segal J.B. *Edessa: The blessed city*. Piscataway: Gorgias Press LLC; 2005. 308 p.
65. Skylitzes J. A synopsis of Byzantine history c. 811–1057. Cambridge: Cambridge University Press; 2010. P. 223–224.
66. Todt K.-P. *Region und Griechisch-Orthodoxen Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzüge (969–1204)*. Wiesbaden, 2005.
Todt K.-P. *Region and Greek Orthodox Patriarchate of Antiocheia in Middle Byzantine period and in the age of the Crusades (969–1204)*. Wiesbaden, 2005 (in German).
67. Todt K.-P. Griechisch-Orthodoxe (Melkitische) Christen im Zentralen und Südlichen Syrien. *Le Muséon*. 2006;119 (Ausgaben 1–2):33–80.
Todt K.-P. *Greek Orthodox (Melkite) Christians in Central and Southern Syria*. *Le Muséon*. 2006;119 (Iss. 1–2):33–80 (in German).
68. Treiger A. The beginnings of the Graeco-Syro-Arabic Melkite translation movement in Antioch. *Scrinium*. 2020;(16):306–332.
69. Vorderstrasse T. Archaeology of the Antiochene region in the Crusader period, in: *East and West in the Medieval Eastern Mediterranean. Antioch from the Byzantine Reconquest until the end of the Crusader principality*. Vol. 1 (Ed. by K. Ciggaar, D.M. Metcalf). Leuven: Peeters Publishers; 2006. P. 319–336.

70. Walter C. The warrior saints in Byzantine art and tradition. Farnham: Ashgate; 2003. 317 p.
71. Weitenberg J.J.S. The Armenian monasteries in the Black Mountain, in: East and West in the Medieval Eastern Mediterranean. Antioch from the Byzantine Reconquest until the end of the Crusader principality. Vol. 1 (Ed. by K. Ciggaar, D.M. Metcalf). Leuven: Peeters Publishers; 2006. P. 79–94.



 **Брюн Сергей Павлович** 
Sergei P. Brun

Генеральный директор Новгородского
государственного музея-заповедника,
член редакционного совета журнала
«Исторический вестник», г. Новгород,
Российская Федерация.
e-mail: sbrun@mail.ru
SPIN-код: 6611-0835
ORCID
Author ID

General Director of Novgorod State
Museums,
an Editorial Board Member of The
Historical Reporter, Novgorod,
Russian Federation.
SPIN-code: 6611-0835
ORCID
Author ID
e-mail: sbrun@mail.ru

Поступила в редакцию /
Received
25.04.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
12.05.2025

Принята к публикации /
Accepted
27.06.2025



Д.Е. Мишин

Патриарх Папа бэр Эггай и становление Селевкии-на-Тигре как центра христианства в Сасанидской державе (III в. — начало IV в.)

Аннотация

В первой половине III в. в Сасанидской державе христианство было распространено главным образом в северном Ираке, тогда как столичная ктесифонская агломерация, в которую входила и Селевкия-на-Тигре, являлась в этом отношении периферией. Возвышение предстоятеля селевкийской церкви над другими иерархами связано с деятельностью епископа Папы бэр Эггая. Будучи рукоположен епископом в 246–247 гг., он, находясь ближе других иерархов к царю, стал представителем христиан всей державы перед властями. С течением времени это привело к тому, что Папа начал управлять делами церкви. Возвышение Папы вызвало противодействие ряда церковных иерархов, из которых одни были недовольны его действиями и решениями, видя в них недопустимое вмешательство в их дела, а другие считали необоснованными притязания селевкийского епископа на первенство. В 313–318 гг. враждебные Папе церковные иерархи, встретившись с ним, низвергли его из сана, поставив вместо него архидьякона Симеона Бэр сэббаэ. Папа апеллировал к церковным иерархам Запада; те с одной стороны, указали на недопустимость выступлений против предстоятеля церкви, но с другой не приняли решения о его восстановлении в сане. Каждая из сторон истолковывала ответ западных отцов в свою пользу, и до смерти Папы (325–330) в Церкви фактически было два предстоятеля. Однако глава Селевкийской церкви остался первым среди иерархов, что было вызвано необходимостью поддержания отношений с властями.



Ключевые слова:

Сасаниды, Ктесифон, Папа бэр Эггай, Симеон Бэр сэббаэ

Для цитирования:

Мишин Д.Е. Патриарх Папа бэр Эггай и становление Селевкии-на-Тигре как центра христианства в Сасанидской державе (III в. — начало IV в.) // Исторический вестник. 2025. Т. LIII. С. 196–231. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.004



Dmitry E. Mishin

**Patriarch Papā Bâr ʿĀggay and the
Establishment of Seleucia-on-the Tigris as
the Centre of Christianity in the Sasanid
Empire
(3rd century — early 4th century)**

Abstract

The rise of the initially peripheral chair of Seleucia-on-the Tigris is largely due to the activities of Papā Bâr ʿĀggay ordained its bishop in 246/7. Being closer to the Sasanid king than any other bishop, Papā became a representative of the whole Christian community before the government. That gradually made Papā the manager of the affairs of the whole Church. Papā's rise met with the opposition of a number of bishops, of whom some disapproved of his acts as interference into their affairs and others considered the primacy of the Seleucian chair as unfounded. At some stage in 313 to 318, Papā's opponents, at a meeting with him, dismissed him and replaced him with his archdeacon, Simeon Bâr šābbaʿē. Papā appealed to the Western church fathers. Those, in their answer, described any opposition to the church leader as unacceptable, but did not restore Papā in his position. Either party interpreted that answer as its victory and so long as Papā stayed alive (till about 325 to 330) the church had two leaders. But the head of the

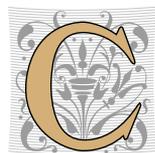
Seleucian church remained on the top of the church hierarchy because the necessity to deal with the government was always extant.

Keywords:

Sasanids, Ctesiphon, Papā Bâr ʿĀgḡay, Simeon Bâr ʿābbaʿē

For Citation:

Mishin D.E. Patriarch Papā Bâr ʿĀgḡay and the Establishment of Seleucia-on-the Tigris as the Centre of Christianity in the Sasanid Empire (3rd century — early 4th century) // The Historical Reporter. 2025. Vol. 53. P. 196–231. DOI: 10.35549/ HR.2025.2025.53.004



ередина III в., с которой начинается рассматриваемый здесь период, — особое время и для Сасанидской державы, и для находившихся на ее территории христианских общин. Становление державы завершилось немногим ранее, и некоторые составляющие ее устройства только складывались. Столица Сасанидов Ктесифон еще не был великолепной агломерацией, какой стал впоследствии. На западном берегу Тигра основатель Сасанидской державы Ардашир I (225–240) заложил новый город, Вех-Ардашир, который должен был стать столицей державы. Из названия города, которое переводится как «лучше [сделал] Ардашир», видно, что он был призван затмить более ранние постройки ктесифонской агломерации — греческую Селевкию (Селевкию-на-Тигре) и парфянский Валахшабад, однако к описываемому времени это положение еще не было полностью достигнуто. При этом как Ардашир, так и его преемник Шапур I (240–271) значительную часть времени проводили не в Ктесифоне, а в других городах или во время многочисленных походов в расположении войск. Кроме того, вероятно, что уже они позаимствовали у парфянских царей Аршакидов обычай уезжать в жаркое время года в северные области державы.

Христианство к тому времени еще не распространилось по территории Сасанидской державы так, как в последующие столетия. Его проповедники проникали в сасанидские владения главным образом через северный Ирак, по пути из северной Сирии на восток, в сторону Нисибина. Именно так путешествовал Мар Мари — вероучитель



Монета Шапура I (240–271)
Из открытых источников

и проповедник, с именем которого обычно связывается распространение христианского учения в Парфянской державе. Из его «Деяний» мы узнаем, что он, выступив из Эдессы, прибыл в Нисибин, проповедовал в землях, которые мы сегодня называем северным Ираком, а оттуда отправился в Ктесифон¹. Многие христиане, переселявшиеся на Восток, оставались в северном Ираке, который впоследствии был важным средоточием монашеской жизни. Автор одного из главных источников по этому периоду, «Арбельской хроники», повествует, что во время создания Сасанидской державы на Востоке было 20 епископов, и называет 17 епархий; многие из них расположены на севере Ирака и Месопотамии (Бет Забде, Карха д-Бет-Слох, Хирбат Глад, Арзон, Бет Никатор, Шахркард, Хазза, Сингара), хотя, как видно из списка, наряду с парфянскими и сасанидскими владениями упоминаются и римские². Что касается ктесифонской агломерации, распространение христианского вероучения в ней осложнялось не только ее отдаленностью, но и тем, что в общинах, населявших ее, были укоренены собственные религии, эллинизм и зороастризм.

¹ The Acts of Mar Marī the Apostle. Ed. and tr. A. Harrak. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005. P. 12–43.

² Sources syriaques. Ed. A. Mingana. Vol. I. Mšīḥa-zkha (texte et traduction), Bar-Penkayé (texte). Mossoul, 1907. P. 30. Соотношение будет еще более в пользу севера Ирака и Месопотамии, если учесть, что в список входят некоторые города, развитие которых имело место в сасанидский период (Бет-Лапат (Гундишапур, ныне развалины около Исламабада примерно в 10 км к юго-востоку от Дизфуля), Хормуз-Ардашир (нынешний Ахваз), Прат-Мэйшан (около нынешней Басры)).

В этих условиях началось движение селевкийской кафедры к первенству. В источниках оно связывается с деятельностью епископа Селевкии по имени Папа бэр Эгтай. В них есть несколько рассказов об этом, причем повествование сосредоточено на наиболее ярком эпизоде — споре между Папой и выступившими против него епископами. Важность этих известий делает необходимым привести ниже их перевод.

Synodicon orientale (составлен между 775 и 790 гг.)³

«Тогда встал епископ Агапит⁴ и испросил у начальника и главы епископов и управляющего всего Востока разрешение говорить перед ним и зачитать послания с заповедями, которые в разное время были посланы от управляющих Запада к древним отцам нашим, и позднее, и в дни католикосов Мар Исхака⁵ и Мар Йэбалахи⁶. Католикос Мар Дадишо разрешил епископу Агапиту, и он зачитал послания, а затем стал говорить о прежних неурядицах, из которых возникли преследования церкви, в особенности — из-за дерзких и непослушных епископов, вследствие постыдных деяний которых было на них наслано суровое порицание от святого, блистательного предводителя людей духовного звания, правоверного католикоса Мар Папы. Тогда они направились к Мар Милиту⁷ и подобным ему добро-

³ Речь идет о соборе, состоявшемся в 423–424 гг., при католикосе Дадишо (421–456). Указанные даты служения Дадишо в сане католикоса предложены автором этих строк в одной ранее вышедшей работе (Мишин Д.Е. Хосров I Ануширван (531–579), его эпоха и его жизнеописание и поучение в истории Мискавейха. М.: ИВ РАН, 2014. С. 139–140).

⁴ Епископ Гундишапура, бывшего в те годы второй епископской кафедрой после Селевкии-Ктесифона.

⁵ Католикос в 400–411 гг. (Мишин Д.Е., 2014. С. 134). Слово *мар* («господин») в сирийском языке — эпитет, который может ставиться перед именем человека для выражения почтения к нему, но это не обязательно. Поэтому в приводимых текстах это слово присутствует в одних случаях и отсутствует в других.

⁶ Католикос в 415–420 гг. (Мишин Д.Е., 2014. С. 136).

⁷ Речь идет о епископе города Сузы (нынешний Шуш в Иране). Его имя пишется как *Milēs* или *Miles* в текстах на сирийском языке и как *Milās* в текстах на арабском (но следует учесть, что в арабском языке нет звука *e* и на письме он в части случаев передается через *a*). Созомен (ум. около 450 г.) знает его под именем *Milης* (*Sozomenus*. Kirchengeschichte. Hrsg. J. Bidez. Berlin: Akademie Verlag, 1995. S. 68). Наиболее вероятным объяснением этого имени кажется то, что оно происходит от латинского *miles*. Поскольку русские передачи латинских имен обычно образуются от форм отложительного падежа, здесь и далее это имя пишется как «Милит».

детельным епископам и сбили их с толку, и те, по простоте своей и не зная, были увлечены суетным рвением [их] и [пошли] за ними. Среди этих дерзких людей одни выступали как обвинители, другие — как свидетели. Мар Милит и подобные ему добродетельные люди приняли, как судьи, свидетельства дерзких. И, не имея власти как судьи, они сместили Мар Папу. А Мар Папа увидел, что из собрания ушла справедливость, злодейство возобладаало и у добродетельных, и у злодеев, а правда ушла и от дерзких, и от лучших. Заметил он, что в середине положено Евангелие, и нет между ним и собравшимися справедливого разбирательства. Тогда распалился он от великого гнева и ударил по Евангелию и сказал, обращаясь к нему: “Скажи, Евангелие, скажи слово! Помещено ты так, в середине, как судья, чтобы прибегли к тебе. Вижу я, что оставила правда и честных епископов, и совратителей с пути истинного, а ты молчишь, не являя призыва к справедливости”. И поскольку Мар Папа обратился к Евангелию без боязни и почитания и наложил руку на него не как человек, который [пытается] обрести убежище [от невзгод], за дурной свой поступок подвергся он удару, который стал для него телесным наказанием. Тогда главы и обвинения в произволе, притеснении и подавлении, написанные дерзкими епископами против Мар Папы, сделались достоверными для [остальных] епископов. Они сочинили о нем повесть с множеством рассказов о его деяниях, изобразив его человеком, вершившим злые дела, и разослали [ее] во многие земли. Когда же впоследствии об этом стало известно западным отцам и они тщательно расследовали дело, обнаружилась неправота дерзких, вышло на явь злодеяние их, и все эти дерзкие епископы, из которых одни были обвинителями, а другие — свидетелями, подверглись осуждению и лишились своих санов. А из добродетельных епископов, которые были на том собрании, устроенном против Мар Папы, одни оставили этот мир через прекрасное мученичество, другие ушли из жизни с добрым именем, а те, кто жил дальше, были прощены, но не за дела их, а потому что выяснилось, что они были людьми мало осведомленными и простодушными, из-за чего совратители с пути истинного смогли ввести их в заблуждение с тем, чтобы, [прикрываясь] их добрым именем, дерзкие претворили в жизнь свои злые устремления относительно патриарха. Но то, чего боялись они — что он (Папа. — Д.М.) лишит их титулов их, пришло к ним от западных отцов. Они были безжалостно осуждены, смещены и изгнаны. Отцы же отменили и упразднили все, что было сделано против Папы.

За достославные дела [Папы,] его горячее рвение и богобоязненность и в особенности за то, что он вел дела искуснее, чем те, кто был до него, и за него было воздано ученикам его, которые устроили собрание против него, не имея на это прав, повелели отцы: “Да именуется Мар Папа в Книге живых во главе всех, а те, кто был до него, да будут названы после него. А Мар Симеон⁸, который был поставлен вместо Мар Папы в то время, когда предстояние было разрушено, поскольку знаем мы, что он добродетелен и набожен, а собрание вынудило его к этому⁹, да будет при Мар Папе архидьяконом и служит ему с любовью и богобоязненностью. Велим мы, чтобы, когда уйдет Мар Папа из этого мира к Господу своему, воссел Симеон на престол его и принял патриаршеское управление. Ведь у нас не могут ученики ни возвыситься над главой своим, ни быть ему судьями, ибо не дано им от Господа [Иисуса] Христа право; таковы справедливые законы, которые заложил Бог в природу человеческую...”¹⁰

«Арбельская хроника»

«На Востоке Папа, упомянутый нами епископ Городов¹¹, поскольку он жил в столице (*mdīnāt mālķūtā*)¹², а другие епископы нуждались в нем для сторонних дел (*sbawātā nūkrayātā*), захотел снискать власть над другими епископами, как если бы подобало, чтобы у них был один глава. Этому воспротивились священники Городов и весь народ. За это они хотели объявить его низложенным. Даже его архидьякон Симеон возмутился от этих новшеств и сообщил об этом Милиту Сузскому, Экибалахе Карха-д-Бет-Слохскому¹³ и многим другим. Мар¹⁴ Папа немало утрашился этого, ибо родители Симеона были приближены к царю и пользовались почитанием у всех людей. Он написал епископам Запада и особенно — епископу Эдессы по имени Сэда (*Sā'dā*). Все еписко-

⁸ Речь идет о Симеоне Бэр сэббаз (о нем см. ниже).

⁹ То есть к тому, чтобы принять предстояние над церковью.

¹⁰ Synodicon orientale. Paris, 1902. P. 46–47.

¹¹ Под «Городами» (*mdīnātā*) в данном отрывке понимается, кажется, ктесифонская агломерация, которую арабы сходным образом именовали *al-Madā'in* (буквально — «города»).

¹² Имеется в виду Селевкия.

¹³ То есть к епископам Суз и Кэрхи д-Бет-Слох (ныне — Киркук).

¹⁴ Данное слово есть только в издании 1985 г.

пы ответили ему, считая, что он — муж сильный и крепкий, и обещали ему посодействовать при царе царей Константине¹⁵. Они полагали, что будет лучше, если у епископа столицы будет первенство над всеми епископами Востока. Они написали ему письмо об этом от собственного имени и от имени правителей и вельмож Запада. Они написали ему, что подобно тому, как на Западе, который находится под властью империи римлян, есть несколько патриархов — антиохийский, римский, александрийский и константинопольский, так и на Востоке, который под властью державы персов, должен быть один патриарх.

Бог же [...] устроил так, что замысел Папы осуществился. [Папа], сам о том не зная, был поставлен всеобщим главой всех епископов и всех христиан Востока. Итак, все епископы подчинились тому, что было решено на Западе, боясь тех епископов: как бы те не сделали так, чтобы они оказались между двумя могущественными врагами — на западе — правителями ромеев-христиан, на востоке — злодейскими царями персов. А Симеон, архидьякон Папы, никоим образом не принимал этого устройства и хотел через родителей своих добиться его упразднения. Папа же пошел на уловку и уговорил отца Симеона, обещав ему, что после смерти его (Папы. — Д.М.) сын его (Симеон. — Д.М.) будет следующим патриархом»¹⁶.

Житие Милита

«Тогда случился великий раскол из-за епископа Селевкии и Ктесифона по имени Папа бэр Эггай. Он (Милит. — Д.М.) увидел, что он (Папа. — Д.М.) [пытается] возвыситься над епископами областей, которые собрались туда, чтобы судить его. А он (Папа. — Д.М.) старался также возвыситься над священниками и дьяконами своих городов. Он (Милит. — Д.М.) понял, что он (Папа. — Д.М.) высокомерен к ним и отпал от Бога. Тогда он встал в середину и сказал: “Как смеешь ты пытаться возвыситься над братьями и сотоварищами своими, имея к ним суетную зависть, подобно безбожникам? Не было разве написано: “Кто был у вас начальником, да будет у вас слугой”¹⁷. Папа же сказал ему:

¹⁵ То есть императоре Константине Великом (306–327). (Ред.)

¹⁶ Sources..., 1907. P. 44–45. Ср. Die Chronik von Arbela. Hrsg. P. Kawerau. Lovanii: In aedibus E. Peeters, 1985. S. 46–48.

¹⁷ Милит ссылается на следующий фрагмент Евангелия от Луки: «²⁴ Был же и спор между ними, кто из них должен почитаться большим. ²⁵ Он же сказал им: “Цари гос-

“Ты учишь меня этому или просто глупец? Разве не знаю я этого?” Тогда он приблизился и положил Евангелие, которое было в суме его, на подушку перед Папой и сказал ему: “Не хочешь от меня принять учение — прими суждение от Евангелия Господа нашего, положенного перед очами твоими — ибо не видишь ты веления его глазами, которые закрыли мысли твои!” Тогда Папа в страшном гневе поднял руку, хлопнул ею по Евангелию и сказал: “Скажи, Евангелие, скажи слово!” Святой Милит испугался, забрал Евангелие, поцеловал его, поместил его на глаза свои и громко сказал во всеуслышание: “За то, что ты в тщеславии своем осмелился поднять руку на живые слова Господа нашего, вот, грядет ангел, который поразит тебя в половину тела и иссушит ее. Будут у многих страх и ужас; ты же не умрешь сразу и останешься жить, изумляя других”. И тотчас же снизошло с небес подобие молнии, поразило Папу и иссушило половину тела его. Он упал на бок, претерпевая муки, и не говорил двенадцать лет. В таких страданиях он умер. Собравшиеся же пребывали в страхе и ужасе»¹⁸.

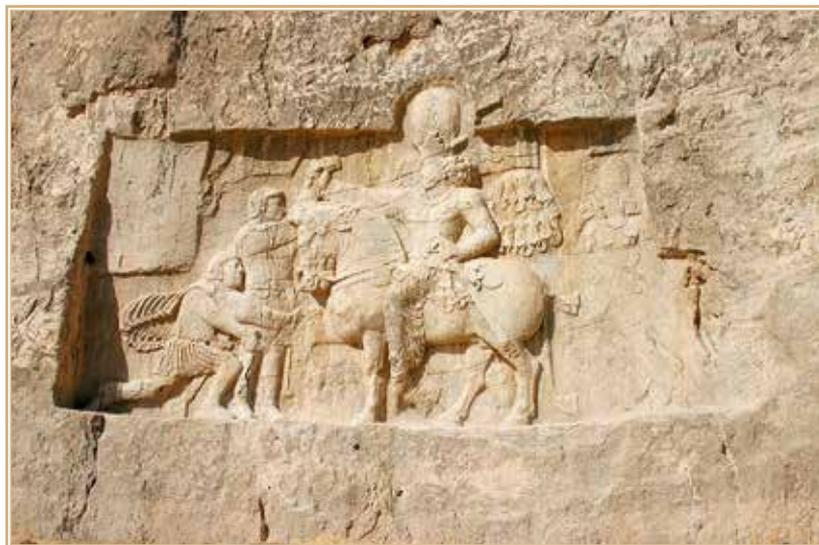
«Краткая церковная история» (последняя четверть X в. — начало XI в.)

«Затем он (Папа. — Д.М.) стал вершить дела беспорядочно и кое-где поставил двух епископов. В церкви умножились раздоры и раскол. Отцы собрались, чтобы осудить его и уговорить его отойти от того, чего они не принимали. Среди них были Милит, епископ Суз, Булидэ, епископ Дашт-Мэйшана¹⁹, и ряд других отцов. Они стали порицать его за содеянное им, но он не отступился, не послушал их и ответил им грубо; тогда и они стали говорить с ним грубо и обвинять его во лжи. Он же хлопнул рукой по бывшему перед ним Евангелию — но не кротко, а заносчиво и высокомерно — и произнес: “Скажи за меня слово”. И тогда правая рука его усохла в тот момент, когда он положил

подствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются,²⁶ а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий» (Лука 22:24-26).

¹⁸ Acta martyrum et sanctorum. Ed. P. Bédjan. T. II. Parisiis, Lipsiae, 1891. P. 266–268.

¹⁹ Дашт-Мэйшан — епархия со столицей в Прат-Мэйшане. В житии Симеона Бэр сэббаэ Булидэ назван епископом Прата (Patrologia Syriaca. Acc. R. Graffin. Pars prima. T. II. [Ed.] I(J). Parisot, F. Nau, M. Kmosko. Parisiis, 1907. Col. 831–832). Дашт-Мэйшан не тождествен епархии Мэйшана (Месена), столицей которой была Кэрха д-Мэйшан.



Шапур I принимает капитуляцию императора Валериана (253–260).
Рельеф Шапура I в Накш-и-Рустаме.
Из открытых источников

ее на Евангелие; это стало расхожим примером. Люди, увидев это, вняли предостережению и отступились от многих дел своих; они также поняли — по тому, какая была наложена на него кара — какое могущество имел он при Христе. Папа же отступился от тех дел, за которые был порицаем, и, несмотря на сухость правой руки своей, оставался еще двенадцать лет.

В то время было заведено (*rasm*), что христиане Востока (*ahl al-Mashrik*) писали христианам Запада (*ahl al-Maghrib*) о раздорах между митрополитами и епископами, дабы те (т. е. христиане Запада. — Д.М.) рассудили их и осудили то, что было достойно осуждения. Так же поступали и христиане Запада по отношению к христианам Востока. Когда письма христиан Востока о происшедших между Папой и остальными раздорах были доставлены христианам Запада, последние — а их было триста восемнадцать отцов²⁰ — все осудили их; это было через шесть лет после того, как Константин стал христианином²¹. Они собрались и на-

²⁰ Количество епископов, которые принимали участие в заседаниях Никейского Вселенского собора в 325 г. (Ред.)

²¹ Речь идет об императоре Константине Великом (306–337). Говоря о том, что он стал христианином, автор текста, кажется, ведет речь о его видениях и действиях накануне сражения при Мильвийском мосте (28 октября 312 г.). О существовании таких представлений на Востоке свидетельствует известие Илии Нисибинского (писал в 1019 г.) о том, что Константин крестился и сделался христианином на седьмом году своего правления и в том же году одержал победу над Максенцием (Eliae Metropolitae

писали грамоту, упомянув в ней, что изначально ставить патриархов Востока было дано христианам Востока (*mashbrikiyyūn*). Они установили, что никому не дозволено собирать [остальных] и противодействовать предводителю своему, которому звание предводителя было присвоено в церкви Ктесифона (*bīʿat al-Madāʿin*), жаловаться на него или обращаться к христианам Запада, ни письменно, ни устно. [Они сказали:] “Да судит вас патриарх ваш, а Спаситель да судит патриарха!” Они запретили словом Божиим, чтобы кто-либо из них (христиан Востока. — Д.М.) противился ему, осуждал что-либо из дел его или соперничал с ним.

Иные же говорили, что верующая Елена²² послала ему ценные дары и просила его построить ей церковь в землях, бывших под его управлением (*fī ʿamali-hi*), и разделить присланные ей деньги между нуждающимися и бедными. Она обращалась к нему как к католикосу, патриарху и отцу. Так же обращался к нему и патриарх Рима, именуя его “католикосом Востока и Запада”²³.

«Сииртская хроника» (написана после 1036 г.)

«Он (Симеон Бэр сэббаэ²⁴. — Д.М.) был архидьяконом при католикосе Папе и управляющим делами при нем с того времени, как усохла десница его. Но по некоторым рассказам было противоборство между католикосом Папой [с одной стороны] и некоторыми епископами и частью пастырей [с другой]. Они (противники Папы. — Д.М.) силой схватили Симеона и поставили его католикосом — а он был архидьяконом у Папы. Когда они это сделали, Папа сказал Симеону: “Не простит тебе Христос то, что ты согласился на это, если только не прольется кровь твоя и не примешь ты стойко мученичество”. Он же (Симеон. — Д.М.) оправдывался перед ним (Папой. — Д.М.) тем, что не мог ни выбрать, ни повлиять [на дело].

Nisibeni Opus chronologicum. Pars I. Parisiis, Lipsiae, 1910. P. 98). Вопрос о хронологии Илии Нисибисского рассматривается ниже; здесь можно сказать, что это «время через шесть лет после того, как Константин стал христианином», можно отождествить с концом 318 г. или, может быть, с ближайшими следующими месяцами. Это вполне согласуется с предложенной ниже хронологией рассматриваемых событий.

²² Флавия Юлия Елена (ум. в 330 г.) — мать Константина Великого.

²³ Mukhtaṣar al-akhbār al-bīʿiyya. Ed. B. Ḥaddād. Baghdad: Sharikat al-Dīwān li-l-ṭibāʿa, 2000. P. 158–159.

²⁴ Бэр сэббаэ (*Bār ṣābbaʿē*) — не указание имени отца, а прозвище Симеона, буквально означающее «сын красильщиков». Оно было дано Симеону за то, что его близкие были красильщиками одежд сасанидского царя (см. ниже).

Затем к Папе поступили письма греков, которые просили его простить его (Симеона. — Д.М.), сообщали ему (Папе. — Д.М.), что он (Симеон. — Д.М.) не виноват в том, что произошло, и [просили] чтобы Симеон был служителем при нем и заместителем его. И он (Папа. — Д.М.) установил, что он (Симеон. — Д.М.) будет католикосом после него»²⁵.

Мари ибн Сулайман (писал в середине XII в.)

«Говорят, что он (Папа. — Д.М.) вел дела беспорядочно и поставил на одну кафедру двух епископов. Тогда собрались соглашавшиеся [с ним] отцы, среди которых были Милит, епископ Суз, и другие. Он же (Папа. — Д.М.) не отступился [от того, что делал], повел себя грубо, утверждал, что они выдвигают против него бессмысленные обвинения, и дерзновенно хлопнул рукой по Евангелию, призывая его стать ему свидетелем. И тогда правая рука его усохла, что стало расхожим примером. Люди испугались, перестали делать [то, что делали], и поняли, что это — из-за того места, которое было у него при Христе, так что Он вскоре покарал его. О происшедшем известили западных отцов, и они осудили это, признали это важным и подтвердили то, что написали: не дозволено сподвижникам католикоса Востока выступать против него. И они поставили его судьей над ними; ему же судья — Христос. Западные отцы почитали его, а Елена послала ему дары и средства на строительство церкви Востока и почитала слова его. Иаков, известный чудесами митрополит Нисибина, почитал его, а в письмах Мар Ефрема — выступления против тех, кто не по праву обвинял его»²⁶.

Бар Эбрей (1226–1286)

«Католикос Папа участвовал в соборе трехсот восемнадцати, которые собрались в Никее в 336 году греков, через пятьдесят девять лет после его возведения в сан. Некоторые люди говорят, что он был возведен в сан на том соборе, но это неверно. Иные же говорят, что он сам не ездил на собор, но послал своего ученика, Симеона Бэр сэббаэ. А че-

²⁵ Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert). Première partie (I). Pub. A. Scher // Patrologia Orientalis. T. IV. Ed. R. Graffin, F. Nau. Paris, 1908. P. 296.

²⁶ Maris Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria. Ed. H. Gismondi. Pars I. Maris textus arabicus. Romae, 1899. P. 8–9.

рез девять лет после Никейского собора епископы Востока собрались и выдвинули против Папы многие обвинения по причине неурядиц, которые постигли церковные дела из-за его небрежения. Он же, будучи не в состоянии защититься ни от чего, в чем его обвиняли, поднял руку, хлопнул ей по достопочтенному Евангелию, которое положил на кафедре рядом с собой, и сказал: “Скажи ты, если есть у тебя что сказать, ибо отчаялся я говорить”. И тотчас же усохла десница его. Некоторые говорят, что епископы, увидев это, сместили его, ибо верными оказались слова обвинений их. Иные же говорят, что он не был смещен, ибо епископы сказали, что достаточно с него Божьей кары»²⁷.

О том, что предшествовало этим событиям, в источниках сообщается меньше, хотя сохранившиеся данные позволяют сделать некоторые наблюдения. Начать следует, разумеется, с вопроса о том, когда и как Папа получил сан. Вот какие сведения мы имеем об этом.

Согласно «Арбельской хронике», «жители Ктесифона настойчиво просили его (епископа Арбелы по имени Эххазабух. — Д.М.) рукоположить епископа, чтобы тот все время был с ними. “Христиан ныне много”, говорили они ему, “а предводители, господа епископы, далеко от нас и не могут каждый раз прибывать к нам, чтобы удовлетворять насущные нужды наши и вести нас путем праведности, духовно и телесно”. Он же услышал просьбу их и сделал то, о чем просили они. Он известил об этом Хэйбила, епископа Суз, и они вдвоем с согласия всего народа избрали арамея Папу, человека знающего и мудрого, и каждый из них вернулся к месту своему»²⁸.

В «Краткой церковной истории» обнаруживается переложение отрывка из письма Милита митрополиту Гундишапура по имени Гэдайд-эб. Из него мы узнаем, что Папа был поставлен на служение в 557 году Александра²⁹, без согласия сообщества отцов (*bi ghayr riḏā djamā'at*

²⁷ Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum. Ed. J.B. Abbeloos, Th.J. Lamy. T. III. Parisiis, Lovanii, 1877. Col. 27–32.

²⁸ Sources..., 1907. P. 41. Ср. Die Chronik..., 1985. S. 43.

²⁹ Год Александра Македонского, т. е. год селевкидской эры (или «год по летосчислению греков»), охватывал период с сентября одного года по август следующего (при использовании греческого календаря) или с апреля (иногда — с конца марта) одного года по соответствующее время другого (при использовании так называемого вавилонского календаря). Соответственно, 557 год селевкидской эры в первом из этих случаев соответствует периоду с сентября 245 г. по август 246 г., а во втором — периоду с конца первой декады апреля 246 г. по аналогичный период следующего года. Каким календарем пользовался Милит, сказать можно только в порядке гипотезы (см. ниже).



Монета Варахрана II (275–292)
Из открытых источников

al-abāʾ). В той же книге, но строчкой выше и без ссылки на Милита, сообщается, что Папа получил звание патриарха, приняв его от Дудая, митрополита Басры³⁰.

Бар Эбрей полагал, что Папа был рукоположен Давидом, митрополитом Месены (сир. Мэйшан), в 577 году селевкидской эры³¹. Этот Давид, несомненно, тождествен Дудаяю «Краткой церковной истории». Упоминание в ней о Басре, построенной намного позже, в начале арабских завоеваний — анахронизм; на деле имеется в виду Прат-Мэйшан (откуда и упоминание о Месене). Куда сложнее преодолеть различия в дате, так как Бар Эбрей не только называет 577 г. селевкидской эры, но и уточняет, что от рукоположения Папы до Никейского собора — 59 лет³². Тем самым дата 577 г. была поставлена самим Бар Эбреем и не могла, следовательно, появиться вследствие невнимательности переписчика.

Бар Эбрей также сообщает, что «при избрании его (Папы. — Д.М.) произошел раскол среди епископов, и сильнее оказалась сторона тех,

³⁰ Mukhtaṣar..., 2000. P. 157.

³¹ Gregorii Varhebraei..., 1877. Col. 27–28. Поскольку Бар Эбрей пользовался календарем селевкидской эры в его греческом варианте (об этом см.: Мишин Д.Е. Противостояние несториан и монофизитов в правление Хосрова Парвиза (591–628) // Христианский Восток: Многообразие региональных элит: От поздней Античности до Нового времени / Ред. К.А. Панченко. М.: Изд-во ПСТГУ, 2025. С. 69. Прим. 3), 577 год охватывает промежуток времени от сентября 265 г. по август 266 г.

³² Gregorii Varhebraei..., 1877. Col. 29–30.

кто поддерживал его»³³. Судя по всему, имеется в виду отсутствие согласия отцов, о котором говорил Милит.

Более поздний историк Амр ибн Матта́ (или ибн Маттай, писал в середине XIV в.) повествует, что Папа получил сан патриарха в Ктесифоне в 558 г. по летосчислению греков³⁴.

Хронологические указания Милита и Амра ибн Матта́ очень близки между собой. Возможно, разницу между ними в один год следует объяснять тем, что Милит указывает дату по вавилонскому календарю, а Амр — по греческому; тогда рукоположение Папы следует отнести к периоду с начала сентября 246 г. по конец марта 247 г. Гораздо труднее примирить эти указания с хронологией Бар Эбрея. Видимо, следует предпочесть известия Милита и Амра ибн Матта́. У Бар Эбрея встреча между Папой и его противниками происходит через девять лет после Никейского собора, то есть в 334 г. Но в «Арбельской хронике» мы читаем, что после этой встречи Папа обратился за помощью к западным иерархам, одним из которых был епископ Эдессы Сэда. Последний, судя по всему, тождествен Шэду (*Shâ'd*), который был епископом Эдессы в какое-то время между 312–313 и 323–324 гг.³⁵ Получается, что хронология Бар Эбрея сдвинута вперед самое меньшее на десять лет.

Отнесение начала служения Папы в качестве предстоятеля Селевкийской церкви к периоду 246–247 гг. соответствует указаниям «Краткой церковной истории» и Мари ибн Сулаймана о том, что во время служения Папы католикосом умер «царь румов Дакийус» (*Dākiyūs malik al-rūm*)³⁶, т. е. римский император Деций (июль 251 г.).

О начале карьеры Папы источники сохранили и некоторые другие важные сведения. Согласно «Краткой церковной истории» первоначально он был ремесленником и занимался изготовлени-

³³ Ibid. Col. 27–28.

³⁴ Maris Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria. Ed. H. Gismondi. Pars II. Amri et Slibae textus. Romae, 1896. P. 13. Сказать, по какому (греческому или вавилонскому) календарю указана эта дата, трудно. Последняя дата, которую называет Амр в своей книге — ночь на воскресенье 13 тишрина II (ноября) 1629 г. греков, т. е. на 7 рамадана 717 г. хиджры (Ibid. P. 126). Эта дата соответствует 13 ноября 1317 г. и определена по греческому календарю. Если считать, что Амр пользовался им и в повествовании о сасанидских временах, 558 г. греков охватывает время с 1 сентября 246 г. по конец августа 247 г.

³⁵ Chronica minora. Pars I. Parisiis, Lipsiae, 1903. P. 4.

³⁶ Maris Amri..., 1899. P. 8–9.



Варахран II убивает львов. Рельеф в Сар-Машхаде.
Из открытых источников

ем роскошной парчи для царей³⁷. Это означает, помимо прочего, что Папа был выходцем не из церковной, а из ремесленной среды. Другая важная подробность состоит в том, что Папа стал церковным иерархом в относительно молодом возрасте³⁸. Это следует из сообщений о долгом периоде служения Папы, которые будут рассмотрены далее.

³⁷ Mukhtaşar..., 2000. P. 157.

³⁸ Maris... 1896. P. 13. Необходимо, впрочем, заметить, что в так называемой переписке Папы (о ней см. ниже) встречаются упоминания о том, что во время его обращения к западным иерархам (как будет показано ниже, это произошло в 313–318 гг. или немногим позднее) ему было более сотни лет (*Braun O. Der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia. Ein Beitrag zur Geschichte der ostsyrischen Kirche im vierten Jahrhundert // Zeitschrift für katholische Theologie. 18-ter Jahrgang, 1894. S. 171, 180*). Как мы увидим далее, письма, входящие в состав этой переписки, по крайней мере, в большинстве своем представляют собой подделки, но содержат и указания на действительно имевшие место события и реалии. Если на этом основании принимать указания о возрасте Папы, дату его рождения следует отнести на начало 10-х гг. III в., если не на более раннее время. Тогда ко времени возведения в сан Папе было немногим более тридцати. Поэтому слова о его молодом возрасте следует, скорее всего, истолковывать в том смысле, что он еще не достиг сорока лет и в любом случае не являлся старцем.

Трудно не удивиться тому, что такой человек занял епископскую кафедру, хотя, вероятно, были и другие кандидаты, не уступавшие ему познаниями в богословии и благочестием. Из приведенных выше сведений видно, что возведение Папы в сан было поддержано не всеми иерархами, да и вообще неясно, как оно состоялось: рукоположение совершают по одной версии епископы Арбелы и Суз, по другой — епископ Прат-Мэйшана.

В ранней церковной истории Бэрхэдбшэббы (писал около 600 г.) применительно ко времени, непосредственно предшествовавшему Никейскому собору, сообщается, что тогда епископы персов получали рукоположение из Антиохии³⁹. Известен текст одного послания западных церковных иерархов к восточным⁴⁰, направленного, согласно его тексту, епископу Гундишапура Агапиту, т. е., очевидно, Агапиту, который, согласно приведенному выше отрывку из *Synodicon orientale*, выступил с речью на соборе 423–424 гг. Согласно этому посланию митрополита Селевкии и Ктесифона после смерти его предшественника должен утверждать патриарх Антиохийский, однако отправляться к нему лично по древнему обычаю (*âyk 'yadā kâddīmā*) более не требовалось, так как из-за вражды между Римом и Сасанидской державой людям, совершавшим такие путешествия, могла угрожать опасность⁴¹. Если эти указания верны, тогда и Папа должен был получить рукоположение от патриарха Антиохийского. Но сомнительно, чтобы патриарх согласился на возведение в сан предстоятеля церкви ремесленника, считавшегося молодым человеком. Как показано в Экскурсе, этот пробел в узаконении сана Папы закрывался легендой, в которой антиохийский патриарх Димитриан признал его предстоятельство.

Хотя в «Краткой церковной истории» и у Амра ибн Матта́ речь идет о возведении Папы в сан патриарха, в 246–247 гг. он, вероятно, стал только епископом. До того времени в Селевкии не было ни католикоса, ни патриарха (как показано ниже, в церковных историях предстоятелями церкви называются епископы Арбелы), ни, согласно приведенному выше отрывку из «Арбельской хроники», даже еписко-

³⁹ La première partie de l'histoire de Barḥadbešabba 'Arbaia. Ed. et. tr. F. Nau // *Patrologia Orientalis*. Ed. R. Graffin, F. Nau. T. 23. Paris: Firmin-Didot et C^{ie}, 1932. P. 205.

⁴⁰ В контексте рассматриваемой эпохи под западными иерархами (или отцами) понимаются церковные иерархи из римских владений, в том числе в Азии, под восточными — иерархи из сасанидских владений.

⁴¹ *Assemanus (Assemani) J.S. Bibliotheca orientalis clementino-vaticana*. T. III. Pars 1. Romae, 1725. P. 52–55.

па. Именовал ли себя Папа епископом или католикосом (и если да, то когда именно), сказать почти невозможно из-за отсутствия документов того времени. Епископ Агапит называл Папу католикосом, однако, как видно из истории собора 423–424 гг., стремился прежде всего доказать на историческом примере неправомерность выступлений против католикоса Дадишо. В рамках этих рассуждений Папа представлял как Дадишо прошлых лет и, следовательно, должен был являться католикосом. В источниках, отражающих позицию противников Папы (житие Милита, «Арбельская хроника»), он именуется только епископом. В апокрифическом письме Папы жителям Нисибина, входящем в состав его переписки (о ней см. ниже), он называет себя главой Церкви Востока⁴². Очевидно, составитель апокрифа считал, что Папа должен был именовать себя именно так. Титулы католикоса и патриарха упоминаются в источниках в связи с ответом западных отцов на письма Папы. Если опираться на изложенные выше сведения (за исключением иных), можно выдвинуть две версии. По одной, Папа в 246–247 гг. получил от епископов Арбелы и Суз рукоположение в епископы, а затем, возможно, в дату, указанную Бар Эбреем (265–266), епископ Прат-Мэйшана объявил его патриархом. По другой версии, Папа официально не именовался ни патриархом, ни католикосом; эти титулы (или один из них) стали употребляться по отношению к нему, потому что фигурировали в ответе западных отцов на письма Папы (о них см. ниже). Сторонники Папы истолковывали их в том смысле, что Папа — глава Церкви Востока и ее патриарх; эта трактовка отражена в приведенном выше отрывке из «Арбельской хроники». Не исключено, разумеется, и сочетание этих версий. В любом случае кажется вероятным, что Папа именовал себя главой Церкви Востока; это было видимым свидетельством его стремления к первенству среди епископов, о котором говорится в источниках (см. выше).

Условия для возвышения Папы создавало то, что он был наиболее подходящим человеком для решения определенных задач. Согласно источникам, у него было два важных достоинства: наряду с сирийским он знал и персидский язык⁴³, а как ремесленник, обслуживавший царя (вероятно, скорее старшина таких ремесленников), мог быть принят при дворе. Значит, Папа хорошо (и, видимо, лучше других церковных иерархов) подходил для решения задачи налаживания отношений

⁴² Braun O., 1894. S. 174.

⁴³ Maris... 1896. P. 13; Maris... 1899. P. 8; Mukhtaşar..., 2000. P. 157.

с государством. В 40-е гг. III в. эта задача являлась очень насущной: Сасанидская держава утвердилась немногим ранее, сами Сасаниды пришли из Фарса, где христианское вероучение тогда еще не было распространено, и поэтому отношения между государством и церковью только выстраивались. С этой точки зрения наиболее предпочтительным кандидатом в предстоятели церкви был тот, кто смог бы найти общий язык с сасанидскими властями. Именно это, кажется, и было теми «сторонними делами», для занятия которыми, согласно приведенному выше отрывку из «Арбельской хроники», епископы нуждались в Папе.

О деятельности Папы в первые десятилетия его служения нам известно очень мало. Когда в правление Варахрана II (275–292) преследования, первоначально направленные против манихеев, коснулись и христиан, Папу, согласно «Сииртской хронике», «постигли великие бедствия и тяжелые страдания»⁴⁴. Вероятно, для властей Папа как предстоятель христианской общины отвечал за все, что происходило в ней; поэтому все обвинения, касавшиеся ее членов, падали прежде всего на него.

Мы подходим теперь к противостоянию Папы и церковных иерархов, о котором говорится в приведенных выше отрывках. Восстановить хронологию этих событий можно только приблизительно, с погрешностью в несколько лет. Некоторые из данных, с помощью которых это можно сделать, представлены выше, но здесь следует повторить их. Конфликт произошел между 312–313 гг. и 323–324 гг., т. е. в течение того временного отрезка, когда Папа обратился за помощью к епископу Эдессы. Остальные данные касаются жизненного пути Папы. Как показано выше, он стал епископом примерно в 246–247 гг. Авторы источников полагают, что его служение продлилось очень долго — 67⁴⁵, 68 лет⁴⁶, около 68 лет⁴⁷, 69⁴⁸, 70⁴⁹ или 79⁵⁰ лет. Дату смерти Папы называют два автора; у Илии Нисибинского она приходится примерно на 328/30 г.⁵¹, а у Амра ибн Матта́ — вероятнее всего, на период с сен-

⁴⁴ Histoire..., 1908. P. 238.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Braun O., 1894. S. 171, 179.

⁴⁷ Assemanus (Assemani) J.S., 1725. P. 346.

⁴⁸ Gregorii... 1877. Col. 31–32.

⁴⁹ Maris... 1899. P. 9.

⁵⁰ Maris... 1896. P. 15.

⁵¹ В тексте — двадцатый год правления Шапура II (Eliae..., 1910. P. 45). Вопрос о том, с какого времени авторы Христианского Востока отсчитывали время правления

тября 325 г. по 5 сентября 326 г.⁵² Утверждается, что после закончившейся скандалом встречи с иерархами Папа прожил еще 12 лет⁵³. Если так, встреча состоялась примерно в 313–318 гг.

В «Сииртской хронике» обнаруживается перечень деятелей церкви времен Папы, в который, в частности, входят епископ Гундишапура Гэддайэб⁵⁴, епископ Кашкара⁵⁵ Эвдишо, епископ Месены Иоанн, епископ Дайр Михрака⁵⁶ Андрей, епископ Шуштара Авраам и епископ Суз

Шапура II (307–308–379–380), требует отдельного исследования, которое автор этих строк намерен вскоре представить; на данном этапе можно исходить из того, что начало правления Шапура Илия относил к 621 г. по селевкидской эре (Ibid. P. 89). Как Илия датировал события и от кого черпал хронологические указания, неизвестно. Победа Константина Великого над Максенцием (см. прим. 21) отнесена у него к 623 г. селевкидской эры, что возможно только при использовании вавилонского календаря. Но смерть Констанция II (337–361), имевшая место 3 ноября 361 г., помещается в 673 г. (Ibid. P. 103), а это возможно только если год начался в сентябре 361 г., по правилам греческого летосчисления). Поэтому приходится заключить, что, согласно Илии Нисибинскому, Шапур II пришел к власти в год по селевкидской эре с сентября 309 г. по август 310 г. или с 20-х чисел апреля 310 г. по аналогичное время 311 г. Если приложить это к календарю, принятому при сасанидском дворе, первым годом правления Шапура будет год с 10 сентября 309 г. по 9 сентября 310 г. или с 10 сентября 310, по 9 сентября 311 г., а двадцатым — год с 5 сентября 328 г. по 4 сентября 329 г. или с 5 сентября 329 г. по 4 сентября 330 г.

⁵² В тексте источника — на восемнадцатом году правления Шапура II и в 637 г. селевкидской эры (Magis... 1896. P. 15). Как показано выше, Амр ибн Матта пользовался календарем селевкидской эры в его греческом варианте, поэтому его 637 г. греков охватывает период с сентября 325 г. по конец августа 326 г. Этот год по селевкидской эре почти точно совпадает с годом правления сасанидского царя (6 сентября 325 г. — 5 сентября 326 г.).

⁵³ Аста... 1891. P. 268; Mukhtaşar..., 2000. P. 159. Бар Эбрей считал, что это утверждение — ошибка, а Папа умер через год после встречи с епископами (Gregorii... 1877. Col. 31–32). Однако, как показано выше, хронология Бар Эбрея не вызывает доверия.

⁵⁴ В тексте источника — Джазимйахаб (*Djadhīmyahab*), однако речь, несомненно, идет о Гэддайэбе, которому, как показано выше, писал Милит.

⁵⁵ Кашкар (*ар.* Каскар) находился на берегу Тигра примерно в 60 км к юго-востоку от нынешнего ал-Кута; в омейядское время напротив него был построен город ал-Васит.

⁵⁶ В источнике — *Dayr F.ħrāk*, что издатель источника поправляет на *Dayr M.ħrāk* и читает *Deir Mahraq*. Это место, видимо, тождественно Дайр Махраку или Дайр Михраку мусульманского географа Йакута (род. в 1178–1180 гг., ум/ в 1229 г.), который, однако, может сказать о нём только то, что это одна из местностей в Хузестане (*Mu'djam al-buldān li ... Yāqūt. Beirut: Dār Ṣādir, 1977 Vol. 2 P. 533*). Заслуживает внимания то, что епископ Дайр Михрака ни разу не называется в числе участников поместных соборов церкви Сасанидской державы. Кажется, данное епископство прекратило свое существование, возможно, не перенеся преследований церкви при Шапуре II.

Милит; далее стоит: «оние суть те, кто собрался, чтобы порицать Папу»⁵⁷. Обращает на себя внимание то, что в перечне фигурируют только иерархи из земель, расположенных сравнительно недалеко от Селевкии; мы не видим, например, никого из северного Ирака. Можно догадываться, что известия о действиях этих епископов быстрее и в большем объеме поступали к Папе, и, следовательно, его упреки и порицания, о которых говорил епископ Агапит, были направлены прежде всего против них⁵⁸. Возможно, эти порицания имели под собой реальные основания. Несколько десятилетий спустя «персидский мудрец» Афраат резко критиковал положение дел в церкви, причем эта критика была направлена главным образом против иерархов: «возникли в народе нашем начальники и оставили закон и похвалялись, творя производ»⁵⁹.

Заслуживает внимания то, как рассматриваемые события изображаются в «Арбельской хронике». Если в сообщении о возведении Папы в сан он представлен как человек известный и мудрый, то далее конфликт с епископами объясняется его стремлением возвыситься, вызвавшим отторжение даже у ближайшего сподвижника — архидьякона Симеона. Если это отражает умонастроения духовенства Адиабены⁶⁰, нетрудно представить себе, что оно было на стороне противников Папы.

⁵⁷ Histoire..., 1908. P. 236.

⁵⁸ Как показано выше, епископ Агапит рассказывал, что Папа порицал некоторых епископов за «постыдные» деяния. В письме Папы жителям Нисибина, входящем в состав его переписки (о ней см. ниже) и представляющем собой подделку, обнаруживается отрывок, в котором дано описание этих деяний. Согласно данному отрывку одни объявляли себя епископами, не получив рукоположения, другие, когда умирал епископ крупного города, бросали свои кафедры и направлялись туда (видимо, чтобы попытаться встать на освободившееся место. — Д.М.), иные изгоняли епископов, чтобы занять их кафедры, и даже прибегали к убийствам, иные обвинялись в ереси, иные приживали детей и предавали их смерти (чтобы избежать огласки. — Д.М.), иные выставяли себя не подверженными искушениям ревнителями чистоты, но участвовали в пирушках, причем там, где это не дозволялось делать (Braun O., 1894. S. 175). Как показано ниже, создатель подделки был осведомлен о положении дел в епархиях сасанидских владений, и тексты переписки отражают имевшиеся у него сведения. Это говорит в пользу того, что Папа мог выдвигать такие или подобные обвинения против своих противников. С другой стороны, необходимо делать поправку на то, что создатель фальшивки, как и сам Папа, был заинтересован в том, чтобы выставить его противников в самом невыгодном свете; поэтому здесь, как ни в одном другом фрагменте переписки, велика вероятность преувеличения.

⁵⁹ Patrologia Syriaca. Acc. R. Graffin. Pars prima. T. I. [Ed.] I (J). Parisot. Parisiis, 1894. Col. 577–578.

⁶⁰ Адиабена — область, центром которой была Арбела (совр. Эрбиль).



Монета Шапура II (307/8–379/80)
Из открытых источников

На позицию адиабенского духовенства влияло, кажется, и еще одно обстоятельство. На первых порах именно адиабенские епископы были духовными пастырями христиан Селевкии и Ктесифона. В «Арбельской хронике» мы читаем, что адиабенские епископы Шэхлуфа, а затем Эххазабух проповедовали в Селевкии, причем первый из них рукоположил одного священника, а второй — пятерых⁶¹. Как показано выше, согласно «Арбельской хронике» и Папа получил рукоположение от Эххазабуха, причем после того, как жители Ктесифона, желая получить своего епископа, обратились именно в Адиабену. Особая роль адиабенских епископов признается авторами всех церковных историй, где Шэхлуфа и Эххазабух фигурируют как предшественники Папы и главы Селевкийской церкви⁶².

В этом отношении интересно вновь обратиться к упомянутым в начале настоящей работы «Деяниям Апостола Мар Мари» — человека, которому источники отводят важнейшую роль в распространении христианского вероучения в Месопотамии. Согласно этому произведению, Мари лично возвел Папу в церковный сан. Вот каково повествование об этом в источнике:

«Блаженный (Мари. — Д.М.) многие годы путешествовал по странам Востока, освящал церкви и объединял их в согласии. Он поставил

⁶¹ Sources..., 1907. P. 34, 38–39.

⁶² Eliae... 1910. P. 45; Gregorii... 1877. Col. 23–28; Maris... 1896. P. 5–13; Maris... 1899. P. 6–8; Mukhtaşar..., 2000. P. 151, 152.

человека управлять церковью Селевкии (*'idtā d-Kōkē*), чтобы тот стал во главе епископов Востока, ибо она — древнейшая в том, что относится к учению духовному. Многие годы учил он и в богобоязненности совершал добрые дела, а затем ушел из Селевкии и Ктесифона, где тогда жил, и прибыл в церковь Дура д-Куни (*Dūrā d-Ḳūnī*), которая была построена для него. Призвал он к себе ученика своего Папу перед всей церковью и сделал его управляющим (*mdâbranā*) после себя»⁶³.

Далее приводятся речь Мари и ответное слово Папы, а затем сообщается, что Мари умер и был похоронен в той же церкви. После этого следует:

«Поминование его в ней по велению Папы, наследника кафедры его (*yartā d-kūrseyeh*), продолжается постоянно. И он (Папа. — Д.М.) тоже, после добродетельного и достойнейшего Мар Мари, назначал священников и управляющих по всей земле Востока»⁶⁴.

Принять эти известия как достоверные не дает их несоответствие историческому контексту. Мари, деятельность которого пришлась, судя по всему, на вторую половину I в. или начало II в., не мог встретиться с Папой, родившимся, вероятно, позже его смерти. Очевидно, что автор текста стремился обосновать правомерность возвышения Папы среди церковных иерархов. Он не стал утверждать, что Мари сделал Папу епископом Селевкии (это было легко опровергнуть), но одновременно представил Папу преемником Мари, назначенным им самим. Заслуживает внимания и то, что, согласно «Деяниям», Мари крестил царя Адиабены и всю местную знать⁶⁵; это сильно отличается от повествования «Арбельской хроники», где данный эпизод отсутствует, а заслуги в распространении христианского вероучения приписываются местным епископам. Таким образом, в «Деяниях» старшинство арбельской церкви сводится на нет, и история представлена примерно так: христианское вероучение и в Арбелу, и в Селевкию было принесено Мари, преемником которого стал не кто-то из адиабенских епископов, а Папа.

Эти наблюдения, равно как и то, что повествование в «Деяниях» заканчивается на указанном выше велении Папы, наводят на мысль о том, что данный текст первоначально был создан во времена последнего, кажется, в связи с его противостоянием с епископами.

⁶³ The Acts..., 2005. P. 76–77.

⁶⁴ Ibid. P. 76–79.

⁶⁵ Ibid. P. 20–21.

Мы можем теперь попытаться хотя бы в общих чертах представить себе суть конфликта. Приписывать Папе властные амбиции и сводить дело к ним едва ли правильно. Во время, когда происходили рассматриваемые события, Папе было самое меньшее около девяноста лет (а по некоторым указаниям перевалило за сотню), и едва ли в таком возрасте он стал бы заниматься политическими интригами. Но став, по крайней мере для государства, предводителем христианской общины, он должен был так или иначе управлять ей и следить за ее делами. На первых порах Папа, кажется, мало вмешивался в дела общин за пределами области Селевкии-Ктесифона; как показано в Экскурсе, христиане-пленники, поселенные в Гундишапуре, устроили свою церковную жизнь и избрали себе епископа без его участия. Но жизнь шла своим чередом и раз за разом сталкивала Папу с другими иерархами. Какие-то действия местных иерархов он считал неприемлемыми и должен был осуждать. Где-то Папа и местные иерархи расходились относительно того, кто должен быть епископом на той или иной кафедре, каждая сторона поддерживала своего человека, и получалось, что на одной и той же кафедре оказывалось двое епископов. Иерархи, особенно с кафедр, имевших длинную историю и высокий престиж, неприязненно воспринимали попытки бывшего ремесленника, ставшего предстоятелем церкви благодаря способностям царедворца, вмешиваться в их дела и принимать управленческие решения. Чтобы добиваться нужных результатов, Папа должен был подняться над другими епископами, чего он так или иначе попытался достичь. Это было расценено его противниками как проявление властных амбиций, и ползучее противостояние вылилось в открытое столкновение, о котором мы читаем в источниках.

Приведенные выше описания этого столкновения не дают однозначного ответа на вопрос, чем оно закончилось. Из текста Бар Эбрея видно, что об итогах встречи Папы с епископами ходили разные рассказы. Однако выяснить, что произошло, можно с помощью подсчетов. Как показано выше, Папа был возведен в сан епископа Селевкии примерно в 246–247 гг., а время его служения почти во всех источниках определяется как 70 лет или немногим меньше. Продвинувшись от 246–247 гг. на 67–70 лет вперед, мы приходим в 313–317 гг., т. е. точно в тот временной отрезок, когда состоялась встреча Папы с его противниками. Для двенадцати лет, которые Папа прожил после встречи, в этом расчете не остается места. Таким образом, в церковных историях время служения Папы заканчивается на его встрече с епископами.

Другая линия рассуждений может основываться на том, что, согласно единственной дошедшей до нас (в истории Амра ибн Матта́) датировке начала служения Симеона Бэр сэббаэ, он был поставлен предстоятелем церкви на шестом году правления Шапура II⁶⁶. Если сопоставить это с рассмотренным выше известием того же автора о том, что Папа умер на восемнадцатом году правления Шапура, получается, что в течение последних двенадцати лет жизни Папы предстоятелем церкви был Симеон. Поскольку после встречи с епископами Папа прожил двенадцать лет, мы должны заключить, что в это время он не считался главой церкви.

В упомянутой выше ранней церковной истории Бэрхэдбшэббы сообщается, что для участия в Никейском соборе, «поскольку были приглашены все епископы, и бывшие, и не бывшие подданными [императора Константина Великого], приглашен был и святой Симеон Бэр сэббаэ, который был католикосом страны персов и сидел в Селевкии-Ктесифоне»⁶⁷. Значит, во время, непосредственно предшествующее Никейскому собору, предстоятелем церкви считался Симеон, а не Папа.

Сказанное приводит к выводу о том, что встреча с епископами завершилась низвержением Папы из сана⁶⁸. С учетом этого естественно предполагать, что та «повесть», о которой говорил епископ Агапит, явилась, говоря языком нашего времени, коммюнике, содержащим сообщение о низвержении и его причинах⁶⁹; именно поэтому Папа был изображен в ней в самых негативных тонах.

Можно возразить, что, поскольку Папа являлся представителем христианской общины перед царем, низвергать его было нецелесообразно, хотя бы из-за возможного ответа властей. В обычных условиях это было бы так, однако тогда положение дел было особым. Царь Шапур II был малолетен и, вероятно, в то время мало интересовался

⁶⁶ Maris... 1896. P. 15.

⁶⁷ La première partie..., 1932. P. 205.

⁶⁸ Так же с уверенностью утверждал и автор истории церкви Сасанидской державы Ж. Лабур (Labourt J. Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide (224–632). Paris, 1904. P. 23), не приводя, впрочем, обоснования этого мнения.

⁶⁹ В апокрифическом послании Мар Ефрема Папе, входящем в состав переписки последнего (см. ниже), говорится, что писания, сочиненные дерзкими людьми, удел которых — погибель, не могли отстранить Папу от предстоятельства в церкви (Braun O., 1894. S. 172). Судя по всему, создатель подделки имеет в виду указанную «повесть» и считает ее документом, с помощью которого противники Папы пытались обосновать, что он более не может быть предстоятелем церкви.



Коронация малолетнего Шапура II (иллюстрация к Шах-намэ Фирдоуси, XVI в.)
Из открытых источников

церковными делами, а с сановниками иерархи, скорее всего, надеялись договориться. Родители или близкие Симеона Бэр сэббаэ были красивыщиками одежд сасанидских царей⁷⁰. Таким образом, Симеон происходил из той же среды дворцовых ремесленников, что и Папа. Это давало иерархам возможность говорить о том, что низвержение Папы ничего не изменило, и предстоятелем церкви по-прежнему является полностью «свой» для Сасанидов человек.

Как видно из приведенных выше отрывков, дальнейшее развитие событий было таково, что Папа обратился к западным отцам. Известно (хотя пока только в немецком переводе О. Брауна) собрание писем от Папы и к нему, большая часть которых касается рассматриваемого конфликта (так называемая переписка Папы). То, что письма — апокрифы, видно при первом же их прочтении. Среди авторов так называемого «соборного послания» западных отцов Папе первым назван Кай⁷¹, т. е. Папа Римский Кай (или Гай)⁷², однако этот человек умер в 296 г., задолго до описываемых событий. Довольно часто в переписке

⁷⁰ Histoire..., 1908. P. 296; Mukhtaşar..., 2000. P. 186. Кажется, именно об этом говорится в приведенном выше отрывке из «Сииртской хроники», где сообщается, что родители Симеона были приближены к царю.

⁷¹ Braun O., 1894. S. 178.

⁷² Assemanus (Assemani) J.S., 1725. P. 56.

появляется Мар Ефрем, которого, судя по некоторым отрывкам, следует отождествить с Ефремом Сирином⁷³. Однако если исходить из общепринятой датировки рождения Ефрема Сирина 306 г., в рассматриваемый период, т. е. в 313–318 гг. и, возможно, в течение нескольких последующих лет он был еще слишком юн, чтобы то, о чем говорится в переписке, могло относиться к нему. А ведь перед нами не только отдельные упоминания; одно из наиболее длинных писем из переписки — письмо Ефрема Папе⁷⁴.

Но то, что эти письма — подделки, не означает, что писем от западных отцов не было вообще или что сведения, которые содержатся в имеющихся у нас текстах, — вымысел. Об обращении к западным отцам говорят епископ Агапит и составитель «Арбельской хроники», которые, как показано выше, смотрят на рассматриваемые события по-разному. В приведенном выше фрагменте составитель «Арбельской хроники» сообщает, что Папа написал западным отцам, в частности, епископу Эдессы. Не будь у нас создающегося под влиянием текстов переписки впечатления о ней как о вымысле, это известие «Арбельской хроники» воспринималось бы как достоверное. Кроме того, то, что письма представляют собой подделки, не значит, что содержащиеся в них сведения ложны. Древний создатель подделки вложил в нее имевшиеся у него сведения и свое понимание того, о чем идет речь. Если в письмах есть ошибки касательно западных отцов, то о положении дел в церкви Сасанидской державы их авторы осведомлены куда лучше. Выше рассмотрены некоторые детали, в которых письма не расходятся с иными источниками (например, оценка продолжительности служения Папы в 68 лет). Поэтому сведения писем можно использовать, хотя необходимо делать поправку на то, что над их составителями довлела задача обосновать неправомерность выступлений церковных иерархов против предстоятеля церкви с помощью показательного исторического примера. Не случайно история Папы была наиболее востребована тогда, когда предстоятели церкви боролись с выступавшими против них иерархами. «Соборное послание»,

⁷³ На это указывают, с одной стороны, подчеркнуто почтительное отношение к Ефрему (в письме епископа Нисибина Иакова Папе и письме Папы жителям Нисибина он именуется учителем, который в Церкви Божией считается за пророка (*Braun O.*, 1894. S. 167, 176), а в упомянутом выше соборном послании — святым, «который явился в роду нашем как пророк» (*Ibid.* S. 178)), а с другой — то, что Папа обращается лично к нему в послании жителям Нисибина (*Ibid.* S. 176). Крайне непросто найти другого человека, к которому могли бы относиться такие слова.

⁷⁴ *Ibid.* S. 169–174.

согласно его рукописи, было переписано епископом Агапитом⁷⁵ — вероятно, тем, кто выступил с речью на соборе 423–424 гг., посвященном главным образом борьбе католикоса Дадишо с выступавшими против него иерархами. По словам Бар Эбрея, некоторые утверждали, что автором писем епископа Нисибина Иакова и Мар Ефрема Папе на деле является католикос Иосиф⁷⁶, который боролся с иерархами и был смещен ими в 569–570 гг.

Эта направленность писем ярко проявляется в «соборном послании». Перед его составителями стояла непростая задача — показать, что западные отцы поддержали Папу даже несмотря на постигший его удар, который со стороны выглядел как кара Божья, свидетельство гнева Господня против недостойного священнослужителя. Эту задачу авторы решают с помощью следующего рассуждения: несомненно, то, что сделал Папа с Евангелием, предосудительно, однако Господь любит его и принял во внимание его добрые дела и достойную жизнь, а потому ограничился мягким наказанием; противников же Папы, выступивших против высшей церковной власти, ждет куда более суровая кара, и им уготованы вечные муки⁷⁷.

Под этим слоем подделок и толкований с трудом различаются очертания действительно имевших место событий. Однако о том, что произошло, можно судить по общему ходу дел. Было бы неверно отрицать то, что Папа писал западным отцам. Но нельзя сказать, что их ответ привел к восстановлению Папы на Селевкийской кафедре. Как показано выше, служение Папы считалось закончившимся, а на Никейский собор был приглашен Симеон Бэр сэббаэ. Последнее, между прочим, показывает, что и для устроителей собора епископом Селевкии-Ктесифона был Симеон, а не Папа. Если принять все это во внимание, единственно возможным объяснением развития событий будет следующее. Ответ западных отцов, изложенный в одном или нескольких письмах, в целом состоял в том, что восточную церковь возглавляет ее предстоятель, выступление иерархов против него неправомерно, и противостояние, включая все обвинения, распространение грамот и прочее, следует прекратить. Именно это, судя по всему, современные и более поздние сторонники Папы истолковали как то, что западные отцы признали обвинения несостоятельными и осудили тех, кто выступал с ними. В то же

⁷⁵ Ibid. S. 163.

⁷⁶ Gregorii... 1877. Col. 31–32.

⁷⁷ Braun O., 1894. S. 179–180.

время западные отцы не приняли никаких решений относительно самого Папы, что позволило его противникам ничего не менять и не восстанавливать его на престоле. Сложилась ситуация, в которой и Папа, и Симеон могли считать себя предстоятелями церкви. Судя по тексту «Арбельской хроники», начиналось новое противостояние, и Симеон был уже готов пустить в ход то оружие, которым прежде не пользовался — связи родственников при царском дворе. Но были и некоторые обстоятельства, препятствовавшие развитию конфликта. С одной стороны, старость и физическая немощь Папы, усиленная параличом части тела, не давали ему возможности управлять делами, и ему не было смысла бороться за то, чтобы получить власть. С другой стороны, западные отцы однозначно высказались против междоусобиц внутри церкви, и возобновлять борьбу за патриарший престол означало идти против их суждения. Поэтому положение дел тихо оставалось прежним, а сторонние наблюдатели объясняли это достижением компромисса, в рамках которого Папа назначил Симеона своим преемником.

Противостояние Папы и его противников — яркий и увлекательный, но все же эпизод в истории церкви Сасанидской державы. Как предмет исторического анализа он не может заслонить собой более важное явление — возвышение епископа Селевкии-Ктесифона над остальными церковными иерархами, обусловленное необходимостью взаимодействия с сасанидскими властями. Стоит отметить, что ни одна из сторон противостояния, в том числе и епископы более древних, чем селевкийская, церковей, не выступали за перенос резиденции предстоятеля из столицы державы. Это представление о том, что предстоятелем должен быть патриарх Селевкии-Ктесифона, сохранялось церковью в течение всей оставшейся части IV в., когда она подверглась мощным преследованиям при Шапуре II; оно было принято как установление на поместном соборе 410 г.

Экскурс. Папа и Димитриан

Отношения Папы с патриархом Антиохийским Димитрианом — отдельная, но связанная с настоящим исследованием тема; поэтому она рассматривается в отдельном экскурсе.

Сведения по данной теме мы черпаем в основном из восточных церковных историй. Согласно им сасанидский царь Шапур, т. е. Шапур I, совершил поход на запад, двинулся на Антиохию и захватил в плен

ее жителей, включая патриарха Димитриана. Полон был угнан в сасанидские владения и поселен в Гундишапуре. Далее, согласно самому подробному рассказу в источниках, произошло следующее:

«Когда патриарх Антиохии Димитриан и те, кого взял в полон Шапур, оказались в городе Гундишапур, патриарху Димитриану сказали: “Управляй полоном, который с тобой”. Он же ответил: “Упаси меня Господь от того, чтобы делал я то, чего не было мне дано Святым Духом и на что не дал Он мне власти. Ведь предстоятельство — не у меня, а у другого человека; это патриарх Папа”. И, когда он таким образом отказался, Папа попросил его называться митрополитом, сделал его митрополитом над Гундишапуром и первым из митрополитов Востока, поместил одесную себя и [установил, что] патриархом должен становиться тот, на кого падет его выбор. Это установление остается и по сей день. А зороастрийцы относились к Димитриану с уважением и почтением за его достоинства и благородство»⁷⁸.

Данный перевод приведен по самому раннему переложению исходного рассказа — «Краткой церковной истории». Мари ибн Сулайман и Амр ибн Матта повествуют об этом примерно так же; самое существенное различие заключается в том, что у них Папа первоначально предлагает Димитриану стать патриархом (Мари)⁷⁹ или занимать [патриарший] престол (*kursī*) до конца жизни (Амр)⁸⁰.

Шапур I брал Антиохию дважды, в походах 251 или 252 г. и 260 г., и оба раза уводил полон, который впоследствии расселял в своих владениях⁸¹. Сделать выбор между этими датами только на основании

⁷⁸ Mukhtaṣar..., 2000. P. 158.

⁷⁹ Maris... 1899. P. 8.

⁸⁰ Maris... 1896. P. 14.

⁸¹ В накш-и-рустамской надписи Шапура I (фактически официальной истории его войн против Рима) сообщается, что в походе, в котором была одержана победа над императором Валерианом (253–260), войска царя захватили полон в землях ромеев и не-иранцев; он был уведен в сасанидские владения и расселен в разных областях, в том числе и в Хузестане (*Back M. Die sassanidischen Staatsinschriften. Téhéran, Liège: Bibliothèque Pahlavi, 1978. S. 314, 324–326; Maricq A. Classica et Orientalia. 5. Res gestae Divi Saporis // Syria. Année 1958. Vol. 35. No. 3. P. 314–315*). Полон из Антиохии здесь не упоминается, однако сама Антиохия несколько ранее названа в числе взятых сасанидскими войсками городов (*Back M., 1978. S. 321; Maricq A., 1958. P. 312–313*). С другой стороны, Зосим (конец V в.), повествуя о времени правления императора Требониана Галла (251–253), сообщает, что тогда персы, напав на римские владения в Азии, захватили Антиохию; одна часть населения была перебита, другая — угнана в полон (*Zos. I. XXVII. 2, Zosime. Histoire nouvelle. T. I (Livres I et II). Ed. F. Paschoud. Paris: Société d'édition «Les Belles lettres», 1971. P. 27*). По упоминанию Галла видно, что имеется в виду поход 251/252 г.

восточных источников сложно. Мари ибн Сулайман повествует, что поход состоялся в начале служения Папы в сане предстоятеля церкви (*fi awwal ri'āsati-bi*); его совершил сын Ардашира I по имени Хормузид или Шапур⁸². Естественно считать, что слова о «начале служения Папы» — довод в пользу отнесения похода к 251–252 гг. Однако в аналогичном отрывке в более ранней «Краткой церковной истории» сообщается только, что поход состоялся «в его (Папы. — Д.М.) дни»⁸³; нельзя, правда, исключать, что Мари ибн Сулайман имел в своем распоряжении лучший или, во всяком случае, более полный список исходного текста. В «Сииртской хронике» поход Шапура датируется одиннадцатым годом его правления (25 сентября 250 г. — 24 сентября 251 г.), но тут же сообщается, что царь победил и взял в плен императора Валериана⁸⁴, а это произошло в 260 г. Кажется, в исторической памяти Востока войны, которые вел Шапур против Рима, слились в одну, увенчавшуюся главным свершением царя — победой над Валерианом и его пленением; к известию об этом присоединяются все остальные. Например, у ат-Табари (839–922/23) Шапур одерживает победу над Валерианом не при Эдессе, где это было на деле, а при Антиохии; после этого начинается рассказ об антиохийском полоне, в который зачисляется и сам император⁸⁵.

За отправную точку в исследовании можно взять имеющиеся данные о Димитриане, однако и в этом случае мы сталкиваемся с проблемами. Согласно Евсевию Памфилу (род. в 60-е гг. III в., ум. в 339 г.), сведения которого известны в передаче св. Иеронима (род. в 40-е гг. IV в., ум. в 419 г. или 420 г.), Димитриан был возведен в сан епископа Антиохии на первом году 258-й Олимпиады, т. е. в 251–252 г.⁸⁶ В перечне епископов Антиохии у патриарха Никифора (род. около 758 г., ум. в 828 г.) Димитриану отводятся 4 года служения⁸⁷. На основании этих данных в литературе было предложено считать датой пленения Димитриана

⁸² Maris Amri..., 1899. P. 8.

⁸³ Mukhtaşar..., 2000. P. 157.

⁸⁴ Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert). Première partie (I). Pub. A. Scher // Patrologia Orientalis. T. IV. Ed. R. Graffin, F. Nau. Paris, 1908. P. 220.

⁸⁵ Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari. Ed. M.J. De Goeje. Prima series. II. Rec. J. Barth, Th. Nöldeke. Lugduni Batavorum, 1881–1882. P. 826–827.

⁸⁶ Evsepii Pamphili Chronici canones latine vertit, adavxit, ad sva tempora prodvxit S. Evsebivs Hieronymus. Ed. I (J).K. Fotheringham. London: H. Milford, 1923. P. 301.

⁸⁷ Nicephori archiepiscopi constantinopolitani Opvscvla historica. Ed. C. De Boor. Lipsiae, 1880. P. 130.

256 г.⁸⁸ Хотя датировка взятия Шапуром I Антиохии 256 г. какое-то время была популярна в литературе⁸⁹, некоторые данные заставляют критично отнестись к указанным построениям. Например, у Никифора последовательность епископов на этом отрезке такова: Вавила — Фабий — Димитриан; первый из них выступил со свидетельством [своих религиозных убеждений], за что был брошен в темницу, при императоре Деции (249–251), а второй был епископом 9 лет⁹⁰. Даже если отнести действия Вавилы к самому началу правления Деция (сентябрь 249 г.), мы приходим к тому, что Димитриан стал епископом самое раннее в 258 г. Поэтому совмещение хронологий Евсевия Памфила и Никифора на данном отрезке если не невозможно, то нуждается в дополнительном обосновании.

В церковной истории Евсевия Памфила приводится письмо епископа Александрии Дионисия папе Стефану (254–257); Димитриан упоминается в нем как действующий предстоятель Антиохийской церкви⁹¹. Из этого следует, что поход, во время которого был взят в плен Димитриан, не мог состояться раньше 254 г.; поэтому его датировка 251–252 гг. отпадает. Евтихий Александрийский (877–940) повествует, что Димитриан стал патриархом Антиохии на первом году совместного правления Галийуса (*Ghaliyūs*) и Йулийануса (*Yūliyānūs*), т. е., видимо, Требониана Галла и его сына Волусиана, и служил в этом качестве восемь лет⁹². Если принять за первый год их правления время примерно с июня 251 г. до июня 252 г., получается, что служение Димитриана в качестве католикоса подошло к концу в 260 г., т. е. тогда, когда Антиохия была взята войсками Шапура I. Безусловно, хронология Евтихия нуждается в критическом изучении, однако это его известие имеет то достоинство, что снимает необходимость доказывать факт еще одного, не упоминаемого в источниках, похода Шапура I на Антиохию. На-

⁸⁸ Peeters P. S. Démétrianus évêque d'Antioche? // *Analecta Bollandiana*. Т. XLII. 1924. P. 310.

⁸⁹ См. напр.: Downey G. *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1961. P. 260, 594; Honigmann E., Maricq A. *Recherches sur les Res Gestae divi Saporis*. Bruxelles: Académie Royale de Belgique, 1953. P. 141–142.

⁹⁰ Nicephori..., 1880. P. 130.

⁹¹ Eusebius. *Hist. Eccl.* VII. V. 1 (*Eusebius*. *The Ecclesiastical History*. With an English translation by J.E.L. Oulton. II. London: William Heinemann Ltd, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1942. P. 138–139).

⁹² Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales. Pars I. Ed. L. Cheikho. Beryti, Parisiis, Lipsiae, 1906. P. 112–113.

конец, если вернуться к сообщениям Евсевия Памфила и Никифора, следует отметить, что у последнего преемником Димитриана называется Павел Самосатский⁹³. Евсевий Памфил указывает, что Павел был поставлен епископом Антиохии на первом году 260-й Олимпиады (259–260) и на седьмом году правления Валериана. Непосредственно перед этим стоит известие о том, что [взятый в плен] Валериан был уведен в Персию⁹⁴. Конечно, можно предполагать, что Димитриан утратил возможность исполнять обязанности епископа ранее, однако чем дальше по времени отодвигать дату этого события, тем труднее будет вопрос о том, почему такая важная кафедра, как антиохийская, оставалась незанятой.

Все сказанное свидетельствует о том, что взятие войсками Шапура I Антиохии и пленение Димитриана имели место в 260 г.

В «Сииртской хронике» нет упоминания о переговорах между Димитрианом и Папой. Вместо этого сообщается, что приведенные Шапуром пленники «стали жить в Гундишапуре и избрали Аздака Антиохийского, сделав его своим епископом, ибо патриарх Антиохии Димитриан разболелся и умер от скорби»⁹⁵. Еще важнее сообщение Евсевия Памфила о том, что Димитриан умер в Антиохии, после чего епископом стал Павел Самосатский⁹⁶. Это известие крайне трудно примирить с приведенным выше отрывком из «Краткой церковной истории», согласно которому Папа говорил с Димитрианом после того, как тот вместе с полоном прибыл в Гундишапур. Кажется, в восточных источниках до нас дошла легенда, сочиненная прежде всего для придания предстоятельству Папы большей законности. Обратим внимание, что в этой легенде Димитриан признает предстоятельство Папы над христианами Сасанидской державы, т. е. дает ему то согласие Антиохийского патриарха, которого ему недоставало. В то же время легенда служила и интересам иерархов Гундишапура, позволяя им утверждать, что их кафедра по праву является второй в Сасанидской державе после Селевкии — Ктесифона.

P.S.: Предлагаемая вниманию читателя статья представляет собой значительно дополненный текст доклада, представленного автором

⁹³ Nicephori..., 1880. P. 130.

⁹⁴ Evsepii..., 1923. P. 302.

⁹⁵ Histoire..., 1908. P. 221.

⁹⁶ Eusebius. Hist. Eccl. VII. XXVII. 1 (*Eusebius*, 1942. P. 208–209).

этих строк на Ломоносовских чтениях 5 апреля 2023 г. 10 апреля того же года К.А. Панченко предложил переработать его в статью и опубликовать. По ряду причин тогда эта публикация не состоялась. Ныне же автор этих строк благодарит редакцию «Исторического Вестника» за то, что она дала возможность выполнить пожелание безвременного ушедшего от нас коллеги, который очень много сделал для изучения истории Христианского Востока сам и поощрял это в других.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.



Список литературы / References

1. Мишин Д.Е. Хосров I Ануширван, его эпоха и его жизнеописание и поучение в истории Мискавейха. М.: ИВ РАН, 2014 696 с.
Mishin D.E. Khusraw I Anushirwan (531–579), His Epoch, and His Biography and Admonition in Miskawayh's History. Moscow: IV RAN, 2014. 696 p. (in Russ.).
2. Acta martyrum et sanctorum. Ed. P. Bédjan. T. II. Parisiis, Lipsiae, 1891.
3. Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari. Ed. M.J. De Goeje. Prima series. II. Rec. J. Barth, Th. Nöldeke. Lugduni Batavorum, 1881–1882.
4. Assemanus (Assemani) J.S. Bibliotheca orientalis clementino-vaticana. T. III. Pars 1. Romae, 1725.
5. Back M. Die sassanidischen Staatsinschriften. Téhéran, Liège: Bibliothèque Pahlavi, 1978.
6. Braun O. Der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia. Ein Beitrag zur Geschichte der ostsyrischen Kirche im vierten Jahrhundert. In: Zeitschrift für katholische Theologie. 18-ter Jahrgang, 1894. S. 163–182, 546–565.
7. Chronica minora. Pars I. Ed. I. Guidi. Parisiis, Lipsiae, 1903.

8. Die Chronik von Arbela. Hrsg. P. Kawerau. Lovanii: In aedibus E. Peeters, 1985.
9. Downey G. A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1961.
10. Eliae Metropolitanæ Nisibeni Opus chronologicum. Ed. I(J).B. Chabot. Pars I. Parisiis, Lipsiae, 1910.
11. Eusebius. The Ecclesiastical History. With an English translation by J.E.L. Oulton. II. London: William Heinemann Ltd, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1942.
12. Eutychiei Patriarchæ Alexandrini Annales. Pars I. Ed. L. Cheikho. Beryti, Parisiis, Lipsiae, 1906.
13. Evsepii Pamphili Chronici canones latine vertit, adavxit, ad sva tempora prodvxit S. Evsebivs Hieronymus. Ed. I(J).K. Fotheringham. London: H. Milford, 1923.
14. Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum. Ed. J.B. Abbeloos, Th.J. Lamy. T. III. Parisiis, Lovanii, 1877.
15. Histoire nestorienne inédite (Chronique de Séert). Première partie (I). Pub. A. Scher, in: Patrologia Orientalis. T. IV. Ed. R. Graffin, F. Nau. Paris, 1908. P. 213–313.
16. Honigmann E., Maricq A. Recherches sur les Res Gestæ divi Saporis. Bruxelles: Académie Royale de Belgique, 1953.
17. La première partie de l'histoire de Barhadbešabba 'Arbaïa. Ed. et tr. F. Nau. In: Patrologia Orientalis. Ed. R. Graffin, F. Nau. T. 23. Paris: Firmin-Didot et Cie, 1932. P. 179–343.
18. Labourt J. Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide (224–632). Paris, 1904.
19. Maricq A. Classica et Orientalia. 5. Res gestæ Divi Saporis. In: Syria. Année 1958. Vol. 35, No. 3. P. 295–360.
20. Maris Amri et Slibæ de patriarchis nestorianorum commentaria. Ed. H. Gismondi. Pars I. Maris textus arabicus. Romæ, 1899. Pars II. Amri et Slibæ textus. Romæ, 1896.
21. Muʿdjam al-buldān li ... Yāḳūt [Reference-Book on Countries and Settlements by Yāḳūt]. Beirut: Dār Ṣādir, 1977. (in Arab.)
22. Mukhtaṣar al-akhbār al-bīʿiyya [Abridgement of the Ecclesiastical History]. Ed. B. Ḥaddād. Baghdad: Sharikat al-Dīwān li-l-ṭibāʿa, 2000. (in Arab.)
23. Nicephori archiepiscopi constantinopolitani Opvscvla historica. Ed. C. De Boor. Lipsiae, 1880.

24. Patrologia Syriaca. Acc. R. Graffin. Pars prima. T. I. [Ed.] I(J). Parisot. Parisiis, 1894. T. II. [Ed.] I(J). Parisot, F. Nau, M. Kmosko. Parisiis, 1907.
25. Peeters P. S. Démétrianus évêque d'Antioche? In: *Analecta Bollandiana*. T. XLII, 1924. P. 288–314.
26. *Sources syriaques*. Ed. A. Mingana. Vol. I. Mšīḥa-zkha (texte et traduction), Bar-Penkayé (texte). Mossoul, 1907.
27. *Sozomenus. Kirchengeschichte*. Hrsg. J. Bidez. Berlin: Akademie Verlag, 1995.
28. *Synodicon orientale*. Pub. et tr. J.B. Chabot. Paris, 1902.
29. *The Acts of Mar Marī the Apostle*. Ed. and tr. A. Harrak. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.
30. *Zosime. Histoire nouvelle*. T. I (Livres I et II). Ed. F. Paschoud. Paris: Société d'édition « Les Belles lettres », 1971.



Мишин Дмитрий Евгеньевич
Dmitry E. Mishin

Кандидат исторических наук, научный
сотрудник Института востоковедения
Российской академии наук.
Москва, Российская Федерация.
e-mail: d.mishin@ivran.ru.
SPIN-код 1783-3113
AuthorID 111810

C.Sc. (History), Research Fellow
at the Institute of Oriental Studies,
Russian Academy of Sciences.
Moscow, Russian Federation.
e-mail: d.mishin@ivran.ru.
SPIN-код 1783-3113
AuthorID 111810

Поступила в редакцию /
Received
17.03.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
15.04.2025

Принята к публикации /
Accepted
18.06.2025



М.И. Якушев

Святая София в «Новой реляции» Гийома Грело, подаренной Людовику XIV¹

Аннотация

В статье рассказывается о том, как никому не известный художник и путешественник из Франции по имени Гийом-Жозеф Грело, вдохновленный книгой своего соотечественника Жан-Батиста Тавернье, задумал исполнить то, на что до него не отваживались другие, а именно — попасть в Свято-Софийскую мечеть и описать ее. Об этом просил король Людовик XIV своих придворных, отправляя их в путешествия на Восток. Попав в османскую столицу, Гийом Грело задумал план, по которому ему удалось попасть в главную султанскую мечеть, куда немусульманам вход был запрещен. Договорившись со служащим мечети за взятку, Грело не только описал Святую Софию, но и выполнил серию рисунков, которые он поместил в изданную в Париже книгу «Новая реляция об одном путешествии в Константинополь» (1680). Автор вручил французскому королю в качестве подарка свой монументальный труд, который стал доступен всей Европе благодаря переводам на европейские языки. Так Грело стал первым европейцем-немусульманином, которому удалось не только попасть в Софийскую мечеть, но и исполнить заветную мечту своего монарха, а выполненные им иллюстрации Софии Константинопольской легли в основу зарождения и развития византистики и османистики.

¹ Статья продолжает тему, поднятую в предыдущем номере «Исторического вестника» об истории написания французом Гийомом Грело сочинения «Новая реляция об одном путешествии в Константинополь», в котором автор повествует о том, как ему удалось попасть в запретную для «неверных гяуров» Софийскую мечеть в 1672 г.



Ключевые слова:

Свято-Софийская базилика, мечеть Айя-София, султан Мехмед IV, король Людовик XIV, Гийом Грело

Для цитирования:

Якушев М.И. Святая София в «Новой реляции» Гийома Грело, подаренной Людовику XIV // Исторический вестник. 2025. Т. LIII. С. 232–259. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.005



Mikhail I. Yakushev

Hagia Sophia in the «New Relation on a Voyage to Constantinople» book by Guillaume Grelot, which he presented to Louis XIV

Abstract

The article tells how an unknown artist and traveler named Guillaume Grelot, inspired by the book of his compatriot Jean Baptiste Tavernier, decided to do something that the wrong one had never decided on, namely — to get into the St. Sophia Mosque and describe it. This was requested by King Louis XIV of his courtiers, whom he sent on trips to the East. Once in the Ottoman capital, Grelot developed a plan by means of which he managed to get into the main sultan's mosque, where non-Muslims could not enter. Having agreed with an employee of the mosque for a bribe, Grelot not only managed to get into Hagia Sophia, but also executed a series of drawings, which he placed in a book published in Paris under the title «A New Relation on a Voyage to Constantinople». The author presented his monumental work to the French king, which became available throughout Europe thanks to its translations into European languages. Thus, Grelot became the first non-Muslim European who managed not only to get into the Sofia Mosque, but also to fulfill the cherished dream of his monarch, and his illustrations

of Hagia Sophia of Constantinople formed the basis of Byzantine and Ottoman studies.

Keywords:

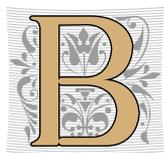
Hagia Sophia Basilica, Hagia Sophia Mosque, Sultan Mehmed IV, King Louis XIV, Guillaume Grelot

For Citation:

Yakushev M.I. Hagia Sophia in the «New Relation on a Voyage to Constantinople» book by Guillaume Grelot, which he presented to Louis XIV // *The Historical Reporter*. 2025. Vol. 53. P. 232–259. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.005

«Слова, проникшие в уши,
звучат не столь убедительно,
как то, что узрели глаза»².

Гийом Грело



1680 г. парижское издательство «Вдова Дамьен Фуко»/ «Пьер Роколе» выпустило в свет книгу никому не известного француза с броским заглавием *«Новая реляция о путешествии в Константинополь. Дополнена планами, составленными Автором на месте событий и рисунками всего того, что найдено наиболее замечательным в этом Городе. ПРЕДСТАВЛЕНА КОРОЛЮ»*. Подобная «визитная карточка» являлась серьезной заявкой на успех. Правда, о жизни автора сочинения, путешественника и художника Гийома-Жозефа Грело при его жизни, да и после его смерти было мало что известно — ни даты, ни года рождения (кроме как «ок. 1630 г.»), ни года смерти (кроме вопросительного знака). И все же попробуем выстроить его биографию на базе имеющихся фрагментарных эпизодов его жизни.

Американская исследовательница Уилсон в своей работе «Странствующий художник и исламская городская перспектива: автопортреты

² *Grelot G.-J.* Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. Enrichie de Plans levez par l'Auteur sur les lieux et des Figures de tout ce qu'il y a de plus remarquable dans cette Ville. Présentée au Roy par Guillaume Grelot. Paris, 1680. P. 126.

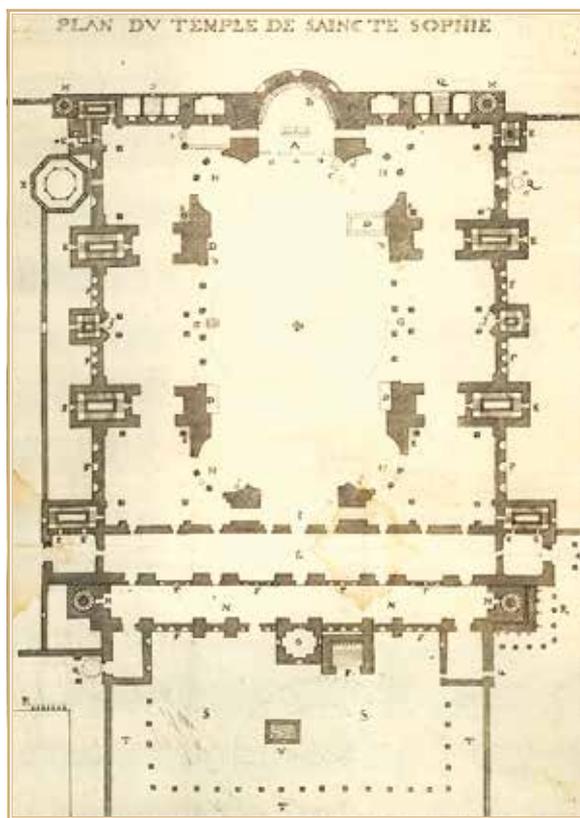


Рис. 1. План Святой Софии Константинопольской. 1672 г. *Grelot G.-J.*
Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. Enrichie de Plans levez par l'Auteur
sur les lieux et des Figures de tout ce qu'il y a de plus remarquable dans cette Ville.
Présentée au Roy par Guillaume Grelot. Paris, 1680

Гийома-Жозефа Грело в «Журнале путешествий» Амбросио Бембо» пишет, что о жизни Г.-Ж. Грело до 1670 г. практически ничего не известно. Информацию о нем можно почерпнуть лишь из рукописи Амбросио Бембо и из «Новой реляции» Гийома Грело (1680).

12 мая 1670 г. Г.-Ж. Грело был в Риме, откуда он вместе с Жаном Фуа-Вайяном³ отправился морем в Смирну (Измир) и Константинополь (Стамбул). Жан Фуа-Вайян не называет имени чертежника в своих бумагах, но отмечает, что родом тот «молодой человек» был из Мелена. Миссия Ж.Ф.-Вайяна, посланного французским королем, состояла в сборе монет, драгоценных камней и рукописей для королевской канцелярии, а также в сборе сведений о географии, обычаях, религиозных общинах и ком-

³ Жан Фуа-Вайян (Jean Foy-Vaillant) — французский нумизмат (1632–1706). Во время многолетних путешествий по Италии, Сицилии, Англии, Голландии, Османской империи и Персии собрал богатейшие нумизматические коллекции.

мерческой деятельности для правительства Его Величества. Деликатный характер этой миссии во многом объясняет, почему рукописи Ж.Ф.-Вайяна не были опубликованы и, возможно, почему этот «молодой человек» (Г.-Ж. Грело) не был назван в ней по имени. Художники, путешественники и коммерсанты зачастую выступали в роли агентов разведки, штатных либо внештатных («с оказией»). Г.-Ж. Грело и Ж.Ф.-Вайян прибыли в Константинополь 1 июля и отбыли 8 августа 1672 г., вернувшись в османскую столицу еще раз позже во время своих путешествий по Эгейскому архипелагу и Анатолии. Регистрационные записи, сделанные ими на греческом и латинском языках в ходе морского путешествия, были опубликованы в книге Якоба Спона⁴ «Путешествие в Италию, Далмацию, Грецию и Левант» (1678) и в книге Г.-Ж. Грело «Новая реляция об одном путешествии в Константинополь». Тогда как, по сведениям Антуана Галланда, секретаря французского посла в Константинополе, Г.-Ж. Грело находился с 17 января по 28 июня 1672 г. в Константинополе, где он должен был встретиться с Жаном Шарденом, имевшим высочайшее поручение приобрести книги для французской Королевской библиотеки⁵. Несмотря на то, что Г.-Ж. Грело по контракту должен был отправиться с Ж. Шарденом в Персию в качестве рисовальщика, он отправился в Левант — сначала в ливанскую, а затем в сирийскую провинцию Османской империи. Когда Г.-Ж. Грело прибыл в Алеппо, он был ограблен, лишившись всего своего имущества, включая рисунки, что вынудило его написать письмо Антуану Галланду с просьбой все же позволить ему продолжить работу по контракту, заключенному с Ж. Шарденом. Встретившись в Тебризе, они отправились в Исфahan, куда и прибыли 24 июня 1673 г.

Дальнейшую информацию о Г.-Ж. Грело можно получить из дневника венецианского аристократа Амбросио Бембо, девятнадцатилетнего молодого человека, который, хотя и приехал в Алеппо (Халеб), где все еще находился ограбленный Г.-Ж. Грело, но так с ним и не встретился. Познакомиться им было суждено лишь три года спустя в 1674 г. в Исфahане, в миссии кармелитов. Там Г.-Ж. Грело работал у Ж. Шардена в течение года, после чего решил распрощаться со своим работодателем. Правда,

⁴ Якоб Спон (Jacob или Jacques Spon; в английских словарях дается как James; 1647–1685) — французский врач и археолог. Пионер в исследовании памятников Греции и ученый с международной репутацией.

⁵ Wilson Bronwen. The Itinerant Artist and the Islamic Urban Prospect: Guillaume-Joseph Grélot's Self portraits in Ambrosio Bembo's «Travel Journal» // *Artibus et Historiae*. Vol. 38. No. 76. Studies in Renaissance Art and Culture in Honour of Debra Pincus (2017). P. 157–180.



Рис. 2. Вид Святой Софии с северо-западной стороны в форме аллегорического диалога «художника» с «читателем». *Grelot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. Enrichie de Plans levez par l'Auteur sur les lieux et des Figures de tout ce qu'il y a de plus remarquable dans cette Ville. Présentée au Roy par Guillaume Grelot. Paris, 1680*

у него не было средств, чтобы расторгнуть жесткий контракт, по которому художник не мог получить никакой оплаты, если не вернется обратно в Париж вместе с Ж. Шарденом. Приехавший в Исфахан Амбросио Бембо предложил Г.-Ж. Грело работу, и художник с радостью согласился, отказавшись от вознаграждения и своих рисунков, выполненных на службе у Ж. Шардена. В результате в свет вышло сочинение «Путешествия Шевалье Шардена в Персию и другие места Востока, 1673–1677», изданное им в 1686 г. в виде четырехтомника с отдельным атласом иллюстраций без упоминания имени художника, перу которого только в амстердамском издании (1711)⁶ принадлежат шестнадцать гравюр Исфахана.

⁶ *Chardin Jean. Voyage de Monsieur le chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient. Amsterdam, 1711.*

Амбросио Бембо сообщает в своем дневнике о прибытии в 1671 г. из Венеции в Алеппо, в котором он пробыл пятнадцать месяцев, прежде чем отправиться в Индию. Он пишет, что из индийского Гоа приехал в Персию в 1674 г., где и познакомился с Г.-Ж. Грело.

Из дневника явствует, что в Исфахане венецианский аристократ пригласил к себе на службу «гениального француза» для написания иллюстраций к его дневнику во время путешествия по Востоку⁷.

Из Исфахана Амбросио Бембо и Г.-Ж. Грело отправились с караваном через Респе, Биситун и Багдад в Алеппо, где встретились с Марко Бембо, братом отца Амбросио⁸. Втроем они отправились по морю в Венецию, куда, сделав краткую остановку на Крите, прибыли 15 апреля 1675 г. Г.-Ж. Грело, видимо, погостил на вилле у Амбросио и Марко Бембо, так как Амбросио поместил на обложку своего дневника рисунок виллы, выполненный Г.-Ж. Грело. Благодарный художник выразил свою признательность М. и А. Бембо в своей «Новой реляции». Следующее упоминание о Г.-Ж. Грело в дневнике А. Бембо датируется 27 февраля 1677 г., когда находившийся в Париже художник получил королевскую привилегию на публикацию своего сочинения⁹.

Работая над созданием книги, Г.-Ж. Грело принял во внимание тот успех, который имело сочинение Ж.-Б. Тавернье «Новая реляция о внутреннем устройстве Сераяя Великого сеньора»¹⁰, преподнесенное автором в дар королю Франции Людовику XIV¹¹ в 1675 г. Он решил действовать так же, как и Ж.-Б. Тавернье, используя живой интерес «Наихристианнейшего монарха» к истории Восточной Римской империи и Османского государства.

Еще будучи в Константинополе летом 1672 г., в ходе встречи со своими двумя соплеменниками Г.-Ж. Грело узнал о том, что «король-солн-

⁷ Однако А. Бембо так и не решился опубликовать свой рукописный дневник, возможно, из-за неуверенности в его литературных достоинствах. Из Венеции дневник попал во Францию, а затем в Англию, где, вероятно, был издан. С 1964 г. он хранится в библиотеке Джеймса Форда Белла при Университете Миннесоты. Г.-Ж. Грело выполнил для рукописи А. Бембо 51 рисунок, среди которых имеются 4 автопортрета рисовальщика.

⁸ У Амбросио было два дяди, которые служили консулами: Орацио в Каире и Марко, военный атташе, в Алеппо.

⁹ *Wilson B. Op. cit. P. 159.*

¹⁰ *Tavernier Jean-Baptiste. Nouvelle Relation de l'Interieur du Serrail du Grand Seigneur. Paris, 1675.*

¹¹ Людовик XIV де Бурбон, получивший при рождении имя Луи-Дьедонне («Богоданный», фр. *Louis-Dieudonné*), также известный как «король-солнце» (фр. *Louis XIV Le Roi Soleil*), также Людовик Великий (фр. *Louis le Grand*).

це», напутствуя их перед командированием на Восток, обозначил свое заветное желание получить достоверные сведения о том, в каком состоянии находится бывшая базилика Святой Софии Премудрости Божией. Монарх обратился к ним с просьбой попытаться попасть внутрь Святой Софии и, если это не будет угрожать их жизни, сделать зарисовки ее внутреннего убранства. Однако Г.-Ж. Грело знал и то, что посланцы короля покинули Стамбул, так и не рискнув выполнить высочайшее пожелание. Это обстоятельство побудило его продемонстрировать королю свои верноподданнические чувства.

По сообщению А. Бембо, путешествуя по Леванту в течение семи лет, Г.-Ж. Грело свободно овладел турецким, говорил также на латыни, испанском, народном греческом, арабском и персидском языках и легко себя чувствовал в христианском и исламском окружении. Во время путешествий по Востоку он целенаправленно вживается в местную действительность, наблюдает за происходящим и принимает внешность тамошних обывателей: в османской столице он одевается как османский подданный (*османлы*), в Персии — как перс, в Леванте — как местный араб. И это было объяснимо со многих точек зрения, и прежде всего в плане безопасности, так как европейская одежда воспринималась местными жителями с подозрением, зачастую враждебно или как потенциальная угроза. Вот почему опытные европейцы предпочитали облачаться в одежды местных жителей, чтобы как можно меньше привлекать к себе их внимание.

Благодаря выходу в свет «Новой реляции» Г.-Ж. Грело читатели впервые получили возможность познакомиться с внешним видом и внутренним убранством Айя-Софии и узнали, что нужно предпринять европейскому страннику, чтобы проникнуть в нее. Предложенный им способ оказался самым действенным и эффективным — банальная взятка (*ришве*), преподнесенная в виде подарка (*бакшиша*), продолжала работать и в XVIII, и в XIX столетиях.

По сообщению Г.-Ж. Грело, в ходе скрытной работы в мечети над видами интерьера Айя-Софии он употреблял свинину, запивая ее вином. Подобное кощунство и оскорбление мусульманского культа подвергали его жизнь смертельной опасности, которую он ощутил всеми фибрами своей души, заметив приближающегося к нему незнакомого служителя мечети. Немного замешкавшись, рисовальщик все же нашелся и, пряча запретные в исламе вино и еду в кучу бумаг, достал книгу Пьера Жилия «Античные древности Константинополя» с видом благочестивого мусульманина, берущего в руки священный Коран. Г.-Ж. Грело принял вид завершающего молитву богомольца. При этом латинянин был напуган до

смерти: ему казалось, что вот-вот он будет разоблачен и предан жестокой казни. Незнакомый турок, заметив на лице иноверца застывший ужас, уже был не в силах сдерживать хохот. Таинственный незнакомец оказался одним из трех служителей мечети, которым Г.-Ж. Грело передал взятки за свое «нелегальное» посещение Софийской мечети. На этой веселой ноте и завершилось это рискованное для нашего героя приключение.

На одной из иллюстраций своей «Новой реляции» Г.-Ж. Грело представляет читателю вариацию на тему внешнего вида Святой Софии, к тому же изобразив ее под точно таким же ракурсом, под которым она была написана Мельхиором Лорихом на своем панорамном изображении в середине XVI в. При этом Г.-Ж. Грело-художник стремится доказать читателю, что его изображение Святой Софии в точности соответствует оригиналу. Для этого он представляет рисунок Софийского собора в несколько аллегорической форме, поместив на правом переднем плане гравюры двух человек, один из которых виден со спины, с открытой книгой Гийома Грело на коленях, другой — сам Грело. Их возвышенное положение на переднем плане используется в качестве метафоры немого диалога «художника» с «читателем». Стоящий человек (Грело) указывает левой рукой на мечеть, в то время как сидящая фигура (читатель) демонстрирует — то, что он видит на странице раскрытой книги, в точности соответствует оригиналу, каким его увидел художник в 1672 г. (рис. 2).

Предвкушая успех своего труда, Грело серьезно размышляет над заглавием своей будущей книги. Принимая во внимание успех, который возымела книга Ж.-Б. Тавернье «Новая реляция о внутреннем устройстве Сераля Великого Сеньора» при королевском дворе в Версале, в Париже, во Франции и Европе, Г.-Ж. Грело идет на некоторую хитрость, принесшую успех и ему. Заглавие его книги начинается так же, как и у Ж.-Б. Тавернье. Этим Г.-Ж. Грело как бы говорит потенциальному читателю, что она тематически связана с книгой Ж.-Б. Тавернье, но и отличается от нее тем, что отсутствовало в успешном сочинении богатого придворного путешественника. Он выносит в заглавие своего труда важное дополнение — его «Новая реляция» содержит то, чего не хватало ни Ж.-Б. Тавернье, ни другим авторам, а именно «планов, составленных рукой автора на месте событий, и рисунков всего того, что было найдено наиболее замечательным в этом городе»¹². Эту свою идею Г.-Ж. Грело красиво и емко выразил в словах, вынесенных в эпиграф данной статьи.

¹² Grelot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. ... (titre).



Рис. 3. Вид Святой Софии с южной стороны. *Grelot G.-J.*
Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. Enrichie de Plans levez par
l'Auteur sur les lieux et des Figures de tout ce qu'il y a de plus remarquable dans
cette Ville. Présentée au Roy par Guillaume Grelot. Paris, 1680

Его «полевые» рисунки о путешествиях по Востоку в первую очередь оценивались с точки зрения их документальной ценности и точности. Эти работы произвели сильное впечатление на одного из самых выдающихся библиотекарей своего времени, Якопо Морелли (1745–1819). Он писал, что рисунки были «написаны пером с большим мастерством и исключительным усердием»¹³.

Г.-Ж. Грело изобразил внешний вид Святой Софии с разных сторон, нарисовав окружающий ее забор и людей, стоявших перед ним. Он также обозначил ряд строений, входящих в комплекс мечети, включая гробницы османских султанов. На западном фасаде Святой Софии изобразил под литерой «Н» небольшое строение, достигавшее высоты *гинекея*¹⁴, определив его как «башню, которая раньше была колокольной и которая сейчас стоит без колоколов после того, как турки забрали их, чтобы переплавить на пушки» (рис. 3, 4)¹⁵. Эта звонница могла появиться-

¹³ *Morelli Jacopo.* Ambrogio Bembo in Dissertazione intorno ad alcuni viaggiatori eruditi veneziani poco noti pubblicata nelle faustissime nozze del nobile uomo il Signore Conte Leonardo Manino con la nobile conta Signora Contessa Foscarina Giovanelli da Don Iacopo Morelli. In Venezia nella stamperia di Antonio Zatta, 1803. P. 50.

¹⁴ *Кондаков Н.П.* Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886. С. 120.

¹⁵ *Grelot G.-J.* Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. P. 124, 128, 143.

ся при Святой Софии в «латинский период» истории Константинополя (1204–1261)¹⁶. Русский историк византийского искусства, византинист Н.П. Кондаков не исключает возможности возведения колокольни в более поздний период самими турками с чисто набатной функцией для оповещения горожан о пожарах¹⁷. Как бы там ни было, но к XIX в. башня бесследно исчезла, в том числе и с рисунков путешественников¹⁸.

Среди иллюстраций Г.-Ж. Грело есть и схема Святой Софии, ее интерьер и изображения на стенах и сводах мечети¹⁹. В своих комментариях к рисункам в книге он отмечает крестиком макушку большого купола с пояснением, что «он все еще покрыт фигуративной мозаикой, как показано на рисунке»²⁰.

Далее Г.-Ж. Грело помечает заглавной литерой «А» место, служившее ранее алтарной апсидой храма, перед которой, по его словам, во время богослужений в эпоху Ромейской империи восседали василевс и патриарх (строчная буква «а»)²¹. После обращения базилики в мечеть османы соорудили в стене алтарной апсиды *михраб* («В»), названный французским путешественником «магометанским алтарем», в нишу которого помещался Коран²². Слева и справа от михраба разместили два массивных канделябра, в каждый из которых устанавливалась огромная свеча. Левее михраба разместился минбар («С») или кафедра хатыба, обращаящегося к молящимся с проповедью. На гравюре изображена также одна из четырех лож муэдзинов (*мюеззин махфил-и*)²³, которая была построена по указу султана Мурада III в конце XVI в. Изображены и окна Айя-Софии. Помечено также месторасположение галерей гинекея²⁴, где, как пишет Г.-Ж. Грело, христианские жен-

¹⁶ Виноградов А.И., Захарова А.В., Черноглазов Д..А. Храм Святой Софии Константинопольской в свете византийских источников. СПб., 2020. С. 20.

¹⁷ Кондаков Н.П. Византийские церкви и памятники Константинополя. С. 120.

¹⁸ Османские власти поначалу запрещали бить в церковные колокола в Османском государстве во избежание возможного призыва христианского населения к мятежам. К концу XVIII в. они стали более терпимы к колокольному звону, который стал приживаться в традициях церковных праздников в православном османском сообществе (*миллет-и рум*), получавшем в качестве даров колокола из Российской империи.

¹⁹ Grelot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. P. 107–109.

²⁰ Ibid. P. 109, 147.

²¹ Ibid. P. 109–110, 147.

²² Ibid. P. 109, 117, 146–147.

²³ Об этих ложах или трибунах будет рассказано ниже.

²⁴ *Гинекей* (греч.) — «женский»; галереи второго яруса, предназначенные для женщин, откуда и происходит используемый здесь термин. Византийцы молились раз-

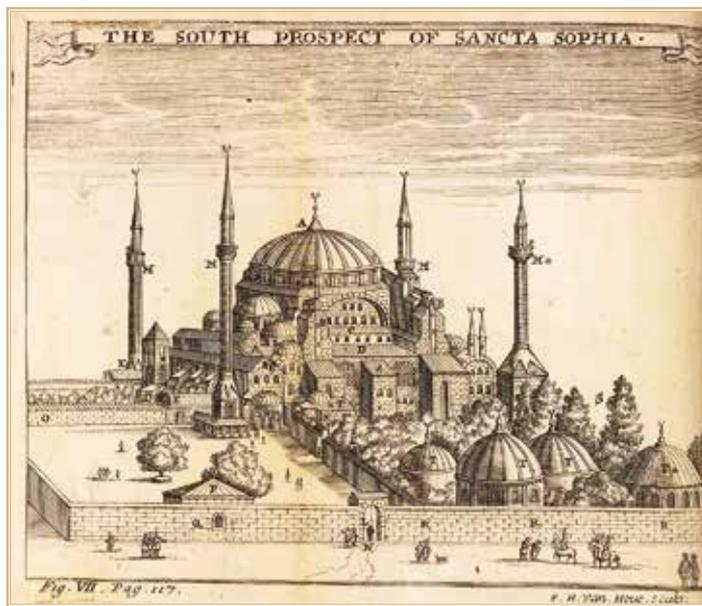


Рис. 4. Вид Святой Софии с южной стороны. Гравюра с рисунка Грело в другом издании XVIII в., выполненная качественно лучше, чем оригинал XVII в.

Из открытых источников

щины молились отдельно от мужчин во время богослужений в Святой Софии²⁵.

В центральной части нефа на его северной стороне Г.-Ж. Грело изобразил гигантский «стул» (*фр.* la chaise), используемый в качестве кафедры шейха мечети («Е»). По словам автора, проповедник поднимался на высокое сиденье с помощью пары невысоких лесенок, оставив свою обувь внизу. Усевшись на этом царь-стуле по-турецки, он беседовал с людьми, сохраняя при этом свое тело неподвижным²⁶. Проповеди, пишет Г.-Ж. Грело, проходили обычно «по средам и пятницам»²⁷ и традиционно велись на арабском языке. Эта высокая кафедра некогда служила мраморным тронем султану Мураду IV²⁸.

дельно: мужчины — внизу, женщины — вверху, на хорах, или катихумениях. Разные авторы писали это греческое слово по-разному: Грело — гинекион, гинайтикион (*le Gynaikion, le Gynaitikion*); Муравьев — гинекион; Беглери — гинеконит, или катихумен; Коңдаков — гинекей. Во избежание разночтений будем использовать в тексте унифицированный вариант слова — «гинекей».

²⁵ *Grelot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. P. 155–156.*

²⁶ *Grelot G.-J., William Joseph, Monsieur. A late Voyage to Constantinople. Published by Command of the French King. Made English by J. Philips. London, 1683. P. 122.*

²⁷ *Ibid. P. 147.* По традиции шейх мечети проповедовал на арабском языке.

²⁸ *Мурад IV Кровавый (1623–1640) — 17-й султан Османской империи. Самый могущественный и жестокий османский падишах.*

На плане-ихнографии Святой Софии Г.-Ж. Грело отметил всего лишь одним маленьким значком месторасположение прикрытой стеной невидимой султанской ложи, где располагался «Великий Господин всякий раз, когда посещал Святую Софию» (рис. 1)²⁹. Это место раньше служило проходом для священнослужителей в алтарь во время церковных богослужений. Однако после обращения церкви в мечеть там была сооружена, по словам автора, решетчатая «каморка» (*фр.* «la chambrette»), стены которой были украшены прорезной ажурной резьбой по дереву с круговым обзором, чтобы «Великий Господин мог комфортно молиться и лицезреть окружающих молящихся мусульман, оставаясь при этом невидимым для них»³⁰.

То, что было сокрыто от глаз посетителей мечети в период наивысшего расцвета государства османов, к 30-м гг. XVIII в. займет одно из самых центральных и видных мест в мечети. Изначальное предназначение ложи исламского правителя, которую арабы-мусульмане называли *максур* (также *бейт аль-максур*), имело не религиозный, а чисто защитный характер. Необходимость этого охранного помещения для исламского правителя стала очевидна после восьми покушений на жизнь пророка Мухаммада и большинства злодейски убитых его преемников — праведных халифов: Омара (Умара), Османа (Усмана), Али и его двух сыновей — Хасана и Хусейна, внуков пророка. Избежать насильственной смерти удалось только пророку Мухаммаду и халифу Абу Бакру, умершим своей смертью.

Традиция изготовления бейт аль-максур в мечетях от арабов перешла к сельджукам, а затем к туркам-османам, давшим султанским ложам османские и турецкие названия — *махфил-и хумаюн* или *хюнкар махфил*³¹. Европейцы называли их либо «павильонами», либо «трибунами». Султаны в Османской империи молились по пятницам, праздничным дням и по различным религиозным поводам в своих «исторических столицах»: Бурсе, Эдирне и Стамбуле. Поэтому «императорские ложи» (*максуре, махфил-и хумаюн, хюнкар махфил*) стали обязательным атрибутом султанских ме-

²⁹ Grelot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. P. 109, 147.

³⁰ Ibid.

³¹ Ложи имели также и другие названия: *махфил-и хумаюн* (*Mahfil-i Hümayun*), *хюнкар ма'бед ханеси* (*Hünkâr Ma'bedhanesi*), *хюнкар махфил* (*Hünkâr Mahfil*), *махфил-и хозрет-и хюдавендигар* (*Mahfil-i Hazret-i Hüdevendigâr*). Архитекторы и инженеры подразумевали под термином *махфил-и хумаюн* или *хюнкар махфил* самое безопасное место в мечети. В современном турецком языке они известны как «султан» или «хюнкар».

четей в этих городах. Наличие этих архитектурных сооружений в мечети символизировало высшую степень безопасности «императорского павильона», доступ в который был запретным местом для посторонних лиц, куда можно было попасть только по особому приглашению падишаха³². Молельные павильоны падишахов зачастую обносились перилами и возводились выше остальных мест в мечети, устанавливаясь на специальные столбы-ножки и даже мраморные колонны³³. В мечети также сооружались специальные павильоны-махфили: одни для муэдзинов, другие — для женщин³⁴. Турецкий историк Мустафа Джетинаслан пишет, что в османских и турецких источниках пока не обнаружено никакой информации о том, кто первым изготовил «махфил-и хумаюн» для падишаха в Айя-Софии³⁵.

Продолжая описывать алтарную часть Софии Константинопольской, Грело обращает внимание на виму³⁶, в самом центре которой, перекрытой цилиндрическим коробовым сводом³⁷, просматривается лик Иисуса Христа. По описанию художника, он представляет собой мозаичный образ Спаса Нерукотворного «на плате (вуали) святой Вероники»³⁸. Ниже на том же своде вимы по обе стороны от лика Спасителя Г.-Ж. Грело обозначает мозаичные фигуративные образы архистратигов с крыльями до земли — архангелов Михаила и Гавриила, которые помечены литерой «М». За образом Спаса Нерукотворного на конхе³⁹ алтарной апсиды, которую французский рисовальщик постоянно именует как «Святая Святых (*Sanctum Sanctorum*) Святой Софии (*Sancta Sophia*)», Г.-Ж. Грело отметил мозаичное изображение Богородицы с Богомладенцем на троне («N») в глубине церкви, в центре полукупола,

³² К сожалению, ни османские, ни турецкие источники не сохранили имени мастера или имен мастеров, которые изготовили решетчатую «каморку»-павильон для султана, которую описал, но не изобразил Г.-Ж. Грело. Неизвестно даже при каком султани она была сооружена и установлена на пути к алтарю и михрабу.

³³ *Çetinaslan Mustafa. Hünkâr Mahfillerinin Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Osmanlı Dönemi Örnekleri (The Emergence, Development of Hünkâr Mahfills and its Samples in Ottoman Empire). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 29 / 2013. Sayfa 63.*

³⁴ Ibid. P. 62.

³⁵ *Grélot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. P. 109, 147.*

³⁶ Вима (бема) или иератион — промежуточное пространство между подкупольным объемом и алтарным полукружием в храмах крестово-купольного типа.

³⁷ В XVIII в. мозаичное изображение Спаса исчезло.

³⁸ *Grélot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. P. 146–148.*

³⁹ Конха (греч. «раковина») — свод алтарной части церкви, представляющий собой перекрытие в форме полукупола над полуцилиндрическими частями зданий, такими как апсида или ниша.

полностью покрытого золотой мозаикой и освещенного солнечными лучами, проникающими через пять небольших окошек⁴⁰.

Между Матерью Божией с Младенцем и михрабом были нарисованы шесть окон, между которыми висели небольшие круглые медальоны. На них по-арабски справа налево написаны восемь первых имен в исламе: Аллах⁴¹, его пророк Мухаммад; четыре праведных халифа: Абу Бакр, Омар, Осман, Али, его два сына-мученика Хасан и Хусейн, внуки пророка Мухаммада. Эти медальоны еле заметны на гравюре Г.-Ж. Грело, однако в пояснении к рисунку он их упоминает, ошибочно назвав их «восьмью великими пророками турецкого закона»⁴². И хотя в исламской традиции первые четыре халифа почитаются как «праведные», поскольку являлись прямыми и бесспорными преемниками Мухаммада, никто из них не претендовал на то, чтобы именоваться пророком, которым в исламе признается и почитается только посланец Аллаха — Мухаммад. По исламской традиции медальоны и панно с этими восемью именами было принято устанавливать на стенах мечетей Османской империи.

Как пишет турецкий историк Семави Эйджи, султан Мехмед IV⁴³ пригласил в 1651 г. известного каллиграфа Текнеджизаде Ибрахим-эфенди, который, помимо восьми маленьких медальонов над михрабом, расписал арабской вязью большие квадратные и прямоугольные панно с главными именами в исламе, которые были закреплены на несущих опорах по периметру центрального нефа⁴⁴. Вместе с тем на черно-белых гравюрах французского путешественника эти большие панно практически никак не просматриваются и не описываются, тогда как он фиксирует еле заметные маленькие медальоны между окнами над михрабом и сообщает о них в своем сочинении⁴⁵.

Продолжая визуальный осмотр интерьера Святой Софии глазами Г.-Ж. Грело, взгляд упирается в громадные (одиннадцатиметровые. — М.Я.) мозаичные фигуры пары шестикрылых ангелов-серафимов

⁴⁰ Ibid. P. 152.

⁴¹ Аллах, Всемогущий и Всевеликий (*араб.*) — используется обычно после упоминания имени Аллаха для его прославления.

⁴² *Grelet G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople*. P. 148.

⁴³ *Мехмед IV* (1648–1687) — 19-й османский падишах. Низложен в 1687 г. Умер в 1693 г.

⁴⁴ *Semavi Eyice. Ayasofya*. TDV İslâm Ansiklopedisi'nin 1991 yılında İstanbul'da basılan 4. cildinde, 208 (Исламская энциклопедия /TDV/. Стамбул, 1991. С. 208 <www.islamansiklopedisi.org.tr/ayasofya?ysclid=19714_ge6z3618721162>).

⁴⁵ Указанные квадратные панно Текнеджизаде Ибрахим-эфенди появляются у другого европейского художника только в 1710 г.



Рис. 5. Вид от Императорских врат на центральный неф и алтарную апсиду Святой Софии с михрабом. *Grelot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. Enrichie de Plans levez par l'Auteur sur les lieux et des Figures de tout ce qu'il y a de plus remarquable dans cette Ville. Présentée au Roy par Guillaume Grelot. Paris, 1680*

на восточных пандативах⁴⁶ (рис. 5), а на другой его гравюре — двух их визави на западных, которых на самом деле в то время уже не существовало⁴⁷. Дж. Филипс при переводе книги Г.-Ж. Грело с французского на английский язык допустил непростительную ошибку, взяв за основу авторский рисунок, на котором под куполом на парусах были изображены все четыре серафима (рис. 6)⁴⁸. Опираясь на этот рисунок и игнорируя текст с описанием автора книги, Филипс даже «подкорректировал» Г.-Ж. Грело, указав в своем переводе на наличие «четырех больших шестикрылых серафимов» на пандативах («К»)⁴⁹. В оригинальном же

⁴⁶ *Пандатив*, он же *парус* — элемент строительной конструкции, обеспечивающий передачу тяжести купола находящимся под ним подпружным аркам и столбам.

⁴⁷ *Grelot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. P. 146–155.*

⁴⁸ *Grelot G.-J. A Late Voyage to Constantinople. P. 122.*

⁴⁹ *Ibid.*

французском издании в своих пояснениях к рисункам автор указывает на наличие всего лишь двух уцелевших серафимов на восточных парусах, к которым он дорисовал для полноты сюжета недостающую «зеркальную» пару представителей высшего ангельского чина, наиболее приближенных к Богу. Таким образом французский рисовальщик решил сохранить за собой право художника свободно выражать свои фантазии, дав волю своему воображению. Его художественные грезы воплотит в жизнь 169 лет спустя архитектор Русской дипломатической миссии на Босфоре Гаспар Фоссати в ходе капитального ремонта Святой Софии, написав на западных парусах недостающую пару серафимов в виде фресок⁵⁰.

В центре восточного цилиндрического свода, поддерживающего пандативы с серафимами, Г.-Ж. Грело запечатлел мозаичный образ Божией Матери, ниже по обеим сторонам которой угадываются мозаичные фигуры двух христианских святых справа и двух святых слева⁵¹. На западном цилиндрическом своде центрального нефа никаких мозаичных фигуративных изображений не сохранилось. На кантиках всех сводов заметны узоры в виде различных геометрических фигур, имеющих формы растений или маленьких крестов.

Когда-то вся верхняя часть была покрыта мозаичными фигурами, которые мы до сих пор видим переплетенными в нескольких местах, но в настоящее время их больше нет, так как турки зачистили их, сбивая, как и сейчас, практически каждый день большими шестами либо замуровывая их под несколькими слоями извести и побелки. Таким способом они пытаются скрыть проявляющиеся там фигуративные изображения. Многие из этих фигур сохранились как в первых галереях, так и в церкви. Это обстоятельство, по мнению Г.-Ж. Грело, могло послужить христианам хорошим предзнаменованием, поскольку благодаря Божественному Провидению образы, открывающие Святилище (лат. *Sanctuarium*) этой церкви, сохранились до наших дней во всей своей полноте, несмотря на то, что они находятся в довольно людном месте и до них легко добраться. Дай бог, чтобы эти святые образы были соединены, чтобы когда-нибудь еще пробудить благочестие христиан в их жертвоприношениях. Под этим изображением находится балкон или

⁵⁰ *Fossati Gaspard. Aya Sofia, Constantinople, as recently restored by order of H.M. the sultan Abdul Medjid / from the original drawings by Chevalier Gaspard Fossati; lithographed by Louis Haghe, esq. Discription Historique de Planches de Ste. Sophie by Adalbert de Beaumont. London. 1852. P. 6.*

⁵¹ *Grelot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. P. 146–148.*

верхняя балюстрада с литерой «О», но нижняя заканчивается ниже двух больших ангелов в проеме, который сам по себе служит дверью⁵².

Над этой верхней балюстрадой под большим куполом, помеченным литерой «G», когда-то было семь открытых арок, которые представляли собой гинекей, или превосходные галереи для женщин, но теперь, когда эти семь арок заделаны, видны только их очертания и месторасположение. Турки же не допускают женщин в свои мечети, чтобы не молиться вместе с ними. Не найдя применения этой чисто женской половине, куда доступ женщинам стал закрыт, туда стали заходить только мужчины. Над арками, которые были заделаны таким образом и обозначены буквой «F», расположены окна на двух фасадах церкви. Однако они выполнены очень небрежно. Самые нижние из них очень маленькие, но пять окон над ними достаточно большие. Остекление окон, как и всего остального помещения церкви, за исключением шести окон в «Святая Святых», состоит из круглых стекол, вставленных в простую деревянную раму. Из-за этого вся церковь кажется темной и мрачной, несмотря на большое количество окон. Все они низкие, пропускают мало света и напоминают скорее вентиляционные отверстия в пещере, чем окна храма⁵³.

Г.-Ж. Грело также обозначил на плане Святой Софии с подробными пояснениями к рисунку галереи второго яруса, на которых размещался «императорский гинекей», где молились царицы и члены царской семьи женского пола⁵⁴. Рисовальщик сообщает, что аркады галереи были заблокированы. Над катихумениями (хорами, или верхними галереями. — М.Я.) изображены балюстрады третьего яруса, опоясывающие храм по всему внутреннему периметру.

Не менее детально французский живописец зарисовал и описал западную часть нефа Святой Софии (рис. 6). На западной стене центрального нефа над Императорскими воротами нет ни одного атрибута, напоминающего о христианстве. Изображены Императорские ворота («А») и две двери меньшего размера по обеим сторонам от них («В»). В пояснениях к своему рисунку Грело сообщает, что при выходе из главного нефа через центральные ворота можно очутиться во внутреннем притворе, где в люнете над Императорскими воротами «изображены образы

⁵² Ibid. P. 152.

⁵³ Ibid. P. 153.

⁵⁴ Ibid. P. 130.

Спасителя, Пресвятой Девы и св. Иоанна Крестителя⁵⁵, у стоп которых распростерся император»⁵⁶.

По западной стене собора и далее по всему внутреннему периметру храма протянулись высокие и низкие балюстрады, к которым крепились множество масляных светильников, возжигаемых в ночное время по большим торжествам — в священный месяц Рамадан или в другие исламские праздники (рис. 6)⁵⁷.

Французский рисовальщик сообщает, что мраморный пол собора был устлан маленькими циновками вперемешку с большим количеством огромных турецких ковров и матов, правда, на гравюре их так и не видно⁵⁸.

Хорошо заметны на рисунке как крупные, так и мелкие детали интерьера, которые можно разглядеть, стоя спиной к алтарю и михрабу. Нарисованы и посетители мечети в тюрбанах, облаченные в традиционные длинные османские костюмы.

В углах центрального нефа каждой из четырех экседр первого яруса стоят по паре порфировых колонн из Фив, установленных полукругом и увенчанных позолоченными капителями. Каждая пара этих фивских темно-красных колонн удерживает над собой экседру второго яруса уже из шести колонн темно-зеленого античного порфира (*лат. verde antico*) из Фессалии, бросая тем самым вызов канонам традиционной архитектуры.

Порфировые колонны из Фив («D»), сообщает Г.-Ж. Грело, обвиты в нескольких местах толстыми бронзовыми прутьями, удерживающими их от уже наметившегося разрушения (рис. 6)⁵⁹.

Французский путешественник изобразил и экседры первого яруса. Перед юго-западной и северо-западной экседрами, в каждой из которых установлены по паре порфировых колонн, стоят по одной большой белой проконнесской мраморной урне высотой около семи футов каждая⁶⁰. Обе урны одинакового размера имеют красивую форму, напоминающую тыкву. Они как бы вырастают из центра многоугольных бассейнов, и вода из них подается через бронзовые краники. Считается, что эти урны

⁵⁵ В люнете над Императорскими вратами нет мозаичного изображения Иоанна Крестителя.

⁵⁶ *Grelot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. P. 155.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid. P. 146–147.*

⁵⁹ *Ibid. P. 155.*

⁶⁰ Каждая урна вмещает в себя 1200–1250 литров (*Эссад. Константинополь. С. 111*).



Рис.6. Вид с западной балюстрады алтарной апсиды на западную сторону Центрального нефа и Императорские врата. *Grelot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. Enrichie de Plans levez par l'Auteur sur les lieux et des Figures de tout ce qu'il y a de plus remarquable dans cette Ville. Présentée au Roy par Guillaume Grelot. Paris, 1680*

были доставлены в Стамбул из Пергама⁶¹ по приказу султана Мурада III⁶². Резьба на верхушках, напоминающая тюрбаны, пишет Г.-Ж. Грело, была выполнена османскими мастерами, но сами сосуды, по всей видимости, имеют византийскую форму и происхождение (рис. 6)⁶³.

Первое упоминание об этих гигантских вазах в Святой Софии принадлежит английскому путешественнику Файнсу Морисону⁶⁴, который,

⁶¹ По другой версии, они были доставлены из района близ Мраморного моря.

⁶² *Grelot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. P. 144.*

⁶³ *Lethaby and Swainson. The church of Sancta Sophia, Constantinople: A Study of Byzantine Building. P. 84.*

⁶⁴ *Файнс Морисон (1566–1630) — английский путешественник и писатель, автор изданных им мемуаров «An Itinerary» («Маршрут») в четырех томах с описанием своих путешествий по Европе и Османской империи.*

посетив в 1595 г. Константинополь, сообщает: «Я действительно видел два мраморных ореха громадной величины и необычайной красоты»⁶⁵.

Вот что пишет Г.-Ж. Грело об этих удивительных сосудах: «Между двумя опоясанными бронзой колоннами (“D”) (и их «близнецами» на противоположной стороне нефа. — М.Я.) стоит пара больших кувшинов, ваз или мраморных горшков⁶⁶, оборудованных краниками. Каждое утро вазы наполняются водой из цистерны, которая, по утверждению местных служащих, находится под мечетью и откуда вода поступает через маленький люк в полу, обозначенный литерой “F”, который накрыт колодезной крышкой из бронзы. Если эти две громадные вазы и выглядят не вполне античными, то, по крайней мере, можно предположить, что они установлены на месте тех, кои находились здесь ранее во времена греческих императоров и служили в качестве резервуаров с *агиасмой* (святой водой) для христиан, которые приходили в эту церковь. Легенда гласит, что когда-то в храме находилась огромная ваза, наполненная водой, которой верующие обычно умывали свои лица или, по крайней мере, промывали глаза, дабы продемонстрировать их исключительную чистоту пред тем, как предстать перед Величием Бога, которого не осмеливаются созерцать даже ангелы⁶⁷. Эти вазы напоминают сосуды со святой водой в католических церквях, и наверху этих урн можно даже заметить надпись, выполненную позолоченными буквами на греческом языке в красивом ретроградном стиле: «Смой грехи, а не только умой лицо».

Однако сегодня эти вазы используются только для питья⁶⁸. Самые набожные турки остаются подолгу в мечети и зачастую во время молитвы впадают в транс то ли из-за частых коленопреклонений и поклонов, то ли от постоянного напряжения голосовых связок, непрерывно повторяющих имя Господа или восклицаящих его многочисленные эпитеты⁶⁹. Причем они распаляются до такой степени экзальтации, что «еле дышат, утоляя свою жажду холодной водой из громадных урн, которую набирают себе сами либо получают ее из рук какого-нибудь дервиша или других

⁶⁵ Lethaby and Swainson. The church of Sancta Sophia, Constantinople: A Study of Byzantine Building. P. 85.

⁶⁶ Эти вазы, называемые Г.-Ж. Грело также то «урнами», то «кувшинами», постоянно наполнялись водой «для утоления жажды особо разгорячившихся во время намаза мусульман» (Grelot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. P. 148, 161, 162).

⁶⁷ Ibid. 160–161.

⁶⁸ Ibid. P. 162.

⁶⁹ У Аллаха существует 99 имен, которые мусульманин повторяет, перебирая косточки четок.

служителей мечети, стоящих наготове со своими *тулуками* или бурдюками и чистыми стаканами, чтобы напоить водой тех, кто в ней нуждается. Но так случается только по большим праздникам, когда мечети переполнены до такой степени, что уже никто не может свободно подняться со своего места, чтобы самостоятельно набрать себе воды»⁷⁰.

По периметру центрального нефа, как на северной, так и на южной его стороне, друг против друга установлены четыре небольшие мраморные трибуны одинаковой формы и размера. Г.-Ж. Грело сообщает: «Турецкие мастера соорудили их в виде трибун на четырех столбах, напоминающих балконы итальянских музыкантов. Только перила на них установлены гораздо ниже для того, чтобы молящиеся могли наблюдать за жестами тех, кто там находится» (рис. 6)⁷¹. Эти трибуны-ложи — *теблиг* (также *махфил-и мюеззин*) — предназначены для муэдзинов, выступающих в роли «дирижеров» или «трибунов» коллективного намаза⁷². Грело их называет «*беллиглерами*» (*Bellighler*). Подобные ложи в виде балкончиков, как и размещающиеся на них «беллигеры», имеются только в больших соборных мечетях, поскольку в маленьких по площади молитвенных помещениях в них нет необходимости. В небольших мечетях достаточно одного проповедника-хатыба или имама, его заместителя. Функции хатыба во многом совпадают с обязанностями приходского священника-*кюре*, а в сельских мечетях один имам совмещает в одном лице и имама-предстоятеля, и муэдзина-глашатая, и *мухтара*-лампадника, и *капиджи*-уборщика. Но в больших соборных и часто посещаемых мечетях, таких как Святая София, существует потребность в таких вот ложах. По виду Айя-София напоминает огромный корабль с мусульманами на борту, которые находятся далеко от молящегося перед михрабом имама и не могут услышать или разобрать его слов, а значит, и не понимают, когда им нужно восклицать и когда падать на колени. Нередко из-за этого происходит диссонанс и разрозненность в действиях молящихся, что даже приводит к крайне нелицеприятным конфузам, когда некоторые *бостанджи*⁷³ или другие молящиеся, поцеловав пол, вставали с колен и цеплялись острыми концами своих конусообразных колпаков

⁷⁰ *Grelot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. P. 162.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Их работа чем-то напоминает службу театральных суфлеров.

⁷³ *Бостанджи* (от тур. *bostanci* «садовник») — лейб-гвардия султана, охранявшая падишаха и дворец. Носили особый головной убор с длинным конусообразным остроконечным колпаком (*külāb*), который в XVIII в. и начале XIX в. приобрел более практичную форму.

за одежды впереди стоявших единоверцев, опускавшихся в тот же момент на колени при совершении ракаата⁷⁴. Подобные эксцессы в итоге нарушают молитвенное умиротворение и гармонию во время намаза⁷⁵. Муэдзины, расположившиеся на этих трибунах, следят за тем, что говорит и делает хатыб или имам, и тут же громко выкрикивают толпе то, что имам произносит тихим голосом, а также подсказывают собравшимся, когда в конце каждого *ракаата*⁷⁶ нужно восклицать «Аллаху Экбер»⁷⁷ и в какой момент падать ниц, следуя их примеру»⁷⁸.

Другой путешественник французского происхождения Обри де Ла Мотре⁷⁹, хорошо знакомый с книгой Грело, прибыл в Константинополь в 1699 г. В своей книге он сообщает: «Описание Святой Софии, данное г-ном Грело, настолько точно, что я ничего не добавлю к им сказанному, кроме плана этого гинекея, который представлен на гравюре № XV во французском издании Обри де Ла Мотре (1727 г.), где изображены в последовательном порядке положения молящихся мусульман во время намаза, как в Свято-Софийской, так и в других мечетях. На рисунке № 8 рассматриваемой гравюры изображен приступающий к молитве мусульманин африканского происхождения с прижатыми двумя большими пальцами к ушам и закрытыми глазами. Это говорит о том, что чувства молящегося закрыты для всех мирских дел. За этим положением следует другой рисунок № 7, на котором представлен в одежде *Альваджи*, или дворцового *конфитюрье* (вареньева). Далее следуют фигуры № 9, 4, 5, 6 и 2, которые облачены в традиционные турецкие костюмы; на рисунке № 3 представлен бостанджи-садовник, или *хасеки* (личный охранник султана) Сераля (длинный и острый колпак которого доставлял немало хлопот молившемуся перед ним единоверцу), а также других дворцов и садов Великого сеньора. На рисунке № 1 изображен *капудан-паша* (адмирал, командующий морским флотом), замыкающий

⁷⁴ Grelot G.-J. A late Voyage to Constantinople. P. 134.

⁷⁵ Ibid. P. 135.

⁷⁶ Ракаат (араб. *ракаат*) — порядок слов и действий, составляющих исламскую молитву.

⁷⁷ Возвеличивание Бога восклицанием: «Аллах — Всевеликий!» (тур. *Алла Экбер*, араб. *Аллаху Акбар*).

⁷⁸ Grelot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. P. 161–163; Grelot G.-J. A late Voyage to Constantinople. P. 135.

⁷⁹ Обри де Ла Мотре/Моттре (Aubrey de La Mottrey, 1674–1743) — французский путешественник, писатель и дипломат, дворянского происхождения, гугенот. С 1699 г. жил в Османской империи, затем служил агентом шведского короля Карла XII, а после его смерти (1718 г.) работал на британскую корону.

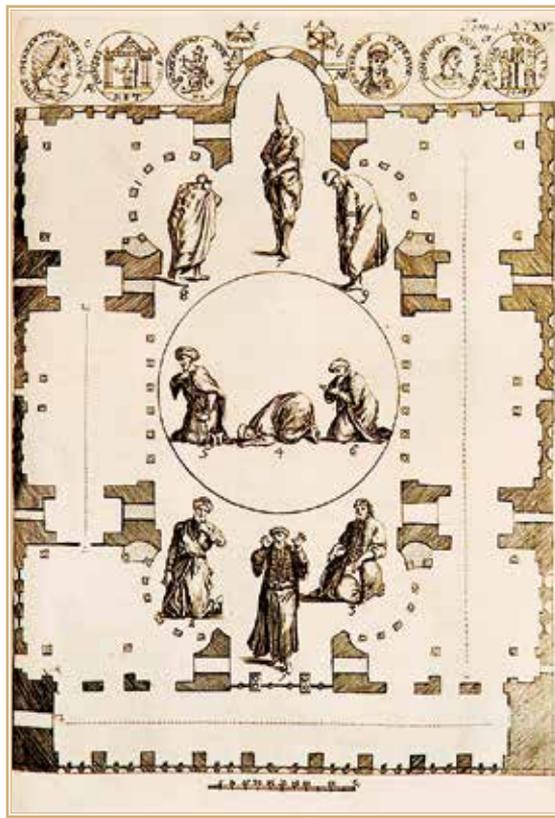


Рис. 7. План верхней галереи Святой Софии. Иллюстрация с изображением очередности этапов намаза молящегося мусульманина с изображением византийских монет наверху. Обри де ла Моттре. 1727
Из открытых источников

круг девяти сменяющих друг друга поз молящихся мусульман во время намаза. Каждый молящийся мусульманин должен совершать описываемые телодвижения» в указанном на гравюре порядке» (рис. 7)⁸⁰.

Несмотря на то, что Г.-Ж. Грело допускает в своем иллюстрированном сочинении ряд исторических неточностей, ошибочных толкований и даже художественной отсебятины, дерзнув дорисовать несуществующих на западных парусах серафимов, тем не менее следует признать, что его книга для того времени стала воистину открытием Святой Софии не только для королевского двора и Франции, но и для всей Европы. В своем посвящении французскому монарху Людовику XIV автор в традиционных для таких случаев высокопарных выражениях как бы оправдывается

⁸⁰ *Motraye Aubrey de La* (1674–1743). *Voyages du Sr. A. de Motraye en Europe, Asie et Afrique en deux volumes, vol. I*, La Haye, T. Johnson & J. Van Duren, M DCC XXII (1727). P. 210, 210a.

за то, что вместо жемчуга и бриллиантов, привозимых богатыми путешественниками с Востока⁸¹, верноподданнически преподносит королю свою книгу с серией сделанных им во время своего странствия иллюстраций, которые станут известными на весь мир. Но именно это иллюстрированное сочинение оказалось куда ценнее привозимых с Востока сокровищ, став самым дорогим и воистину королевским подарком не только Людовику XIV, но и всем прочитавшим труд Г.-Ж. Грело.

С его содержанием Людовик XIV был ознакомлен до выхода книги в свет, за что автор получил от монарха дарованную ему в 1677 г. особую королевскую привилегию, зарегистрированную в Совете Его Величества за три года до издания книги. Автору «Новой реляции об одном путешествии на Восток» даровалось разрешение печатать, продавать и отправлять сочинение по почте всем, кому он сочтет нужным, на территории всего королевства Франции. Права Г.-Ж. Грело были надежно защищены от любых попыток граверов, книготорговцев и печатников гравировки печатать, продавать и распространять материалы книги без согласия автора или его представителей под страхом конфискации контрафактных копий и других наказаний.

Сложное финансовое положение вынудило Г.-Ж. Грело уступить вышеупомянутую привилегию в пользу вдовы покойного владельца

⁸¹ Грело имеет в виду своего предшественника Тавернье, который по возвращении из Индии в 1668 г. привез крупный необработанный голубой алмаз треугольной формы (с исходным весом 112–115 карат), который купец [sic] продал королю Людовику XIV вместе с другими крупными бриллиантами и мелкими драгоценными камнями. В качестве вознаграждения за невиданные индийские сокровища Тавернье получил от короля дворянский титул и крупную сумму денег. В 1673 г. придворный ювелир Сьер Питу переогранил алмаз, придав ему симметричную форму и уменьшив вес до 67,125 карат. Камень получил название «Голубой алмаз короны» (фр. *Diamant Bleu de la Couronne*) или «Голубой француз». Людовик XIV носил бриллиант как подвеску на золотой ленте во время торжественных событий. Позже король вставил бриллиант в церемониальное украшение ордена Золотого руна. В 1792 г., во время Великой французской революции, камень был похищен из королевской сокровищницы вместе с другими драгоценностями. К 1812 г. алмаз всплыл в Лондоне в переограниченном виде (весом ок. 47 карат). Благодаря обнаружению свинцовой модели оригинала в парижском Музее естественной истории современные исследования (2005 г.) подтвердили, что именно он был частью «Голубого француз». По легенде, камень был украден из храма богини Ситы в Индии, что якобы наложило на него проклятие. Однако судьба самого Тавернье опровергает это: он дожил до 83 лет и умер в Москве в июле 1689 г., а не был растерзан собаками, как утверждают мифы. Осколок оригинального алмаза попал в Россию — перстень с ним принадлежал императрице Марии Федоровне (жене Павла I) и сейчас хранится в Алмазном фонде Кремля. Потомок «Голубого француз» — бриллиант Хоупа (45,52 карата) — с 1958 г. хранится в Смитсоновском институте (Вашингтон, США) как дар ювелира Гарри Уинстона.

типографии печатника и книготорговца Дамьена Фуко (оказывавшего печатные услуги королевской семье) в качестве платы за понесенные издательством расходы, связанные с финансированием морского путешествия Грело. Это стало условием заключенной сделки между рисовальщиком и издательством. В противном случае Г.-Ж. Грело не смог бы совершить то самое единственное морское путешествие из Рима в Константинополь, в ходе которого он выступал не как нанятый рисовальщик, а как вольный художник, в отличие от остальных этапов его странствий по Востоку. Сделка с издательством о передаче привилегии на оставшиеся семнадцать лет была зарегистрирована в журнале сообщества печатников и книготорговцев.

Книга Грело получила широкую известность и популярность не только во Франции, но и во многих европейских государствах, особенно при монарших дворах, пробудив неподдельный интерес к Востоку, Османской империи, ее столице и, конечно же, к ее духовному сердцу — Софии Константинопольской. Ее автор оставил для истории уникальный исторический документ — литературно-художественное и изобразительное описание Константинополя и Свято-Софийской мечети 70-х гг. XVII в., представляющее важный источник для византинистов и османистов.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.



Список литературы / References

1. Арапов Д.Ю. Исламская политика Екатерины Великой. Вестник Московского университета. Сер. 8: История. 2014;(5):25–37.
Arapov D.Yu. The Islamic policy of Catherine the Great. Bulletin of the Moscow University. Series 8: History. 2014;(5):25–37 (in Russ.).
2. Виноградов А.Ю., Захарова А.В., Черноглазов Д.А. Храм Святой Софии Константинопольской в свете византийских источников. СПб.: Пушкинский Дом; 2018. 485 с.

- Vinogradov A.Yu., Zakharova A.V., Chernoglazov D.A. The Church of St. Sophia of Constantinople in the light of Byzantine sources. St. Petersburg: Pushkinskiy Dom; 2018. 485 p. (in Russ.).
3. Кондаков Н.П. Византийские церкви и памятники Константинополя. М.: Индрик; 2006. 296 с.
Kondakov N.P. Byzantine churches and monuments of Constantinople. Moscow: Indrik; 2006. 296 p. (in Russ.).
 4. Chardin J. Voyage de monsieur le chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient. Amsterdam: chez Jean Louis de Lorme; 1711. 467 p.
Chardin J. The travels of Sir John Chardin into Persia and other places of the East. Amsterdam: Jean Louis de Lorme, 1711. 467 p. (in French).
 5. Çetinaslan M. Hünkâr Mahfillerinin Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Osmanlı Dönemi Örnekleri. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi. 2013(29):61–74.
Çetinaslan M. The emergence, development of Hünkâr Mahfills and its samples in Ottoman Empire. Journal of the Institute of Social Sciences of Selcuk University. 2013(29):61–74 (in Turk.).
 6. Grelot G.-J. Relation Nouvelle d'un Voyage de Constantinople. Enrichie de Plans levez par l'Auteur sur les lieux et des Figures de tout ce qu'il y a de plus remarquable dans cette Ville. Présentée au Roy par Guillaume Grelo. Paris: En la boutique de Pierre Rocolet; Chez la veuve de Damien Foucault; 1680. 355 p.
Grelot G.-J. New Relationship from a Trip from Constantinople. Enriched with Floor Plans by the Author on the places and Figures of everything that is most remarkable in this City. Presented to the King by Guillaume Grelo. Paris: Shop of Pierre Rocolet; At the widow of Damien Foucault; 1680. 355 p. (in French).
 7. Grelot G.-J. A late voyage to Constantinople. Illustrated in 14 copperplates. Published by command of the French King by Monsieur William Joseph Grelo (Transl. by J. Philips). London: Printed by John Playford; 1683.
 8. Lethaby W.R., Swanson H. The Church of Santa Sophia Constantinople; A study of Byzantine building. London – New-York: Macmillan & Co.; 1894. P. 66.
 9. Morelli J. «Ambrogio Bembo», in Dissertazione intorno ad alcuni viaggiatori eruditi veneziani poco noti pubblicata nelle faustissime nozze del nobile uomo il Signore Conte Leonardo Manino con la nobile conta Signora Contessa Foscarina Giovanelli da Don Iacopo Morelli. Venice, 1803. P. 50–79.

- Morelli J. «Ambrogio Bembo», in *Dissertazione intorno ad alcuni viaggiatori eruditi veneziani poco noti pubblicata nelle faustissime nozze del nobile uomo il Signore Conte Leonardo Manino con la nobile conta Signora Contessa Foscarina Giovanelli da Don Iacopo Morelli*. Venice, 1803. P. 50–79 (in French).
10. Semavi Eyice. Ayasofya, in: *TDV İslâm Ansiklopedisi'nin*. 1991 yılında İstanbul'da basılan 4. cildinde, 208. URL: www.islamansiklopedisi.org.tr/ayasofya?ysclid=19714ge6z3618721162
Semavi Eyice. Hagia Sophia, in: *TDV Islamic Encyclopedia*. Vol. 4. Istanbul, 1991. P. 208. URL: www.islamansiklopedisi.org.tr/ayasofya (in Turk.).
11. Tavernier J.-B. *Nouvelle Relation de l'Interieur du Serrail du Grand Seigneur*. Paris, 1675. 277 p.
Tavernier J.-B. *New relationship from inside the Serrail of the Great Lord*. Paris, 1675. 277 p. (in French).
12. Tavernier J.-B. *A new relation of the inner part of The Grand Seignor's Seraglio*. 1st English ed., London: R.L. and Moses Pitt; 1677.
13. Wilson B. *The itinerant artist and the Islamic urban prospect: Guillaume-Joseph Grélot's self-portraits in Ambrosio Bembo's «Travel Journal»*. *Artibus et Historiae (Studies in Renaissance Art and Culture in Honour of Debra Pincus)*. 2017;38(76):157–180.



Якушев Михаил Ильич
Mikhail I. Yakushev

Кандидат исторических наук, старший
научный сотрудник Института
Востоковедения РАН
e-mail: mikhail.yakushev@tsgg.ru

Ph.D. in History, Senior Research Fellow at
the Institute of Oriental Studies, Russian
Academy of Sciences, Moscow, Russia
e-mail: mikhail.yakushev@tsgg.ru

Поступила в редакцию /
Received
10.03.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
20.04.2025

Принята к публикации /
Accepted
15.06.2025



М.М. Якушев

Путешествия в Османскую империю русских паломников-писателей в последней четверти XVIII в. — первой четверти XIX в.

Аннотация

Паломнические дневники, написанные русскими православными богомольцами во время их паломничества по святым местам, расположенным на территории Османской империи, являются ценным и информативным источником сведений о социально-экономической и этнокультурной жизни Ближнего Востока. Монастырские подворья Иерусалимского патриархата в Яффе и Рамле и Патриарший монастырь в Иерусалиме занимались размещением русских православных паломников. Российская дипломатическая миссия в Константинополе оказывала всевозможную помощь русским поклонникам на Святой земле. Учреждение российского вице-консульства в Яффе стало первым шагом на пути институализации и развития русского православного паломничества в Иерусалим.

Ключевые слова:

Русские паломники, Святая земля, Османская империя, Высокая Порта, Иван Вешняков, Илья Сысоев, Пётр Хостов, Кир Бронников, Яким Васильев, Яков Рахманов

Для цитирования:

Якушев М.М. Путешествия в Османскую империю русских паломников-писателей в последней четверти XVIII в. — первой четверти XIX в. // Исторический вестник. 2025. Т. LIII. С. 260–281. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.006





Mikhail M. Yakushev

Travels to the Ottoman Empire of Russian Pilgrim-Writers in the Last Quarter of the 18th Century — the First Quarter of the 19th Century

Abstract

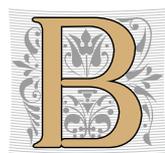
Pilgrimage diaries written by Russian Orthodox pilgrims during their journeys to the holy cities on the territory of the Ottoman Empire are a valuable and informative source of information about the socio-economic and ethno-cultural life of the Near East. The monastic metochia of the Jerusalem Patriarchate in Jaffa and Ramle, as well as the Patriarchal monastery in Jerusalem, were responsible for accommodating of Russian Orthodox pilgrims. The Russian diplomatic mission in Constantinople provided all possible assistance to Russian worshippers in the Holy Land. The establishment of the Russian vice-consulate in Jaffa marked the first step toward the institutionalization and development of Russian Orthodox pilgrimage to Jerusalem.

Keywords:

Russian pilgrims, Holy Land, Ottoman Empire, Sublime Porte, Ivan Veshnyakov, Ilya Sysoev, Pyotr Khostov, Kir Bronnikov, Yakim Vasilyev, Yakov Rahmanov

For Citation:

Yakushev M.M. Travels to the Ottoman Empire of Russian Pilgrim-Writers in the Last Quarter of the 18th Century — the First Quarter of the 19th Century // *The Historical Reporter*. 2025. Vol. 53. P. 260–281. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.006



В первой половине XVIII в. Святой град Иерусалим посетили русские паломники-писатели, главным образом духовные лица: Иван Лукьянов (1701–1703), Макарий и Сильвестр (1704–1707), Андрей Игнатъев и его брат Стефан (1707–1708), Ипполит Вишенский (1707–1709), Варлаам (1712–1714), Матвей Нечаев (1721–1722), Сильвестр и Никодим (1722–1723), Василий

Григорович-Барский (1723–1747), Серапион (1749–1751). Их паломнические дневники и путевые записки принадлежат к жанру «хождений»¹.

Во второй половине XVIII в. в Святом граде Иерусалиме побывали иеромонахи Игнатий (1766–1776) и Леонтий (1763–1765).

С последней четверти XVIII в. после подписания Кючук-Кайнарджийского 1774 г. и Ясского 1792 г. мирных договоров между Россией и Высокой Портой, по которым российские подданные получили право свободно и безопасно посещать христианские святыни Палестины, поток русских паломников в Османскую империю начал увеличиваться, несмотря на многочисленные сложности и опасности в ходе длительного путешествия.

Паломническая литература последней четверти XVIII в. — первой четверти XIX в. продолжила жанр «хождений» в Иерусалим первой половины XVIII в. и обогатилась несколькими красочными описаниями путешествий на Святую землю.

Следует в первую очередь отметить два паломнических хождения в Святой град Иерусалим (конец XVIII в.), написанных представителями духовенства.

В 1793–1794 гг. Святую землю посетил иеромонах Свято-Успенской Саровской пустыни Мелетий², «родом из астраханских купцов»³. В 1794–1795 гг. на Святой земле побывал иеромонах Курской Коренной Рождества Пресвятой Богородицы пустыни⁴ Никанор Москвитинов⁵.

¹ Кириллина С.А. «Благочестивые путешествия» в Иерусалим: российские паломники-писатели XVIII столетия // Исторический вестник. 2019. Т. XXX (177). С. 164–185.

² Кириллина С.А. «Приде мне неотступное желание видеть Град Иерусалим и поклониться тамо святым местам»: иеромонах россиянин во владениях османского султана // Исторический вестник. 2015. Т. XI (158). С. 38–77.

³ Мелетий. Путешествие во Иерусалим Саровския Общежительная Пустыни иеромонаха Мелетия в 1793–1794 годах // Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Рукопись собрания Саровской пустыни (Ф. 357). Оп. 1. № 305. Л. 1–350 (черновой оригинал). М., 1800. Л. 10, 41.

⁴ Никанор (Москвитинов). Путешествие во Иерусалим монаха Курской Коренной пустыни Никанора Москвитинова в 1794–1795 годах (оригинал, поднесенный сочинителем Санкт-Петербургскому Митрополиту Гавриилу и переданный им в Валаамский монастырь) / Рукопись собрания Валаамского монастыря. Отдел 4 (рукописи). № 167. Л. 1–44. СПб., 1796.

⁵ Одним из послушаний инока Никанора была иконопись. Он написал для Гефсиманского храма («дома Богородицы») икону Богоматери Корсунской, отметив в надписи, что она создана «изуграфом монахом Никанором, пришедшим из Москвы». Он также нарисовал план храма Воскресения Господня, который приложил к своему паломническому дневнику.



Паломники у стен Иерусалима. Художник Н.Г. Чернецов. 1831 г.
Симферопольский художественный музей

В 1804–1805 гг. Святую землю посетили калужские дворяне, прапорщики братья Иван Иванович и Василий Иванович Вешняковы⁶ и их спутник, купец города Медынь Калужской губернии Михаил Новиков⁷. В 1817–1818 гг. на Святой земле побывали подпоручик Старой Руссы Новгородской губернии Илья Степанович Сысоев и сопровождавшие его крестьяне деревни Марфино Старорусского уезда Пётр Хостов, Захар Литаков и Иван⁸.

В 1818–1819 г. Иерусалим посетил и кратко описал свое паломничество крестьянин деревни Ляхово Ростовского уезда Ярославской губернии Яким Васильев⁹. В 1819 г. в Иерусалиме побывали девица села Лежнево Владимирской губернии Анна Алексеевна и вдова Прасковья

⁶ Якушев М.М. Путешествие братьев Вешняковых и Кира Бронникова на Святую Землю в первой четверти XIX в. // Восток. 2014. № 5. С. 36–42.

⁷ Вешняков И.И. Путевые записки во Святой град Иерусалим и окрестности оного Калужской губернии дворян Вешняковых и медынского купца Новикова в 1804 и 1805 гг. М., 1813. Л. 5.

⁸ Сысоев И.С. Путевые записки во Святой град Божий Иерусалим и окрестности оного Новгородской губернии города Старой Руссы подпоручика Ильи Степановича Сысоева и крестьянина Петра Хостова в 1817-м и 1818-м годах // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Собрание Общества любителей древней письменности (ОЛДП). № 623. Л. 1–73.

⁹ Васильев Я. Путешествие во Святой град Иерусалим из России ростовского крестьянина Якима Васильева в 1818–1819 гг. / ОР РНБ. Собрание А.А. Титова. № 889. Л. 1–32.

Степановна¹⁰, а их паломничество было описано священником местной церкви отцом Кондратом со слов прихожанки¹¹.

В 1820–1821 гг. на Святой земле побывал поклонник¹² из Смоленской губернии Яков Рахманов с товарищами¹³. В эти же годы Святую землю посетил крестьянин села Павлово Горбатовского уезда Нижегородской губернии крепостной крестьянин графа Д.Н. Шереметева Кир Иванович Бронников, покинувший Яффу в самый разгар греческого восстания 1821 г.¹⁴ Примечательно, что упомянутые российские подданные были последними русскими поклонниками, описавшими паломничество в Иерусалим до начала трагических событий на Святой земле.

Первой паломнической остановкой по дороге в Святой град Иерусалим была российская миссия в Константинополе. С первой четверти XIX в. после заключения Бухарестского мирного договора 1812 г. между Российской империей и Высокой Портой императорская миссия на Босфоре начала уделять больше внимания паломничеству на Святую землю. Рассматривая «хождения» начала XIX в., можно выделить ряд описаний путешествий на Ближний Восток, принадлежащих перу паломников-писателей из дворянского и крестьянского сословий¹⁵.

Следует особо отметить богомольцев-первопроходцев первой четверти XIX в., выходцев из дворянского сословия, состоявших на военной службе¹⁶. В здании коммерческой канцелярии миссии русские

¹⁰ *Анна Алексеевна*. Путешествие во Святой град Иерусалим села Лежнева девицы Анны Алексеевны и вдовы Прасковьи Степановны в 1819 г. / ОР РНБ. Собрание А.А. Титова. № 1307. Л. 1–62; Предисл. А. Титова. М., 1885; Государственный исторический музей (ГИМ). Собрание Е.В. Барсова. № 1785.

¹¹ Паломнические путешествия на Святую Землю: Путевые записки подпоручика Ильи Сысоева, Путешествие девицы Анны Алексеевны (подгот. текста и коммент. И.В. Федоровой). Библиотека литературы Древней Руси (БЛДР). СПб., 2020. Т. 20. С. 171–248, 353–392.

¹² Здесь и далее — поклонник в значении паломник (Прим. ред.).

¹³ *Рахманов Я.* Описание путешествующего во Святой град Иерусалим и во Святую гору Афонскую Смоленской губернии поклонника Якова Рахманова с товарищи в 1820 году и в 1821 году от портового города Одессы Российской державы. Российская государственная библиотека (РГБ). Музейное собрание (Ф. 178). № 9466.

¹⁴ *Бронников К.И.* Путешествие к Святым местам, находящимся в Европе, Азии и Африке, совершенное в 1820–1821 гг. села Павлова жителем Кирием Бронниковым. М., 1824. Л. 5.

¹⁵ *Якушев М.М.* Русское православное паломничество на Ближний Восток в контексте османо-русских отношений (1774–1847 гг.). М., 2018.

¹⁶ В 1857 г. Святую землю посетил купец города Жиздра Калужской губернии Анисим Симоченков, подробно описавший свое паломничество / Российская национальная библиотека (РНБ). Собрание П.Н. Тихонова. № 827.

богомольцы обменивали по приемлемому курсу российские рубли на османские пиастры, а малоимущие и неимущие поклонники получали достаточное денежное пособие на проживание и прокормление в Константинополе, а также на наем судна из османской столицы до Яффы. Состоятельные и обеспеченные путники, в частности известные паломники-писатели, самостоятельно оплачивали путевые издержки.

В коммерческой канцелярии Константинопольской миссии богомольцы получали самое важное для начала путешествия — пакет паломнических документов: султанский или «именной указ» (*фирман*) и взамен паспорта на русском языке — заграничный паломнический паспорт на итальянском языке, который регистрировался в журнале учета паспортов.

Упомянутые документы давали им право странствовать по территории Османской империи, причем имевшиеся на руках у русских богомольцев «султанские грамоты» гарантировали им свободное и безопасное перемещение в пределах Османской империи, фактически выполняя функции как «охранных грамот» (*аманов*), выдаваемых иностранным подданным-мюстеминам, так и «дорожных грамот» (*тезкере*), которые предоставлялись Портой султанским подданным для беспрепятственного и безопасного путешествия по Османскому государству. Фирманы с вписанными в них именами обеспечивали их обладателям более высокую степень безопасности, так как на документе стояла печать султана¹⁷.

Главы Российской миссии на Босфоре направляли Османскому правительству официально оформленные просьбы на получение султанских фирманов для паломников и через несколько дней выдавали подписанные падишахом «именные указы», дававшие право свободного и беспешинного путешествия по территории Восточной империи.

Так, в 1793 г. поверенный в делах Константинопольской миссии А.С. Хвостов, возглавлявший российское дипломатическое представительство на Босфоре, получил от Высокой Порты фирман султана Селима III для иеромонаха Саровской пустыни Мелетия¹⁸. В 1794 г. он же получил от Блистательной Порты фирман падишаха Селима III для иеромонаха Кур-

¹⁷ Султанская печать, состоящая из его имен и титулов; ставилась на фирманах, бератах и других подобных документах, имела различные наименования: *туграй-и гаррай-и джихан*, *туграй-и гаррай-и сами*, *нишан-и шериф-и алишан*, *нишан-и тамтал-и хумаюн*, *тевки-и рефи-и хумаюн*, *мухр-и хумаюн*, *мисал-и хумаюн*, *мисал-и меймун*, *ситан-и хакани*, *мекан-и хакани*, *аламат-и шерифе* // Bayerle Gustav. Pashas, Begg and Effendis: A Historical Dictionary of Titles and Terms in the Ottoman Empire. Istanbul, 1997.

¹⁸ Мелетий. Путешествие во Иерусалим. Л. 10, 41.

ской Коренной пустыни Никанора Москвитина¹⁹. В 1804 г. чрезвычайный посланник и полномочный министр в Константинополе А.Я. Италинский исходатайствовал у «турецкого правительства» фирман султана Селима III для калужских дворян, прапорщиков И.И. Вешнякова и его брата В.И. Вешнякова, а также сопровождавшего их медынского купца Михаила Новикова²⁰. В 1817 г. чрезвычайный посланник и полномочный министр в Константинополе Г.А. Строганов исходатайствовал у «турецкого правления» фирман султана Махмуда II для старорусского дворянина, подпоручика И.С. Сысоева и сопровождавших его крестьян Петра Хостова, Захара и Ивана, заплативших за именной указ «26 левов» (20 рублей 80 копеек)²¹. В 1818 г. Г.А. Строганов получил от Порты «турецкий фирман» падишаха Махмуда II для Я. Васильева, отдавшего за султанский указ «25 левков»²².

Некоторые из вышеперечисленных богомольцев прикладывали к паломническим запискам и путевым дневникам переводы султанских фирманов с османского языка на русский. На лицевой стороне упомянутых указов, выданных русским поклонникам (в частности, Мелетию, братьям Вешняковым и Киру Бронникову)²³, располагалась султанская печать, а на оборотной стороне стояли подписи двух высокопоставленных сановников Высокой Порты: *рейс-эфенди*²⁴ и *бейликджи-эфенди*²⁵, причем последний отвечал за регистрацию фирманов падишаха и направлял их *нишанджи-эфенди*²⁶, отвечавшему за окончательное оформление султанских указов.

В начале XIX в., ввиду отсутствия в Константинополе паломнической инфраструктуры, перед богомольцами остро стояла проблема поиска

¹⁹ *Никанор*. Путешествие во Иерусалим. Л. 1–44.

²⁰ *Вешняков И.И.* Путевые записки во Святой Град Иерусалим и окрестности оногo. Л. 5.

²¹ *Сысоев И.С.* Путевые записки во Святой Град Божий Иерусалим. Л. 4 об., 25.

²² *Васильев Я.* Путешествие во Святой Град Иерусалим. Л. 5, 20, 26.

²³ *Мелетий*. Путешествие во Иерусалим. Л. 42–43; *Вешняков И.И.* Путевые записки во Святой Град Иерусалим. Л. 210–212; *Бронников К.И.* Путешествие к Святым местам. Л. 285–287.

²⁴ *Рейс-эфенди*, *рейс уль-куттаб* — заместитель великого визиря, отвечавший за вопросы внешней политики Порты.

²⁵ *Бейликчи-эфенди* (*бейликджи*) — заместитель рейс-эфенди, отвечавший за разработку и публикацию текстов указов, «первый после рейс-эфенди, через которого посылаются все фирманы Порты».

²⁶ *Нишанджи-эфенди*, *тевкеи* — высокопоставленный чиновник, отвечавший за закрепление указов путем проставления на них «султанской пометы» (стилизованной подписи падишаха); «начертатель султанского вензеля». До XVIII в. нишанджи курировал внешнеполитическую деятельность Порты.



Титульный лист книги иеромонаха Мелетия. М., 1798 г.

жилья. По этой причине многие поклонники ночевали на набережных в гаванях под открытым небом или в кофейных домах (*кагве-хане*). По сведениям И.И. Вешнякова, «в турецких кофейнях, в коих по всеместному в Турции обыкновению должно непременно дать места для ночевания всякому без различия веры, но и безденежно; деньги же берут за табак и кофе»²⁷. По словам И.С. Сысоева, «здесь заведение пить кофе без сахара и без сливок по-турецки»²⁸, а иеромонах Мелетий сообщил, что в кофейных домах Османской империи подносится чашка кофе «за одну пару с выкурением трубки табаку», причем «турки кофе употребляют без сахару и молока и то по одной чашке»²⁹.

Интересно сравнить расходы на путешествие от Одессы до Иерусалима на примере поклонников, посетивших Святую землю в начале XIX в. Помимо нижеперечисленных путевых издержек И.И. Вешняков заплатил корабельному повару 10 пар (20 копеек), арабам-носильщикам — 2 пары (4 копейки), а И.С. Сысоев — 8 пар (16 копеек).

²⁷ Вешняков И.И. Путевые записки во Святой Град Иерусалим. Л. 28.

²⁸ Сысоев И.С. Путевые записки во Святой Град Божий Иерусалим. Л. 5.

²⁹ Мелетий. Путешествие во Иерусалим. Л. 45, 95.

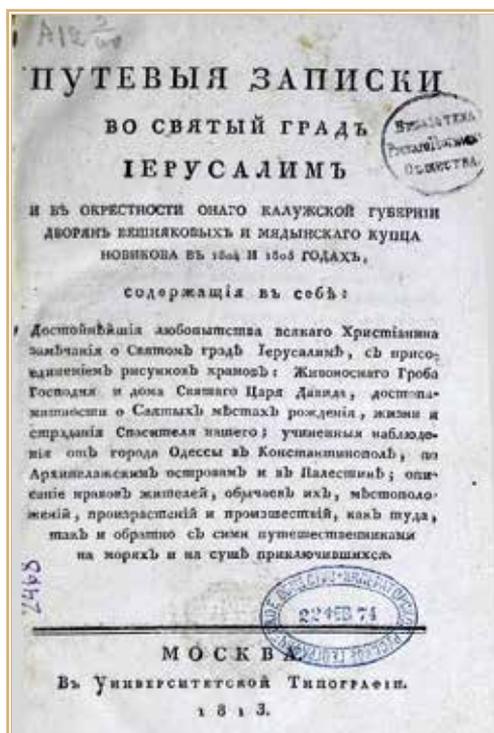
Путевые расходы от Одессы до Иерусалима на примере трех паломников, посетивших Святую землю в начале XIX в.

Фамилия, имя, отчество паломника	Стоимость проезда от Одессы до Константинополя	Плата капитану корабля за проезд до Яффы	Плата лодочникам в Яффе	Плата за проживание игумену греческого монастыря	Стоимость проезда до Иерусалима / стоимость провоза багажа
И.И. Вешняков (1804–1805)	25 рублей	35 пиастров	20 пар (40 копеек)	5 пиастров	8 пиастров
И.С. Сысоев (1817–1818)	безденежно	40 левов 32 рубля	2 лева (1 рубль 60 копеек)	«кто сколько хотел»	18 левов / (14 рублей 40 копеек)
К.И. Бронников (1820–1821)	16 рублей	безденежно	2 лева (1 рубль 80 копеек)	«кто сколько мог и хотел»	8 левов (7 рублей 20 копеек) / «по 6 пар (12 копеек) с батмана» ³⁰

Первым перевалочным пунктом на основном паломническом маршруте из Константинополя в Иерусалим была Яффа. Добравшись до берегов Яффы на торговых парусных судах, паломники пересаживались на небольшие гребные шлюпки, и арабские лодочники доставляли их до берега, где их встречали носильщики и грузчики из числа арабского населения, доставлявшие паломнический багаж в греческий монастырь Святого Георгия Победоносца, расположенный рядом с местным портом.

Следует отметить, что в Яффе и Рамле функции странноприимных и гостеприимных домов для русских богомольцев выполняли Георгиевские монастыри, которые были подворьями Патриарха Иерусалимского и возглавлялись иеромонахом, называемым игуменом, или протоигуменом.

³⁰ Богомольец Стефан, посетивший Иерусалим в 1830–1831 гг., отметил, что стоимость проезда до Иерусалима составляла 3 рубля 60 копеек, а стоимость провоза багажа — «по 35 копеек с пуда» / Стефан (Агеев). Путешествие во Святой Град Иерусалим Патриаршего Иерусалимского монастыря монаха Серрапиона, именовавшегося прежде пострижения Стефаном 1830 и 1831 годов / ОР РНБ. Собрание Н.П. Тиханова. № 511. Л. 1–32; Два путешествия в Иерусалим в 1830 и 1831 и в 1861 годах / Сост. Е.Л. Румановская. М., 2006. С. 44–61.



Титульный лист книги Ивана Ивановича Вешнякова. СПб., 1813 г.

Из открытых источников

Из дипломатических документов и паломнических дневников конца XVIII в. — начала XIX в. явствует, что со времени подписания Ясского трактата 1792 г.³¹ до учреждения первого штатного российского вице-консульства на Святой земле³² интересы Российской империи представляли три консульских агента итальянского происхождения из семьи Дамиани, которые, будучи османскими подданными, служили одновременно консулами сразу нескольких европейских государств³³.

В 1790-х гг. первым управляющим консульскими делами Российской империи в Яффе был Пьетро Дамиани, одновременно являвшийся консулом королевства двух Сицилий (Сицилийской и Неаполитанской рес-

³¹ Переписка поверенного в делах в Константинополе Хвостова с вице-консулом в Яффе Дамиани // АВПРИ. Ф. «Константинопольская миссия». Оп. 90/1. 1792–1793. Д. 1116. Л. 1–7.

³² Смелянская И.М., Горбунова Н.М., Якушев М.М. Сирия накануне и в период младотурецкой революции. По материалам консульских донесений // Отв. ред. М.С. Мейер. М., 2015.

³³ Глава семейства, Бутрос Дамиани, родился в Иерусалиме в 1687 г. Четверо его сыновей были консулами Великобритании, Франции, Голландии и Тосканы // Fisk R. Pity of the Nation: Lebanon at War. Oxford, 2001. P. 23–24.

публик. — М.Я.)³⁴. В 1800-х гг. на посту управляющего консульскими делами России в Яффе его сменил сын — Антонио Дамиани, одновременно представлявший интересы Великобритании³⁵. В 1810-х гг. должность управляющего консульскими делами России в Яффе занял его брат — Франческо Дамиани, параллельно являвшийся консулом Франции.

Паломники не обошли своим вниманием семью Дамиани. Иван Вешняков дал положительную характеристику итальянскому консулу Антонио Дамиани, заметив, что «человек он очень добрый, ласковой и обходительной, но не знающий русскаго языка ни слова»³⁶.

Несколько позже столь же лестную характеристику, но теперь уже Франческо Дамиани, дал Илья Сысоев, отметив, что «итальянский консул Франц всех российских поклонников и поклонниц просил к себе в дом», где их «ласково принял, всех просил сесть», поднесли водки, «на закуску» подавали конфеты, потом «накрыли по коврам скатерти и поставили кушанье», угощал их «обеденным столом, после стола подали по чашке кофию с сахаром»³⁷.

Однако итальянские консульские агенты не могли оказывать российским подданным должную консульскую поддержку, так как они, помимо всего прочего, не знали русского языка. После создания в 1820 г. российского вице-консульства в Яффе — первого консульского представительства России на Святой земле во главе с вице-консулом греческого происхождения Г.И. Мострасом — русские богомольцы смогли, наконец, получать полноценную консульскую помощь, так как Мострас не только знал русский язык, будучи на государственной службе Российской империи, но и разработал четкую схему обеспечения русских паломников всем необходимым во время их паломничества по Святой земле.

Русские богомольцы были высокого мнения о российском вице-консуле в Яффе. В 1820 г. К.И. Бронников написал, что Мострасом он был «весьма доволен, да и по всему видно, что он человек добрый и честный»³⁸.

По прибытии в Яффу русским поклонникам полагалось обратиться в российское вице-консульство для регистрации, сдачи на хранение

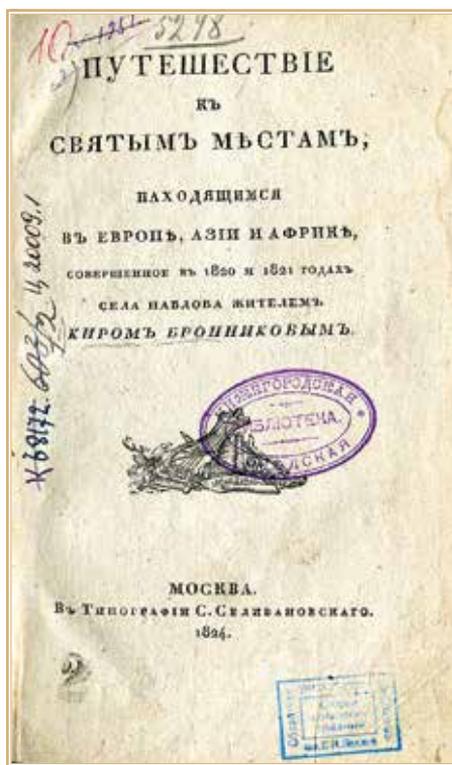
³⁴ Переписка чрезвычайного посланника и полномочного министра графа Кочубея с консулом в Яффе Дамиани / АВПРИ. Ф. «Константинопольская миссия». Оп. 90/1. 1797–1798. Д. 1298. Л. 1–3.

³⁵ *Fisk R. Policy of the Nation. P. 275–276.*

³⁶ *Вешняков И.И. Путевые записки во Святой Град Иерусалим. Л. 173.*

³⁷ *Сысоев И.С. Путевые записки во Святой Град Божий Иерусалим. Л. 14 об.*

³⁸ *Бронников К.И. Путешествие к Святым местам. Л. 28.*



Титульный лист книги Кира Ивановича Бронникова. М., 1824 г.
Из открытых источников

части денежных средств на обратный путь или на несчастный случай и своих паспортов. При этом в качестве «охранных грамот» у них оставались фирманы. Деньги на обратный путь хранились в казенном сундуке вице-консульства под казенной печатью. Вместо паспортов им выдавались записки с гербовой печатью, а вместо денег, сданных на хранение — расписки в получении их сотрудниками вице-консульской канцелярии.

Так, по словам К.И. Бронникова, Г.И. Мострас оставил у себя паломнические паспорта на итальянском языке, полученные в Константинополе, а «вместо оных» дал каждому «с российским гербом маленькие записочки, но фирманы турецкие не отбирал». Однако, узнав о том, что русский крестьянин намеревался ехать на Синайскую гору, «засвидетельствовав оной, приложил казенную печать»³⁹.

Братья Иван и Василий Вешняковы рассказали о своем проживании на патриарших подворьях по дороге в Иерусалим. В Яффе им был предоставлен «изрядный покой», а в Рамле — «хорошие покои, устланные

³⁹ Там же. А. 28–29.

коврами»⁴⁰. Кир Бронников подчеркивает радушие братии патриаршего подворья и заботу российского вице-консула Г.И. Мостраса, попросившего игумена монастыря предоставить «особенную келью» Бронникову и его товарищу⁴¹.

До Иерусалима богомольцы добирались верхом на вьючных животных — лошадях, лошаках, ослах и верблюдах, либо на колесных транспортных средствах, в основном повозках и телегах, либо шли пешком по главному маршруту через пересадочные пункты Рамлю и Лод, а далее двигались в Иерусалим и Вифлеем. Тем же маршрутом поклонники возвращались обратно, причем Рамля была еще и перевалочным пунктом по маршруту их следования из Иерусалима в Назарет и Тиверию.

Интересны названия, которые иеромонах Мелетий дал греческим монастырям, назвав обитель в Яффе «страннообитательницей Иерусалимской», а в Рамле — «Иерусалимской странноприимницей»⁴². По его словам, почти все комнаты «преизрядного метоха» Яффы были предназначены для размещения «приезжих поклонников, которых тамо более пятисот человек поместиться может»⁴³.

Мелетий, И.И. Вешняков, И.С. Сысоев, Я. Васильев, К. Бронников и другие паломники-писатели исследуемого периода описывали гастрономическую и кулинарную культуру Ближнего Востока, обращая особое внимание на церемониальные блюда и напитки, которыми их угощали в приемной палате. В соответствии с монастырским церемониалом гостям предлагались протокольные напитки — кофе, виноградное вино и водка, а также легкие закуски. Как правило, им подносили чашку кофе, чарку водки («горелки»), сладкие закуски («заедки»), халву, конфеты, варенье, мед, пирожки, булочки, пышки, сухофрукты («сушеные плоды»), инжир, виноград, финики и сухари⁴⁴.

Иеромонах Никанор Москвитинов особенно отметил монастырскую трапезу, подчеркнув, что его сытно кормили на греческом патриаршем подворье в Яффе: «изготовлена была для проходящих трапеза из сыра и яиц, для мирских же предлагающе и из мяса, и довольствие

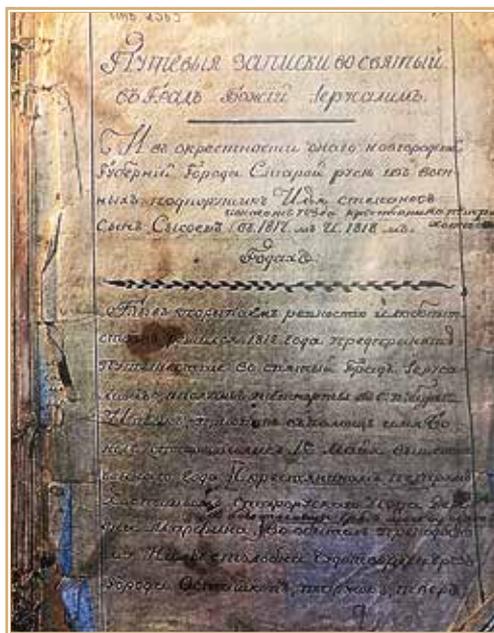
⁴⁰ Вешняков И.И. Путевые записки во Святой Град Иерусалим. Л. 58, 66.

⁴¹ Бронников К.И. Путешествие к Святым местам. Л. 24.

⁴² Мелетий. Путешествие во Иерусалим. Л. 75, 80.

⁴³ Там же. Л. 75–76.

⁴⁴ Панченко К.А. К реконструкции материальной культуры Православного Востока XVI–XVIII вв. (на материале письменных источников) // Вестник ПСТГУ. 2008. Вып. 4 (14). С. 40–62.



Титульный лист рукописи Ильи Степановича Сысоева. 1817–1818 гг.
Из открытых источников

вина»⁴⁵. Братьев Ивана и Василия Вешняковых, Илью Сысоева и Кира Бронникова, а также сопровождавших их лиц гостеприимно принимали и вкусно кормили в трапезных палатах греческих подворий Рамли и Яффы. Так, в Рамле игумен потчевал И.И. Вешнякова и его товарищей кофе и водкой, затем для русских странников был приготовлен изобильный ужин «из хлеба, сарачинского пшена (рис. — М.Я.) и баранины», а после ужина выпили по чашке кофе и по чарке водки⁴⁶. В Рамле монахи угощали И.С. Сысоева и его спутников водкой, потом для русских путников был приготовлен ужин, во время которого «подносили ковшичками виноградное вино беспрестанно, кушанье было каша сарачинской пшены с коровьем маслом и яишня, а кто хотел ели баранину», а после ужина подали по чашке кофе⁴⁷. В Яффе для К.И. Бронникова и его спутника был собран на тростниковых рогожках, разложенных по полу, ужин «из плова с маслом, сарачинского пшена и сыра», «белого и красного вина ковшичками подносили довольно», и в Рамле их также угостили трапезой и вином⁴⁸.

⁴⁵ Никанор. Путешествие во Иерусалим. Л. 223.

⁴⁶ Вешняков И.И. Путевые записки во Святой Град Иерусалим. Л. 66–67.

⁴⁷ Сысоев И.С. Путевые записки во Святой Град Божий Иерусалим. Л. 15 об. —16.

⁴⁸ Бронников К.И. Путешествие к Святым местам. Л. 25, 32.

Мелетий ночевал в Рамле дважды: по дороге в Иерусалим и обратно, в первый раз в «Иерусалимской странноприимнице» при храме Святого Георгия, а во второй — «в вергограде» (в саду. — М.Я.) «под сенью миндальных и других плодоносных и сладкоуханных деревьев»⁴⁹.

Братья Вешняковы также ночевали в Рамле дважды и оба раза на патриаршем подворье: на пути в Святой Град и обратно⁵⁰. Спустя пятнадцать лет Бронников также останавливался дважды на упомянутом подворье: по дороге в Иерусалим и на пути в Газу⁵¹.

Тяжелые сундуки и ящики, привезенные арабами-извозчиками и арабами-погонщиками в Патриаршую обитель Иерусалима за день до приезда богомольцев, складывались монастырскими послушниками в специально отведенные для этого помещения, ценные вещи и мелкое дорожное имущество поклонники везли с собой, а лишние мешки и котомки оставляли в монастыре Святого Георгия Победоносца.

Затем, по воспоминаниям братьев Вешняковых, они, оставив излишнее имущество «в монастырской кладовой палате», собрались в караван, в котором было «обоего пола до полутора ста человек»⁵².

Следует отметить, что в первой четверти XIX в. в Иерусалиме не было привычных для российских подданных гостиниц, постоялых или гостинных дворов, имелись ханы и караван-сарай, где паломники могли переночевать, чтобы на следующий день продолжить свой путь, и греческие монастыри, выполнявшие функции гостиниц и по внешнему виду не отличающиеся от остальных городских строений. Основную часть этих построек по своему прямому назначению следовало бы называть не монастырями, а гостиницами, которые отдавались в распоряжение игуменов, назначавшихся из числа святогробских монахов, с выплатой в казну Иерусалимского патриархата определенной суммы, так как вышеупомянутые палаты служили по большей части для размещения поклонников.

Патриарший монастырь Иерусалима был первой святоградской обителью, где русским паломникам оказывали теплый и радушный прием, встречая их в просторном зале, и размещали в свободных кельях, а затем странников распределяли по другим монастырям Иерусалима: Авраамиевском Архангела Михаила, Георгиевском, Екатерининском, Николаевском, Федоровском и пр.

⁴⁹ Мелетий. Путешествие во Иерусалим. Л. 80, 309.

⁵⁰ Вешняков И.И. Путевые записки во Святой Град Иерусалим. Л. 66, 165.

⁵¹ Бронников К.И. Путешествие к Святым местам. Л. 32, 140.

⁵² Там же. С. 64–65, 72.



Титульный лист книги Василия Григоровича-Барского. СПб., 1778 г.
Из открытых источников

Прибывающих в Иерусалим поклонников в соответствии с церковным церемониалом встречал либо сам игумен, либо *мирхаджи* и провожал их в монастырские палаты и кельи, предназначенные для размещения. Русские паломники описывали мирхаджи по-разному: у Мелетия мирхаджи – «вождь поклонников»⁵³, у И.И. Вешнякова «мерхаджи» – «монах, понимающий многие языки, определенный для встречи путешественников»⁵⁴, а у К.И. Бронникова «мерхаджий» – «гостинный вожатый монах»⁵⁵.

Паломники-писатели подробно описывали интерьер гостевых палат и драпировку стен. По их сведениям, главными украшениями были напольные и настенные ковры, а также тюфяки, подушки, одеяла и другие предметы убранства. Так, иеромонаха Мелетия поселили в «большие гостинья залы»⁵⁶, И.И. Вешнякова и его товарищей – «в палату продолговатую, устланную коврами и подушками, раскладенными около стен»⁵⁷, И.С. Сысоева и его спутников – «в гостиную палату продолговатую,

⁵³ Мелетий. Путешествие во Иерусалим. Л. 84.

⁵⁴ Вешняков И.И. Путевые записки во Святой Град Иерусалим. Л. 74.

⁵⁵ Бронников К.И. Путешествие к Святым местам. Л. 37.

⁵⁶ Мелетий. Путешествие во Иерусалим. Л. 83.

⁵⁷ Вешняков И.И. Путевые записки во Святой Град Иерусалим. Л. 74.

которая была устлана коврами и подушками около стен»⁵⁸, крестьянина К.И. Бронникова — «в гостиную залу, которая вся была устлана коврами, а вокруг обкладана тюфяками или подушками и одеялами»⁵⁹.

По традиции в Иерусалиме паломников также сытно кормили в Патриаршем монастыре. Так, по информации Я. Васильева, в связи с прибытием их потчевали «богатою трапезою по тамошнему заведению», а по случаю праздника Пасхи они были «трапезою богатою угощены»⁶⁰. Как правило, богомольцы детально описывали интерьер трапезной палаты и сервировку стола. По их словам, на первой трапезе посуда была изготовлена из красной меди, столовые приборы — из серебра, а стол сделан из белого мрамора. И.И. Вешняков особо отметил, что ему и его спутникам подносили «водку и старые крепкие вина серебряными ковшичками безпрестанно»⁶¹. И.С. Сысоев также подчеркнул, что «виноградные вина подносили серебрянными ковшичками безпрестанно»⁶².

Описание монастырской трапезы у паломников-писателей практически идентично. И.И. Вешняков писал: «блюда с едой стояли на столах белых мраморных как снег и без скатертей», а «посуда вся из красной меди, кругом полуженная»⁶³. И.С. Сысоев заметил: «на столах мраморных белых как снег, и без скатертей наставлено уже было довольно пищи», а «посуда вся из красной меди кругом полуженная»⁶⁴. К.И. Бронников отметил, что за столом ели «на тарелках серебряными российской работы ложками, со скатертями и салфетками, в разные времена российскими поклонниками привезенными»⁶⁵.

За литургиями обычно следовала монастырская трапеза, описанная паломниками. И.И. Вешняков указывал: блюда с едой «расставлялись по всем верхам плоским монастырским и церковным на длинных и узких скатертях, расстеленных на коврах»⁶⁶; И.С. Сысоев сообщал: «по кровлям плоским стояла пища на просторных белых скатертях»⁶⁷. Ему вто-

⁵⁸ Сысоев И.С. Путевые записки во Святой Град Божий Иерусалим. Л. 20 об.

⁵⁹ Бронников К.И. Путешествие к Святым местам. Л. 44.

⁶⁰ Васильев Я. Путешествие во Святой Град Иерусалим... Л. 2, Л. 19.

⁶¹ Вешняков И.И. Путевые записки во Святой Град Иерусалим. Л. 75.

⁶² Сысоев И.С. Путевые записки во Святой Град Божий Иерусалим. Л. 21.

⁶³ Вешняков И.И. Путевые записки во Святой Град Иерусалим. Л. 74–75.

⁶⁴ Сысоев И.С. Путевые записки во Святой Град Божий Иерусалим. Л. 21.

⁶⁵ Бронников К.И. Путешествие к Святым местам. Л. 81.

⁶⁶ Там же. Л. 136, 153.

⁶⁷ Сысоев И.С. Путевые записки во Святой Град Божий Иерусалим. Л. 58 об.

рил К.И. Бронников: блюда с едой «раскладывались на площадках монастырских и церковной крыше на рогожках и скатертях»⁶⁸.

И.И. Вешнякову, И.С. Сысоеву, К.И. Бронникову и их спутникам подносили пшеничный хлеб, яйца, яичницу, сыр, маслины, плоды, «плов из сарачинского пшена с коровьим маслом», «суп, приправленный душистыми травами», «манжу, род каши из пшеничных круп», а иногда «из сарачинского пшена, уваренную с маслом коровьим или деревянным (оливковым. — М.Я.) и другою приправою», «сарачинское пшено, разваренное с приправами», «леблебе, род гороха» (кушанье из бобов нут. — М.Я.), «яишня с коровьем маслом», «чечевицу, род гороха» и др.⁶⁹, причем, по словам И.С. Сысоева, «греки ели и баранину»⁷⁰, а, по сведениям И.И. Вешнякова, «мяса и рыбы не было»⁷¹.

Часто паломникам предоставляли места для ночлега в Рождественском соборе Вифлеема или Воскресенском соборе Иерусалима, расположенном рядом с Патриаршим монастырем, причем некоторые из них неоднократно ночевали в храме Гроба Господня.

Иеромонах Никанор Москвитин гостил в «патриаршей гостинице»⁷². Мелетий и его спутник жили в Воскресенском храме над Голгофой в одной из трех келий, сделанных при монашеской трапезной, рядом с двумя кельями перед «поварней с водособиралищем»⁷³.

В главных соборах Иерусалима и Вифлеема паломники-писатели спали, как правило, на тюфяках и подушках, покрытых коврами и одеялами. Братья Иван и Василий Вешняковы: в храме Воскресения Христова «постели состояли из набитых хлопчатой бумагой тюфяков и подушек, покрытых коврами»⁷⁴, в храме Рождества Христова спали «на приготовленных из хлопчатой бумаги тюфяках, покрытых коврами»⁷⁵; Илья Сысоев и Петр Хостов: в Воскресенском соборе «постели состояли из набитых хлопчатой бумагой тюфяков и подушек, покрытых коврами»⁷⁶, в Рождественском соборе спали «на приготовленных из хлопчатой бу-

⁶⁸ Бронников К.И. Путешествие к Святым местам. Л. 160.

⁶⁹ Якушев М.М. Путешествие русских паломников дворян братьев Вешняковых и крестьянина Кира Бронникова на Святую Землю в первой четверти XIX в. // Восток (Orient). 2014. № 5. С. 36–42.

⁷⁰ Сысоев И.С. Путевые записки во Святой Град Божий Иерусалим. Л. 21.

⁷¹ Вешняков И.И. Путевые записки во Святой Град Иерусалим. Л. 74.

⁷² Никанор. Путешествие во Иерусалим. Л. 240.

⁷³ Мелетий. Путешествие во Иерусалим. Л. 257.

⁷⁴ Вешняков И.И. Путевые записки во Святой Град Иерусалим. Л. 92.

⁷⁵ Там же. Л. 118.

⁷⁶ Сысоев И.С. Путевые записки во Святой Град Божий Иерусалим. Л. 35.

маги тюфяках, покрытых коврами, и подушками, и одеялами»⁷⁷; Кир Бронников и монах Тимофей переночевали в храме Гроба Господня «в гостинной большой кельи, устланной коврами с тюфяками и одеялами»⁷⁸.

Следует отметить, что до учреждения консульских представительств паломничество большей части российских подданных на Святую землю напоминало хаотичное и дезорганизованное движение малоимущих и неимущих людей. Длительное и изнурительное путешествие из Российской империи в Константинополь и не менее трудное и изматывающее странствие из османской столицы до Иерусалима, серьезные физические нагрузки, многодневные переходы и переезды, смена климатических поясов, многочисленные стрессовые ситуации и эмоциональные нагрузки, антисанитария, обезвоживание, недоедание и голод, проблемы с питьевой водой, плохая адаптация к непривычной пище⁷⁹, бытовые, языковые и этнические барьеры, финансовые и бюрократические проблемы, неприютность и несправедливость большинства русских поклонников на Ближнем Востоке превращали их паломничество в настоящий духовный подвиг.

Создание русского консульского учреждения в Яффе было призвано оказывать паломникам всестороннюю помощь и защищать их права⁸⁰.

Дневники путешествий русских паломников-писателей являются настоящими жемчужинами русской паломнической литературы конца XVIII в. — начала XIX в. Несмотря на то что упомянутые труды не до конца вписываются в традиционные каноны жанра древнерусских «хождений», они сохраняют самостоятельную историко-культурную ценность и научную значимость, предваряют «золотой век путешествий» в отечественной словесности и входят в сокровищницу мировой паломнической литературы.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

⁷⁷ Там же. Л. 51.

⁷⁸ Бронников К.И. Путешествие к Святым местам. Л. 47–48.

⁷⁹ Кириллина С.А. «Очарованные странники»: арабо-османский мир глазами российских паломников XVI–XVIII столетий. М., 2010. С. 83.

⁸⁰ Якушев М.М. Из истории русского паломничества. Консульство в Яффе и русские паломники в 1820–1838 годах // Свободная мысль. 2011. № 1 (1620). С. 173–184.



Список литературы / References

1. Бронников К.И. Путешествие к святым местам, находящимся в Европе, Азии и Африке, совершённое в 1820 и 1821 годах села Павлова жителем Киром Бронниковым. М.: тип. С. Селивановскаго; 1824. 287 с.
Bronnikov K.I. The journey to Holy places in Europe, Asia and Africa made in 1820 and 1821 by a resident of the village of Pavlovo Kir Bronnikov. Moscow: tip. S. Selivanovskago; 1824. 287 p. (in Russ.).
2. Вешняков И. Путевые записки во Святой Град Иерусалим и окрестности оного Калужской губернии дворян Вешняковых и медынского купца Новикова в 1804 и 1805 гг. М.: Университетская типография; 1813. 212 с.
Veshnyakov I. The travel notes to the Holy city of Jerusalem and its environs of the Kaluga province noblemen Veshnyakovy and Medyn merchant Novikov in 1804 and 1805. Moscow: Universitetskaya tipografiya; 1813. 212 p. (in Russ.).
3. Кириллина С.А. «Благочестивые путешествия» в Иерусалим: российские паломники-писателей XVIII столетия. Исторический вестник. 2019;30:164–185.
Kirillina S.A. «Devout journeys» to Jerusalem: Russian pilgrim-writers of the 18th century. The Historical Reporter. 2019;30:164–185 (in Russ.).
4. Кириллина С.А. «Очарованные странники»: арабо-османский мир глазами русских паломников XVI–XVIII столетий. М.: Изд-во ИСАА МГУ им. М.В. Ломоносова; Ключ-С, 2010. 564 с.
Kirillina S.A. «Enchanted wanderers»: The Arab-Ottoman world through the eyes of Russian pilgrims of the 16–18th centuries. Moscow: ISAA of Lomonosov Moscow State University; Klyuch-S, 2010. 564 p. (in Russ.).
5. Кириллина С.А. «Приде мне неотступное желание видеть Град Иерусалим и поклониться тамо святым местам»: иеромонах россиянин во владениях османского султана. Исторический вестник. 2015;11(158):38–77.
Kirillina S.A. «I have an insistent desire to see the City of Jerusalem and worship the holy places there»: Hieromonk of Russia in the possessions of the Ottoman Sultan. The Historical Reporter. 2015;11(158):38–77 (in Russ.).

6. Панченко К.А. К реконструкции материальной культуры Православного Востока XVI–XVIII вв. (на материале письменных источников). Вестник ПСТГУ. 2008;14(Вып. 4):40–62.
Panchenko K.A. Towards the reconstruction of the material culture of the Orthodox East of the XVI–XVIII centuries (based on written sources). Bulletin of the PSTU. 2008;14(Iss. 4):40–62 (in Russ.).
7. Смилянская И.М., Горбунова Н.М., Якушев М.М. Сирия накануне и в период Младотурецкой революции. По материалам консульских донесений (Под ред. М.С. Мейера). М.: Институт востоковедения РАН; Индрик; 2015. 464 с.
Smilyanskaya I.M., Gorbunova N.M., Yakushev M.M. Syria on the eve and during the Young Turk Revolution. Based on consular reports (Ed. by M.S. Meyer). Moscow: Institute of Oriental Studies (RAS); Indrik; 2015. 464 p. (in Russ.).
8. Якушев М.М. Из истории русского паломничества. Консульство в Яффе и русские паломники в 1820–1838 годах. Свободная мысль. 2011;1620(1):173–184.
Yakushev M.M. From the history of Russian pilgrimage. Consulate in Jaffa and Russian pilgrims in 1820–1838. Svobodnaya mysl' (Free Thought). 2011;1620(1):173–184 (in Russ.).
9. Якушев М.М. Путешествие братьев Вешняковых и Кира Бронникова на Святую Землю в первой четверти XVIII века. Восток. 2014;(5):36–42.
Yakushev M.M. The journey of Veshnyakov brothers and Kir Bronnikov to the Holy Land in the first quarter of 18th century. Vostok (Oriens). 2014;(5):36–42 (in Russ.).
10. Якушев М.М. Русское православное паломничество на Ближний Восток в контексте осmano-российских отношений (1774–1847 гг.). М.: Индрик; 2018. 512 с.
Yakushev M.M. Russian Orthodox pilgrimage to the Middle East in the context of Ottoman–Russian relations (1774–1847). Moscow: Indrik; 2018. 512 p. (in Russ.).
11. Bayerle G. Pashas, begs and effendis: A historical dictionary of titles and terms in the Ottoman Empire. Istanbul: Isis Press; 1997. 169 p.
12. Fisk R. Pity of the nation: Lebanon at war. Oxford: Oxford University Press; 2001. P. 23–24.

Список сокращений

АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи
БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси
ГИМ — Государственный исторический музей
ОЛДП — Общество любителей древней письменности
ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки
ПСТГУ — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РГАДА — Российский государственный архив древних актов
РГБ — Российская государственная библиотека
РНБ — Российская национальная библиотека



Якушев Михаил Михайлович Mikhail M. Yakushev

Кандидат исторических наук,
первый секретарь Историко-
документального департамента
Министерства иностранных дел
Российской Федерации, старший
научный сотрудник Института
востоковедения РАН, Москва,
Российская Федерация.
e-mail: mmyakushev456@gmail.com
SPIN-код: 8178-3806
AuthorID: 875714

Ph.D. in History, First Secretary
of the Historical and Documentary
Department of the Ministry of Foreign
Affairs of the Russian Federation, Senior
Researcher at the Institute of Oriental
Studies of the Russian Academy
of Sciences, Moscow, Russia.
e-mail: mmyakushev456@gmail.com
SPIN-код: 8178-3806
AuthorID: 875714

Поступила в редакцию /
Received
28.03.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
25.04.2025

Принята к публикации /
Accepted
19.06.2025



А.В. Бочковская

«Приобщение к философии, идеалам и принципам христианской религии»:

просветительская деятельность протестантских
миссионеров в Северо-Западной Индии
(первая половина XIX в.)

Аннотация

Панджаб (Пятиречье) — область на северо-западе южноазиатского субконтинента — оставался вне зоны деятельности христианских проповедников до 1830-х гг. С основанием американскими пресвитерианами Лудхианской протестантской миссии (1834) работа с местным населением пошла по трем основным направлениям: проповедь Евангелия; подготовка, перевод на местные языки, печать и распространение книг — в первую очередь Библии; и просвещение — посредством специально созданных школ. Все шаги миссионеров детально описывались в их отчетах, публиковавшихся ежегодно; о работе Лудхианской и других станций в Панджабе и в сопредельных с ним районах Северной Индии миссионеры (Дж. Лоури, Дж. Ньютон, Э. Уэрри и др.) подробно рассказывали в своих записках и мемуарах. На основе этих источников в статье анализируются просветительские аспекты активности миссионеров на начальном этапе их пребывания в Панджабе: исследуются проблемы этнорелигиозного и социального состава учащихся, сочетания светского и религиозного элементов в миссионерских школах, рассматривается отношение панджабского правителя Ранджита Сингха (1780–1839) к образовательной деятельности первых миссионеров.

Ключевые слова:

Индия, Панджаб, христианство, миссионерство, протестантизм, просветительство



Для цитирования:

Бочковская А.В. «Приобщение к философии, идеалам и принципам христианской религии»: просветительская деятельность протестантских миссионеров в Северо-Западной Индии (первая половина XIX в.) // Исторический вестник. 2025. Т. LIII. С. 282–305. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.007



Anna V. Bochkovskaya

Converting to the Thought, Ideals and Principles of the Christian Religion:

**Educational Activities of Protestant Missionaries
in North-West India (First Half of the 19th century)**

Abstract

By the 1830s, Punjab, or the Land of Five Rivers, in the northwest of the South Asian subcontinent, remained out of the reach of Christian missionaries. With the establishment of the Ludhiana Protestant Mission by American Presbyterians in 1834, their engagement with the local population focused on three domains: preaching the Gospel; preparing, translating into local languages, printing, and distributing books, primarily the Bible; and providing education options through specially established schools. All the steps taken by the missionaries were described in detail in their annual reports; the missionaries (J. Lowrie, J. Newton, E. Wherry, and others) provided detailed accounts in their notes and memoirs related to the activities of the Ludhiana mission and other stations in Punjab and in the neighboring regions of North India. Based on these sources, the article analyzes educational aspects of the missionaries' activities at the initial stage of their work in Punjab: issues of the students' ethno-religious and social background, the combination of secular and religious subjects in missionary schools, and the attitude of Punjab's ruler Ranjit Singh (1780–1839) to the educational activities of the first missionaries.

Keywords:

India, Punjab, Christianity, missionary activities, Protestantism, educational activities

For Citation:

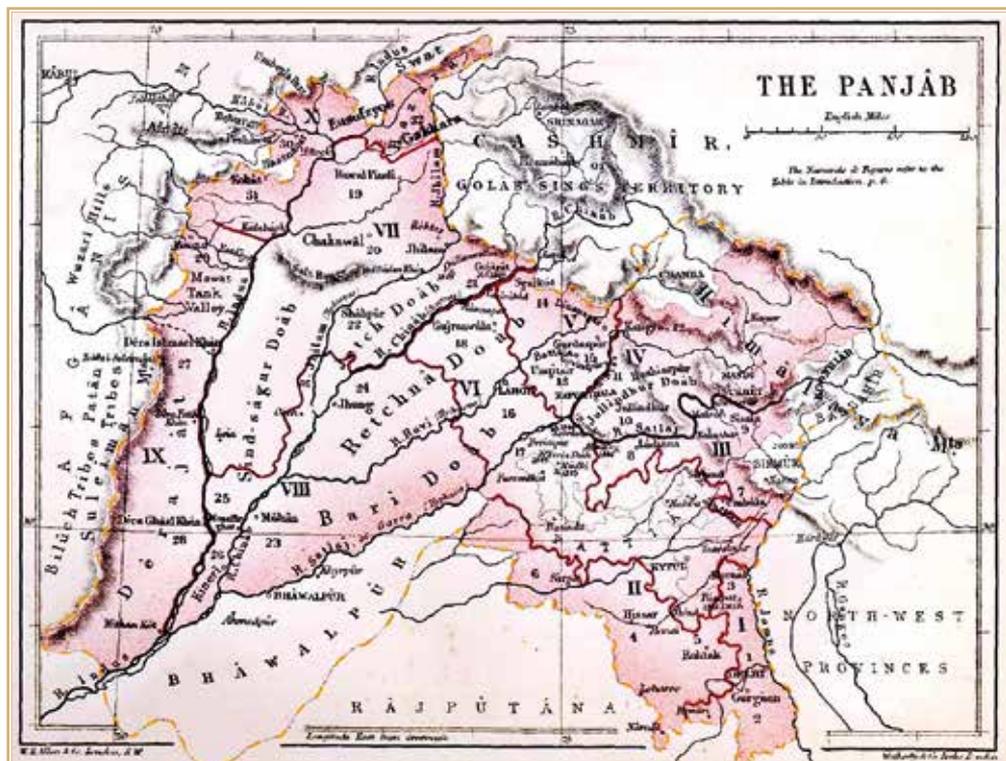
Bochkovskaya A.V. Converting to the Thought, Ideals and Principles of the Christian Religion: Educational Activities of Protestant Missionaries in North-West India (First Half of the 19th century) // *The Historical Reporter*. 2025. Vol. 53. P. 282–305. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.007



еверо-Западная Индия дольше, чем какой-либо другой регион Индостана, оставалась вне зоны деятельности христианских проповедников, которые появились там лишь в первой трети XIX в. Бóльшая часть Панджаба (Пятиречья¹) — ядра этого региона — была частью владений «Панджабского/Лахорского льва» — могущественного махараджи Ранджита Сингха (1780–1839), и полностью аннексировать Пятиречье англичане смогли лишь в 1849 г. При этом часть Панджаба — земли на южном (левом) берегу реки Сатледж — перешли под британский контроль уже к 1809 г., когда с махараджей был подписан договор, в соответствии с которым в обмен на территориальные уступки англичане обещали не вмешиваться в дела его государства.

Британским форпостом на левобережье стала станция в Лудхиане (английское написание — Лодиана/Lodiana), где располагалась ставка политического агента по делам Панджаба и северо-западной границы; эту должность в 1823–1840 гг. занимал Клод Мартин Уэйд (1794–1861), установивший хорошие контакты с Ранджитом Сингхом. Англичан прежде всего интересовало решение военно-стратегических и торговых задач; к тому же вопросы, касавшиеся внедрения и распространения христианства в Британской Индии на рубеже XVIII–XIX вв., оставались дискуссионными, и ведение миссионерской деятельности было

¹ Панджаб (перс. *panj āb* — пять рек) — область, где текут Инд и пять его великих притоков — Джелам, Ченаб, Рави, Беас, Сатледж.



Панджаб в 1880 г.

Pope G.U. Text-book of Indian History: Geographical Notes, Genealogical Tables, Examination Questions. London: W.H. Allen & Co, 1880. P. vii, 574

запрещено². Однако обновленная в 1813 г. хартия Ост-Индской компании фактически разрешила прозелитическую деятельность христианских миссий, а спустя 20 лет, в 1833 г., очередные поправки к ней полностью открыли дорогу к евангелизации «туземцев» (natives) представителям разных деноминаций как из Великобритании, так и из других стран. Но Северо-Западная Индия к началу 1830-х гг. по-прежнему не была охвачена вниманием миссионеров.

Первыми туда добрались американские протестанты. Их деятельность в Индии началась в 1812 г. в ряде городов на западном и восточном побережьях Индостана, куда прибыли первые представители Американской коллегии уполномоченных по зарубежным миссиям; движение в сторону Пятиречья они начали после принятия вышеупомянутого закона 1833 г. Активность американских миссионеров в Южной

² Подробнее см.: Бочковская А.В. «Нести свет и избавлять от тьмы»: полемика по вопросу миссионерства в Индии (Великобритания, 1793–1813) // Христианство и традиционные ценности Южной и Восточной Азии: история и современность. М.: Ключ-С, 2021. С. 62–75.

Азии и за ее пределами была обусловлена расширением просветительского направления в протестантском движении начала XIX в., а также подъемом «второго Великого пробуждения», или «религиозного возрождения» в США на рубеже XVIII–XIX вв., приведшего к появлению там ряда методистских и евангелических сообществ³.

Пресвитерианские священники Джон Кэмерон Лоури (1808–1900) и Уильям Рид (1802–1834) были первыми, кто получил от американского Общества западных зарубежных миссий назначение в Индию⁴. В октябре 1833 г. они прибыли в Калькутту, а спустя год, в ноябре 1834 г., Дж. Лоури добрался до Панджаба. Именно Пятиречье — «белое пятно» на карте христианского присутствия в Индии — было определено им в качестве цели миссии, которая начала работу в Лудхиане на южном берегу Сатледжа⁵.

В 1835 г. туда же приехали священники Джеймс Уилсон (1802–?) и Джон Ньютон (1810–1891). Уилсон вскоре был направлен в Аллахабад в соседние с Панджабом Верхние провинции, где возглавил еще одну американскую миссионерскую станцию, а Дж. Ньютон продолжил деятельность в Лудхиане. После аннексии Панджаба англичанами в 1849 г. он основал пресвитерианскую миссию в Лахоре — столице бывших владений Ранджита Сингха; в общей сложности Дж. Ньютон пробыл в Пятиречье 56 лет.

Религиозный ландшафт Пятиречья отличался от других районов Индии: по данным переписи 1881 г. чуть более половины населения — 51,4% — составляли мусульмане, в подавляющем большинстве сунниты, 40,7% — индусы, 7,6% — сикхи⁶. Последователи ислама доминировали

³ О религиозном движении в США 1790–1840-х гг., получившем название «второе Великое пробуждение» (the Second Great Awakening), подробнее см.: *Birdsall Richard D. The Second Great Awakening and the New England Social Order // Church History, 1970. Vol. 39 (3). P. 345–364.*

⁴ Общество западных зарубежных миссий (Western Foreign Missionary Society) — подразделение пресвитерианской церкви в США; основано в 1813 г. Миссия Дж. Лоури сначала финансировалась этой организацией, а с 1837 г. — Коллегией по зарубежным миссиям пресвитерианской церкви в США.

⁵ Подробнее о деятельности Лудхианской миссии см.: *Бочковская А.В. «Восхождение утренней звезды»: американские пресвитериане в Панджабе (первая половина XIX в.) // Христианство и общество в странах Азии: история и современность. М.: Ключ-С, 2019. С. 82–90.*

⁶ *Report on the Census of the Panjáb Taken on 17 February 1881. Vol. I. Superintendent of Government Printing, 1883. P. 100–110.* Историки, занимающиеся Панджабом, обычно ориентируются на статистику по религиям, представленную в общеиндийской переписи 1881 г. — первой, где системно учитывалась конфессиональная принадлежность населения. Они исходят из того, что «религиозная демография и ос-

на западе и северо-западе Панджаба; индусы — на востоке, а также в северных горных районах; большинство сикхов обитали в центральной части Пятиречья (где и находилась Лудхиана), но там насчитывалось немало и мусульман, и индусов.

При выборе Панджаба — «вотчины» сикхов — миссионеры принимали в расчет бытовавшее представление о сикхах как о «[людях] более свободных от предрассудков, брахманского влияния и кастовых уз, чем какой-либо иной народ Индии»⁷. Определяя их как «особых людей по религии — не магометан и не язычников, хотя их образ жизни мало чем отличается от свойственного индусам-язычникам»⁸, Дж. Лоури был поначалу убежден, что ему следовало начинать работу именно в сикхской среде, к тому моменту еще не знакомой ни с одной христианской миссией. Однако ни в ежегодных отчетах о работе миссии, ни в своей книге *Two Years in Upper India* (1850) он практически ничего не сообщал о сикхах как «пастве». Они не фигурировали в таком качестве и в других миссионерских отчетах, которые публиковались в последующие десятилетия.

Работа первых миссионеров в Лудхиане шла по трем основным направлениям: проповедь Евангелия; подготовка, перевод на местные языки, печать и распространение книг — в первую очередь Библии; и просвещение — посредством специально созданных школ. Все их шаги детально описывались в ежегодных отчетах миссии; несколько позже о них подробно рассказали в своих записках и мемуарах Дж. Лоури и Дж. Ньютон. Эти материалы и составляют источниковую базу настоящей статьи.

Просвещение для «респектабельных туземцев» и для сирот

Образовательную деятельность, прежде всего ориентированную на местные элиты, миссионеры считали неотъемлемой частью евангели-

новые модели религиозных верований и практик [Панджаба] не слишком сильно видоизменились между 1800 и 1881 гг., даже если некоторые стороны религиозной жизни и претерпели изменения». Webster John C.B. *A Social History of Christianity: North-west India since 1800*. New Delhi: Oxford University Press, 2018. P. 67.

⁷ Lowrie John C. *Mission to Northern India* // *The Foreign Missionary Chronicle*. April 1934. P. 201.

⁸ Lowrie John C. *Two Years in Upper India*. (By John C. Lowrie, one of the secretaries of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church.) New York: Robert Carter and Brothers, 1850. P. 45.

зации населения, поскольку, как отмечал Дж. Лоури, с помощью просвещения можно было добиться реального воздействия на умы людей из «влиятельных слоев» без пробуждения их религиозных предрассудков, которые «представлялись особенно сильными на территориях, столь поздно попавших в сферу влияния англичан»⁹. Одновременно он отмечал, что пристальное внимание, уделяемое миссионерами этой сфере, будет важно в ходе налаживания контактов с функционерами Ост-Индской компании в Северной Индии: «образование было общей платформой для них и для нас, пока они не познакомились с нашими взглядами и планами действия»¹⁰. Последнее было весьма существенным, поскольку — повторимся — речь шла о первой протестантской миссии, планировавшей развернуть деятельность в Северо-Западной Индии, и американцам фактически на ходу приходилось выработать формы и методы работы в неизведанном ими «чужом» регионе. Для них «иными» или «другими» были не только индийцы/панджабцы, но и англичане; в свою очередь американские миссионеры были «чужими» и для тех, и для других.

В Лудхиане первая школа с обучением на английском языке появилась еще до приезда Дж. Лоури: она была организована «под покровительством и при щедрой поддержке»¹¹ Клода Мартина Уэйда, а курировал ее Р. Ходжес (Hodges) — клерк из его аппарата. Уэйд считал важным создавать условия для обучения детей местной сикхской элиты и опальных афганских правителей, переселившихся в Лудхиану и некоторые другие города Панджаба в результате внутренних распрей, а также в ходе завоевания Ранджитом Сингхом Пешавара и Кашмира в 1818–1819 гг. Поэтому он всячески поддерживал просветительскую деятельность американских миссионеров в «своем» регионе и передал им школу сразу после прибытия Дж. Лоури в Лудхиану. При его содействии миссия получила удобный земельный участок на перспективной окраине быстро растущей Лудхианы, и с 1837 г. школа продолжила работу там¹².

⁹ *Lowrie John C. Two Years in Upper India...* P. 49.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.* P. 229.

¹² Дж. Ньютон в датированном декабрем 1862 г. письме Дж. Лоури писал: «Вы помогли нам выбрать площадку для размещения миссии, на которой еще были заметны старые кирпичные печи для обжига — на маленьком клочке земли, обещанном миссии в 1834 г. местным правителем (chief). После его кончины, которая вскоре наступила, наследников не осталось, и эта земля, оказавшись в распоряжении британских властей, была в начале весны 1835 г. передана миссии политическим



Джон Кэмерон Лоури (1808–1900), первый американский пресвитерианский миссионер в Индии.
<https://digital.history.pcusa.org/islandora/object/islandora%3A8658>

Дж. Лоури отмечал, что к моменту его приезда в 1834 г. в школе обучалось 14–16 мальчиков, в основном из известных афганских и сикхских семей¹³; в их числе были и отпрыски из элиты с другой стороны Сатледжа, т.е. из владений Ранджита Сингха¹⁴. Преподавание поначалу вел молодой учитель Шахамат Али, «получивший некоторое представление об английском языке» в колледже в Дели¹⁵. В миссионерском отчете 1838 г. говорилось, что в течение первого года в средней школе лудхианской миссии (таким стало ее официальное название) обуча-

агентом капитаном Уэйдом». Цит. по: *Wherry E.M. Our Missions in India 1834–1924.* (By Rev. E.M. Wherry, M.A., D.D. Author of the Comprehensive Commentary on the Quran; Islam in India and the Far East; Islam the Religion of the Turk; The Sinless Prophet of Islam. For Forty-Six Years a Missionary of the Presbyterian Church, U.S.A., in India.) Boston, Massachusetts: The Stratford Company, 1926. P. 20, сноска.

¹³ *Lowrie John C. Two Years in Upper India...* P. 134.

¹⁴ *Newton John. Historical Sketch of the Lodiana Mission, From its beginning, in 1834, to the time of its fiftieth anniversary, in 1884 // Historical Sketches of the India Missions of the Presbyterian Church in the United States of America, known as the Lodiana, the Farrukhabad, and the Kolhapur Missions; From the beginning of the work, in 1834, To the time of its fiftieth Anniversary, in 1884.* Allahabad: Allahabad Mission Press, 1886. P. 229.

¹⁵ *Lowrie John C. Two Years in Upper India...* P. 134.

лись уже 58 учеников, из которых 46 были панджабцами, в том числе 28 — лудхианцами; два — кашмирцами; а остальные были родом из других мест к юго-востоку от Лудхианы¹⁶. Больше половины — 33 человека — исповедовали ислам, 14 — индуизм, 5 были сикхами, а еще 6 «именовали себя христианами»¹⁷. Количество учеников менялось в зависимости от времени года: с наступлением жары сократилось до 40, но затем снова возросло — за счет прежних и новых учеников. Эта цифра — около полусотни обучающихся — на протяжении десятилетий оставалась практически неизменной. Так, к концу 1840-х гг. в школе стабильно обучалось 45 мальчиков и юношей¹⁸, а в общей сложности за полвека через нее прошло не менее трех тысяч учеников¹⁹. Однако на фоне общей численности населения Панджаба (примерно 17,6 млн человек к середине XIX в.²⁰) это было каплей в море.

Преобладание мусульман среди учеников, особенно в первые десятилетия функционирования школы, объяснялось как общим соотношением религий в регионе, так и тем, что супруги лудхианских миссионеров создали частный фонд, из которого выплачивались небольшие ежемесячные стипендии желающим после учебы поступить на государственную службу. Впоследствии эти суммы они должны были вернуть, что в подавляющем большинстве случаев и происходило, хотя ученики были связаны лишь моральными обязательствами — обещанием компенсировать стипендию фонду. Небогатые мусульмане-кашмирцы были особенно заинтересованы в такой карьере для своих сыновей и потому соглашались на получение стипендии²¹. Затем их примеру стали следовать индусы и сикхи, и доля мусульман среди учеников школы несколько уменьшилась, хотя по-прежнему оставалась высокой.

С самого начала в лудхианской школе действовало два отделения: начальные и старшие классы. Предлагавшийся миссионерами набор

¹⁶ [First] Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America. Presented May 1838. New York: Printed for the Board, 1838. P. 8.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ *Lowrie John C.* Two Years in Upper India... P. 231.

¹⁹ *Newton John.* Historical Sketch... P. 28.

²⁰ Первая перепись населения британской провинции Панджаб (1855 г.) сообщает о 17,6 млн жителей. В княжествах, остававшихся под управлением местных правителей, проживало еще около 3,5 млн. См.: *Krishan G.* Demography of the Punjab (1849–1947) // *Journal of Punjab Studies.* 2004. Vol. 11 (1). P. 77–79, 86.

²¹ *Wherry E.M.* Our Missions in India... P. 22.

предметов был весьма обширным. В начальных классах изучали урду в латинской графике, занимались чтением по английским учебникам и книгам на урду (читали, в частности, Новый Завет и басни Эзопа²²), письмом, изучали элементы грамматики и арифметики. В старших классах занятия включали чтение на английском, английскую грамматику, географию, арифметику, алгебру, геометрию, историю Англии, историю Индии, химию, политическую экономию, топографию (*surveying*), физическую географию, основы христианства, ментальную философию, логику и Библию; также писали письменные переводы и сочинения²³. Правда, такова была идеальная схема: на практике ни одному классу не удалось освоить всю программу, поскольку состав учеников постоянно менялся.

Помимо Лудхианы учебные заведения вскоре появились в двух других населенных пунктах — Сахаранпуре и Субатху (Сабатху), расположенных в предгорьях Гималаев. Как и миссионерская школа Лудхианы, они привлекали интерес самых «респектабельных туземцев». В 1837 г. в Сахаранпурской школе насчитывалось 40 учеников, большая часть которых присутствовала на занятиях ежедневно, а в миссию в Субатху каждый день приходили 22 девочки — дочери гуркхов-сипаев, которых супруга Джеймса Уилсона учила читать и шить²⁴. Девочек в школах всегда было крайне мало, поскольку семьи не были заинтересованы в их обучении: миссионеры сообщали, что «родители-индусы не видят пользы в женском образовании, не видя положительных примеров и соответствующих школ <...> и общее влияние их социальных обычаев и их религии настроено не на возвышение, а на принижение женского пола»²⁵. То же касалось состоятельных сикхских и тем более мусульманских семей.

Вслед за Сахаранпуром и Субатху школы были открыты в Амбале и Джаландахаре. Все эти миссионерские учебные заведения стали называть англо-вернакулярными: обучение шло на английском и на урду или хинди/хиндустани, а кроме того, во всех школах изучался персид-

²² Sixth Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America. New York: Published for the Board, 1843. P. 15.

²³ *Wherry E.M.* Our Missions in India... P. 22–23.

²⁴ [First] Annual Report... P. 9.

²⁵ The Foreign Missionary Chronicle: Containing the Proceedings of the Board of Foreign Missions and of the Board of Domestic Missions of the Presbyterian Church: and a General View of Other Benevolent Operations. January 1840. Vol. VIII. P. 158.

ский язык — «как один из классических языков Индии»²⁶, в некоторых — также арабский или санскрит.

На протяжении полутора десятилетий количество учеников в школах выросло незначительно. К 1850 г. статистика по школам, находившимся в ведении лудхианской миссии, выглядела следующим образом²⁷:

Лудхиана	Средняя (английская) школа	81 мальчик
	Персидская школа	100 "
	Школа гурмукхи	45 "
	Школа сиротского приюта	19 девочек
Сахаранпур	Английская школа	33 мальчика
	Школа сиротского приюта	6 мальчиков
Сабатху	Английская школа	6 "
Амбала	Английская и персидская школа	60 "
Джаландхар	Английская школа	20 "
	Вернакулярная (персидская) школа	60 "
Всего		433 ученика

Помимо английской школы в 1836 г. в Лудхиане появились **сиротские приюты**, которые курировали супруги миссионеров, приехавшие с мужьями на помощь Дж. Лоури. В одном поначалу жили и учились шесть мальчиков, в другом — пять девочек. В 1837 г. количество воспитанников возросло: в том году в соседней области — в Северо-Западных провинциях — случился сильнейший голод, приведший к большому количеству смертей, и в ряде мест, где находились миссионерские станции, в частности в Фатехгархе, а также в Агре, были созданы большие сиротские приюты. Панджаб был не сильно затронут голодом, но некоторое количество детей, лишившихся родителей, были переданы магистратами Северо-Западных провинций тем панджабским миссионерам, которые захотели взять их под свою опеку. Так, в 1838 г. в Сахаранпур прибыли 30 мальчиков из Агры

²⁶ *Newton John. Historical Sketch...* P. 28.

²⁷ Таблица приведена в миссионерском отчете 1850 г. *The Thirteenth Annual Report of the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America. Presented to the General Assembly in May 1850. New York: Published for the Board, 1850. P. 22.*



Клод Мартин Уэйд (1794–1861), помощник политического агента
в Лудхиане с 1823 г., политический агент по делам Панджаба
и северо-западной границы в 1832–1840 гг.
<https://digitalcollections.nypl.org/items/21239ef0-f322-0130-dc6e-58d385a7bbd0>

и Маттры (Матхуры), и на базе сахаранпурской станции появился приют, в который спустя два года перевели мальчиков из Лудхианы. С 1847 г. он стал называться ремесленной школой, где учили столярному делу, а также садоводству²⁸. В приютах занятия трудом были обязательными, причем труд должен был быть реально полезным и даже прибыльным²⁹.

Девочек в Лудхианском приюте учили читать и писать на урду (в латинской графике), а также шить и заниматься рукоделием; по воскресеньям с ними проводились занятия по изучению Библии.

²⁸ *Newton John*. Historical Sketch... P. 34.

²⁹ Так, в приюте Фатехгарха, где в 1839 г. было 110 человек (50 девочек и 60 мальчиков), девочки помимо школьных занятий пряли шерстяную и хлопчатобумажную пряжу. Мальчики поначалу занимались ткачеством: ткали белую хлопковую ткань, из которой шили им одежду, но затем организаторы школы поняли, что ее проще покупать на местных базарах, где она была очень дешевой, и вместо этого мальчиков стали учить ковроткачеству. Для этого в Фатехгарх пригласили несколько мастеров из Мирзапура — центра ковроткачества в Северной Индии недалеко от Аллахабада; они должны были оставаться в Фатехгархе, пока мальчики полностью не освоили бы профессию. См.: *The Foreign Missionary Chronicle...* January 1840. Vol. VIII. P. 117.

Кроме того, они каждый день посещали службу, которая велась на хиндустани, и изучали катехизис — также на хиндустани. «Прогресс некоторых был весьма заметен; другие оказались крайне мало расположенными к учебе», — сообщалось в миссионерском отчете 1838 г.³⁰ Количество воспитанниц постепенно увеличилось до 40. Позже, в 1871 г., этот приют был объединен с христианской школой-пансионом для девочек в Дерэ³¹.

Дж. Ньютон отмечал, что дети, находившиеся в лудхианском и сахаранпурском приютах, были в основном из индусских или мусульманских семей. Он следующим образом оценивал результат этой стороны миссионерской деятельности: «Их воспитывали в христианской вере, и из них немалое количество сделали верующими. Некоторые, правда, отступились от веры и стали мусульманами; а некоторые стали неприкрытыми нечестивцами, не отказавшись при этом от христианского имени. Это — большой позор для них самих и вред делу Христа. Тем не менее количество воспитанников из обоих учреждений, которые заняли заметное место в церкви, и тех, кто, по крайней мере, вел достойный христианский образ жизни, достаточно, чтобы оправдать дарованные им средства и время; и это помимо того соображения, что приютить оставшихся без родительской заботы детей и воспитывать их до того времени, когда они смогут сами содержать себя, — это благотворительность, которая требуется от нас как последователей Христа»³².

Под «заметным местом в церкви» Дж. Ньютон имел в виду то, что как минимум шесть воспитанников сахаранпурского приюта были впоследствии рукоположены в сан священника и продолжили работать с пресвитерианами в Панджабе, а еще десять стали катехизаторами или учителями в миссионерских школах. Кроме того, дети некоторых из них пошли по стопам родителей³³. Но очевидно, что эти цифры нельзя назвать впечатляющими — даже с учетом крайне малого количества воспитанников сиротских приютов в Панджабе. Однако результат взаимодействия с христианскими идеями в миссионерских школах был еще менее значимым.

³⁰ [First] Annual Report... P. 9.

³¹ *Newton John. Historical Sketch...* P. 35.

³² *Ibid.* P. 36.

³³ *Ibid.*

Светское и религиозное в школьном образовании

При обсуждении с Дж. Лоури и его соратниками вопроса образования для «туземцев» англичане, имевшие представление о Пятиречье, очень настороженно или негативно относились к соединению религиозного обучения со светским, подчеркивая, что ситуация в этой части Индии и в соседних Верхних провинциях отличалась от Бенгалии, где в религиозных учебных заведениях к тому времени уже училось немало местной молодежи из высших каст³⁴. Обитатели Верхних провинций, как и Пятиречья, по их мнению, обладали гораздо более независимым и неуправляемым характером, и потому слишком активные действия в религиозной сфере могли вылиться в неприязненное отношение к британским властям и стимулировать религиозное противостояние. Тем не менее после консультаций с Клодом Мартином Уэйдом американские миссионеры сделали попытку ненавязчиво привнести религиозное образование в школу³⁵. Дж. Лоури позже отмечал: «Мы не делали никакие открытые заявления по поводу наших целей, но, с другой стороны, не предпринимали и попыток скрывать наши взгляды, как не было и никаких ограничений для изучения Закона Божьего. Ни среди индусов, ни среди мусульман, ни среди сикхов мы не вызвали никакой тревоги; и вскоре школа по справедливости была оценена как успешное начинание»³⁶.

Несмотря на то, что лудхианская школа была миссионерской, практически никто из учеников не сменил веру. Спустя почти 50 лет Дж. Ньютон констатировал: «Мы вряд ли можем назвать кого-либо из них новообращенными в христианство; хотя очень многие, похоже, были уже *почти* христианами; и несомненно, через учеников школы ее христианское влияние ощущалось в Панджабе повсюду.

³⁴ Lowrie John C. Two Years in Upper India... P. 139.

³⁵ О его поддержке начинания миссионеров Дж. Лоури отзывался так: «Мне крайне повезло иметь возможность советоваться с джентльменом со столь широкими и правильными взглядами и таким общим энтузиазмом в отношении блага для туземцев, которые проявлял политический агент в Лодиане. Со многими другими людьми, вероятно, я бы не смог никаким образом оказаться связанным с английской школой в том городе, поскольку я не мог согласиться взять под свою ответственность учебное заведение, из которого нужно было бы полностью убрать нашу святую религию. После тщательного обдумывания школа была полностью передана в мое ведение, и обучение в ней определялось установленным планом». Lowrie John C. Two Years in Upper India... P. 139–140.

³⁶ Op. cit. P. 140.

На некоторых иногда возлагались очень большие надежды; но вместо того, чтобы сделать последний шаг на пути к царству Божьему, они уходили назад; или же есть случаи, когда они продолжают стоять у врат — практически обрели спасение, но почти наверняка [вновь] заблудятся»³⁷.

Очевидно, немалую роль сыграло и то, что образовательный спектр в панджабских школах был достаточно широк, поскольку первые миссионеры быстро осознали, что у них не получается набирать в лудхианскую школу учеников, «желающих учиться *исключительно* ради изучения Библии, и поэтому, чтобы продолжать идти к своей цели, они также стали вводить светские предметы»³⁸.

В миссионерских школах при других панджабских станциях результат по христианизации учеников был таким же, как в Лудхиане, хотя отношение к христианским дисциплинам было разным. Так, в Сахаранпуре миссионеры поначалу не поднимали христианскую тематику, но когда школа уже успешно работала, они принялись начинать каждый день с чтения Библии и произнесения молитв, и школа фактически распалась, хотя потом в полной мере восстановила свою работу³⁹. В то же время такой же религиозный ритуал в Джаландхаре не вызывал ни у кого никаких негативных чувств, и джаландхарская школа пользовалась очень большой популярностью⁴⁰.

В дальнейшем англо-вернакулярные школы давали уровень знаний, достаточный для поступления в университет, но буквально единицы из числа выпускников хотели продолжать образование⁴¹. Уже с начального этапа своей деятельности американские пресвитериане сталкивались с тем, что образование в их школах туземцами воспринималось как необходимый этап для поступления на престижную государственную службу и получения достойного заработка — и не более того. В отчете лудхианской миссии за 1841 г., где в средней школе на тот момент училось около 70 человек и из них лишь 16 — в старших классах, сообщалось: «Мы опасаемся, что так будет продолжаться долгие годы. Единственное, что требуется от молодого человека для получения должности, это умение писать хорошим

³⁷ *Newton John. Historical Sketch...* P. 28.

³⁸ Report of the Punjab Missionary Conference Held at Lahore in December and January 1862–63. Lodiana: American Presbyterian Mission Press, 1863. P. 47.

³⁹ *Newton John. Historical Sketch...* P. 28–29.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid. P. 30.

почерком и достаточно хорошо читать, чтобы переписывать [текст]. Спрос на тех, кто владеет такими навыками, настолько велик, что мы не можем рассчитывать на то, чтобы удержать их в наших школах, пока спрос в какой-то степени не будет удовлетворен. Колоссальное разочарование для нас — мысль о том, что мы должны прилагать усилия, чтобы научить столь многих азам знаний — при том, что мы не можем удержать никого на такое время, чтобы они стали образованными людьми. Здесь можно привести такой пример: только два класса в математике изучили хоть что-то за пределами арифметики, и никто не закончил всего предусмотренного курса, хотя школа работает уже почти семь лет, и все старшие ученики уже закончили в ней учиться»⁴².

Для миссионеров это было не только «великим разочарованием», но и препятствием в миссионерской деятельности, поскольку перед ними закономерно возникали вопросы: «Может ли так быть, что их (миссионеров. — А.Б.) жизни будут потрачены исключительно на подготовку *бабу* [офисных клерков] для нужд правительства? Согласуется ли такое служение с их призванием в качестве проповедников Евангелия Иисуса Христа? Что хорошего может дать индусам, сикхам и магометанам обычное светское образование, подготавливающее их к тому, чтобы стать мощными противниками христианской веры?»⁴³

Схожие мысли в отношении чисто светского образования высказывал Дж. Лоури — уже после своего возвращения из Индии: «Английский язык несет в себе, помимо большого количества зла, еще и все хорошее. Изучая его, тысячи молодых туземцев из влиятельных семей откажутся от религии своих отцов, осознав, что она совершенно не совместима с простейшими рудиментами правильного знания. Но станут ли они христианами? Не факт. Значительная часть [нашего] влияния, которое достигает сознания индуса с помощью нашего языка, никогда не имела следствием крещение. Многие из таких идей способствуют разрушению индусских храмов, но они не создают христианскую церковь. Оставленные на то, чтобы руководствоваться собственными безнравственными сердцами, не осененные никаким светом свыше для направления их умов, эти индусы, читающие на английском, станут безбожниками, не имеющими абсолютно никакой

⁴² The Foreign Missionary Chronicle... January 1842. Vol. X. P. 182.

⁴³ Wherry E.M. Our Missions in India... P. 23.

веры. Таковы сейчас многие индийцы, особенно в городах, где живут европейцы, и те индийцы, английское образование которых дает им огромное влияние среди их соотечественников»⁴⁴.

Этими соображениями первые американские миссионеры делились с калькуттскими коллегами, уже проводшими в Индии многие годы и хорошо с ней знакомыми, в частности, с известным шотландским миссионером Александром Даффом (1806–1878), который всячески поддерживал и продвигал английское образование. В результате, несмотря на немалые сомнения, пресвитериане продолжили свою образовательную деятельность, идеалистически рассматривая ее «как основное средство обращения народов Индии к философии, идеалам и принципам христианской религии»⁴⁵.

Со стороны «Панджабского льва»: интерес к лудхианской школе на левобережье Сатледжа

Внимание к просветительской активности миссионеров проявляли представители панджабской элиты по обе стороны Сатледжа. Не случайно вскоре после прибытия в Пятиречье Дж. Лоури получил приглашение от махараджи Ранджита Сингха посетить его столицу — Лахор: «Панджабский лев» узнал о школе, появившейся в Лудхиане, и хотел получить больше сведений о ней из первых уст. Кроме того, он предложил Дж. Лоури половину года проводить в Лахоре, чтобы там обучать молодых людей — детей из титулованных сикхских семей⁴⁶. В этом не было ничего удивительного: будучи «человеком безусловно высочайшего ума и незаурядного характера»⁴⁷, Ранджит Сингх интересовался разными сферами деятельности, активно привлекал европейцев к себе на службу, и на момент визита Дж. Лоури у него находились три или четыре англичанина, столько же французов и один американец⁴⁸.

⁴⁴ *Lowrie John C. Two Years in Upper India...* P. 269–270.

⁴⁵ *Wherry E.M. Our Missions in India...* P. 23.

⁴⁶ *Lowrie John C. Two Years in Upper India...* P. 269–270.

⁴⁷ *Ibid.* P. 192.

⁴⁸ *Ibid.* P. 162. См. также: Демичев К.А. Опыт неслышанных: круг общения и особенности социального взаимодействия христиан в Панджабе в первой половине XIX в. // Христианство и духовная культура в Южной и Восточной Азии: история и современность. М.: Ключ-С, 2025. С. 35–48.

Дж. Лоури с большим сожалением констатировал, что вынужден был отказаться от предложения о долгом пребывании в «пан-джабском Дели»⁴⁹: это было бы «прекрасной возможностью лучше понять обстановку и обрести положение и влияние, которые были бы для миссионера бесценны»⁵⁰, но состояние его здоровья после перенесенной малярии не позволяло ему долгое время находиться в жарком равнинном климате. Правда, Дж. Ньютон связывал основную причину провала переговоров с тем, что «миссионерский принцип преподавания Слова Божьего в сочетании с литературой и естественно-научными предметами был неприемлем для махараджи»⁵¹.

По прибытии в Лахор Дж. Лоури сначала имел несколько бесед с приближенными лицами Ранджита Сингха — «факиром» (министром) Нур-уд-дином и его братом Азиз-уд-дином, «главным факиром» при дворе махараджи. Они осторожно расспрашивали Дж. Лоури о миссионерской деятельности и прежде всего о школе: «Он [Нур-уд-дин] мастерски поднял вопрос об английской школе: спросил, как я, столь слабо знающий здешний язык, могу преподавать английский местным жителям; и затем — как я буду действовать, если ученики захотят учить разные предметы, кто будет принимать решение. Мои ответы, похоже, его вполне удовлетворили и вызвали следующий вопрос, который, как я думаю, был главной целью его долгой беседы, хотя он задал его так, как будто вопрос не имел значения: “Если школу создает правительство, то кто определяет направления для обучения?” Я ответил: “Конечно, правительство”. По его мнению, это было “очень хорошо”. Однако я не преминул добавить, что если правительство создает школу, то все равно выбор останется за людьми, которые будут отвечать за процесс обучения, поскольку они могут принять этот план или его отвергнуть. С этим он согласился. Вся беседа была столь абстрактной, как будто мы сидели где-то под звездами северного неба; но вполне очевидно, что она затраги-

⁴⁹ Так Дж. Лоури именовал Лахор, где на него произвело впечатление колоссальное количество руин дворцов, гробниц, мечетей и храмов. Их величие и изобилие вызвали у Дж. Лоури ассоциацию с Дели — североиндийской столицей, которая к 1830-м гг. оставалась резиденцией могольского правителя, сохранявшего номинальные властные полномочия, но находилась в состоянии явного упадка. См.: *Lowrie John C. Two Years in Upper India...* P. 164.

⁵⁰ *Lowrie John C. Op. cit.* P. 143.

⁵¹ *Newton John. Historical Sketch...* P. 27.

вала вопросы, представляющие повышенный интерес здесь, на этой земле, в Лахоре»⁵².

В завершение аудиенции Дж. Лоури вручил Ранджиту Сингху Библию на английском языке и Пятикнижие на панджаби в графике *гурмукхи*, изданное серампурской миссией⁵³. Очевидно, что эта встреча произвела на махараджу и его приближенных благоприятное впечатление: о том свидетельствовали богатые подарки, с которыми Дж. Лоури вернулся в Лудхиану. Их стоимость была зафиксирована в первой записи, сделанной в бухгалтерской книге миссии в разделе доходов⁵⁴.

Визит был важен для Дж. Лоури еще и потому, что он стремился оценить уровень грамотности во владениях Ранджита Сингха — с перспективой на расширение миссионерской деятельности. Он пришел к выводу, что ситуация на левобережье мало чем отличалась от подконтрольных англичанам территорий: «вряд ли один из ста [подданных махараджи] умеет читать»⁵⁵. При этом из тех, кто знал грамоту, около 80% читали только на персидском языке. Скорее всего, эти цифры имели отношение прежде всего к близкому кругу махараджи: персидский в Панджабе сохранялся как язык элиты со времен Средневековья. Кроме того, Дж. Лоури отмечал, что некоторые сикхи знают *гурмукхи* — т.е. могут читать на панджаби, а немногочисленные кашмирцы — на персидском. При этом о владении ими языком кашмири Дж. Лоури не мог сообщить ничего определенного. Он констатировал, что в той части Панджаба школ было очень мало, в них практически отсутствовали книги, а те, что имелись, для обучения не подходили; в мусульманских школах старших учеников учили читать Коран на арабском языке, не объясняя смысла написанного.

В целом, по итогам своего знакомства с жителями другой стороны Сатледжа Дж. Лоури сделал вывод, что многочисленное население всего Пятиречья ни в чем не уступает — ни физически, ни умственно — никакому из тех народов Индии, что он видел, и «на-

⁵² *Lowrie John C. Two Years in Upper India...* P. 165.

⁵³ Миссия Баптистского миссионерского общества, основанная в 1800 г. в Серампуре (Бенгалия), была первой организацией, созданной христианами миссионерами. Она внесла большой вклад в изучение местных языков, перевод и публикацию Библии и других религиозных текстов на вернакулярах, в том числе на панджаби. Позже Лудхианская миссия продолжила эту работу и выпустила Библию и прочие тексты в своих переводах.

⁵⁴ *Wherry E.M. Our Missions in India...* P. 17.

⁵⁵ *Lowrie John C. Two Years in Upper India...* P. 189.

много превосходит огромное количество индусов, будучи энергичным, любознательным и здравомыслящим»⁵⁶. Это было большим потенциалом, который миссионерам еще предстояло освоить, но на том этапе доступ во владения махараджи им был закрыт. Впрочем, Дж. Лоури, как и многие другие, предвидел, что «как только Ранджит умрет, скорее всего, вся эта часть страны погрузится в хаос, и десятки [местных] правителей объявят о своей независимости. Вероятно, вследствие этой ситуации Панджаб перейдет под контроль англичан, и Инд, а не Сатледж станет границей»⁵⁷.

Так и произошло: после смерти «Панджабского льва» в 1839 г. его слабым преемникам не удалось удержать левобережье Сатледжа под контролем, и после двух англо-сикхских войн 1845–1846 и 1848–1849 гг. Пятиречье оказалось полностью аннексированным британцами. Миссионеры сразу расширили поле своей деятельности: уже в ноябре 1849 г. Дж. Ньютон вместе с коллегой Чарлзом Форманом (1821–1894) и еще шестью миссионерами направились в Лахор, где открыли новую миссионерскую станцию и школу. В 1864 г. в Лахоре был основан Христианский колледж, который с 1894 г. стал носить имя его создателя — Формана⁵⁸. В результате быстрого расширения миссионерской активности уже спустя 6–7 лет на равнинах Северо-Западной и Северной Индии вдоль Гималаев появилась сеть отделений американских и шотландских пресвитерианских миссий, а также методистско-епископальной церкви. Центральным звеном этой сети оставалась миссия в Лудхиане.

При этом просветительская деятельность пресвитериан в Панджабе и в соседних районах по-прежнему была ориентирована почти исключительно на «туземную» элиту. Хотя миссионеры и создавали единичные начальные школы для бедняков, где преподавание велось на местных языках, они не видели в этом особого смысла, поскольку ученики, как правило, очень скоро покидали школу и больше не возвращались. В отчете 1840 г., в частности, говорилось, что «как только они достигают такого возраста, когда могут нести маленькую поклажу на голове или отпугивать птиц от поля со злаками, родители

⁵⁶ Ibid. P. 198.

⁵⁷ Ibid. P. 193.

⁵⁸ Христианский колледж Формана (Forman Christian College), по-прежнему находящийся в управлении пресвитерианской церкви, остается одним из наиболее престижных гуманитарных университетов современного Пакистана.

начинают требовать их услуги»⁵⁹. Среди низших социальных слоев, а точнее — низших каст, миссионеры начали интенсивно работать лишь с 1870–1880-х гг., что постепенно привело к более заметному, хотя и далекому от массового, распространению христианских идей в Пятиречье. На начальном же этапе, в 1830–1850-х гг., их деятельность давала лишь «штучный» результат: по данным переписи 1881 г. на долю христиан приходилось всего 0,1% жителей Панджаба, т.е. около 20 тыс. человек — при том что общая численность населения Пятиречья тогда составляла 21 млн человек⁶⁰.

В целом же главным итогом деятельности миссионерских школ в Панджабе было не увеличение числа лиц, принявших христианство, а то, что в них, по убеждению Дж. Ньютона, «выросли тысячи влиятельных людей, которые на всю жизнь сохранили уважение и даже дружеские чувства по отношению к миссионерам; и большинство из них благоприятно воспринимают христианство как религию, которая если и не является единственной религией от Бога, то, по крайней мере, как ту, что лучше прочих религий этой страны»⁶¹. Слова Дж. Ньютона про лучшую религию были, скорее всего, преувеличением, но то, что первые миссионерские школы способствовали формированию позитивного отношения панджабской элиты к иноверцам — «чужим», «другим» или «иным», не подлежит сомнению.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

⁵⁹ The Foreign Missionary Chronicle... January 1840. Vol. VIII. P. 158.

⁶⁰ *Krishan G.* Op. cit. P. 79.

⁶¹ *Newton John.* Historical Sketch... P. 31.



Список литературы / References

1. Бочковская АВ. «Нести свет и избавлять от тьмы»: полемика по вопросу миссионерства в Индии (Великобритания, 1793–1813), в: Христианство и традиционные ценности Южной и Восточной Азии: история и современность. М.: Ключ-С; 2021. С. 62-75. DOI: <https://doi:10.48647/f0684-9368-9835-a>.
Bochkovskaya AV. «The true cure of darkness, is the introduction of light»: Debates on the missionary activities in India (Great Britain, 1793–1813). In: Christian engagement with traditional values of South and East Asia: history and modernity. Moscow: Klyuch-S; 2021. p. 62-75. doi:10.48647/f0684-9368-9835-a. (in Russ.).
2. Бочковская АВ. «Восхождение утренней звезды»: американские пресвитериане в Панджабе (первая половина XIX в.), в: Христианство и общество в странах Азии: история и современность. М.: Ключ-С; 2019. С. 82–90.
Bochkovskaya AV. «Rise of the morning star»: American Presbyterians in Punjab (first half of the 19th century). In: Christianity and society in Asia: history and modernity. Moscow: Klyuch-S; 2019. p. 82–90. (in Russ.).
3. Демичев КА. Опыт неслышанных: круг общения и особенности социального взаимодействия христиан в Панджабе в первой половине XIX в., в: Христианство и духовная культура в Южной и Восточной Азии: история и современность. М.: Ключ-С; 2025. С. 35-48. DOI: <https://doi:10.56700/t9526-9709-3336-o>.
Demichev KA. Experience of the unheard: Circle of contacts and features of social interaction of Christians in Punjab in the first half of the 19th century. In: Christianity and spiritual culture in South and East Asia: history and modernity. Moscow: Klyuch-S; 2025. p. 35-48. doi:10.56700/t9526-9709-3336-o. (in Russ.)

4. Birdsall RD. The second Great Awakening and the New England social order. *Church Hist.* 1970;39(3):345-64.
5. Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America. First annual report. New York: William S. Martien; 1838. 36 p.
6. Krishan G. Demography of the Punjab (1849–1947). *J Punjab Stud.* 2004;11(1):77-89.
7. Lowrie JC. Two years in Upper India. New York: Robert Carter and Brothers; 1850. 276 p.
8. Lowrie JC. Mission to Northern India. *Foreign Missionary Chronicle.* 1934 Apr.
9. Newton J. Historical sketch of the Lodiana mission, from its beginning in 1834 to the time of its fiftieth anniversary in 1884. In: *Historical sketches of the India missions of the Presbyterian Church in the United States of America.* Allahabad: Allahabad Mission Press; 1886. 186 p.
10. Ibbetson DCJ, contrib. Report on the census of the Panjab taken on the 17th of February 1881. Vol I. Calcutta: Superintendent of Government Printing; 1883.
11. American Presbyterian Mission Press. Report of the Punjab missionary conference held at Lahore in December and January, 1862–63. Lodiana: American Presbyterian Mission Press; 1863. 398 p.
12. Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America. Sixth annual report. New York: Published for the Board; 1843. 41 p.
13. *Foreign Missionary Chronicle.* Proceedings of the Board of foreign missions and of the Board of domestic missions of the Presbyterian Church, and a general view of other benevolent operations. Vol VIII. New York–Philadelphia: Robert Carter; William S. Martien; 1840.
14. *Foreign Missionary Chronicle.* Proceedings of the Board of foreign missions and of the Board of domestic missions of the Presbyterian Church, and a general view of other benevolent operations. Vol X. New York–Philadelphia: Robert Carter; William S. Martien; 1842. «Приобщение к философии, идеалам и принципам христианской религии» 305.

15. Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the United States of America. Thirteenth annual report. Presented to the General Assembly in May 1850. New York: Published for the Board; 1850.
16. Webster JCB. A social history of Christianity: North-west India since 1800. New Delhi: Oxford University Press; 2018. 428 p.
17. Wherry EM. Our missions in India, 1834–1924. Boston (MA): Stratford Company; 1926. 356 p.



Бочковская Анна Викторовна
Anna V. Bochkovskaya

Кандидат исторических наук,
доцент кафедры истории Южной Азии,
Институт стран Азии и Африки,
МГУ имени М.В. Ломоносова
Москва, Российская Федерация
email: abochkovskaya@iaas.msu.ru
SPIN-код: 2600-2048
ORCID: 0000-0001-6666-4246
AuthorID: 573061

C.Sc. (History), Associate Professor,
Department of South Asian History,
Institute of Asian and African Studies,
Lomonosov Moscow State University.
Moscow, Russian Federation.
email: abochkovskaya@iaas.msu.ru
SPIN-код: 2600-2048
ORCID: 0000-0001-6666-4246
AuthorID: 573061

Поступила в редакцию /
Received
20.03.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
21.05.2025

Принята к публикации /
Accepted
15.06.2025



Е.М. Копоть

Проблема католической унии в Антиохийской церкви во II половине XIX в.: региональный подход

Аннотация

Одним из драматических сюжетов в жизни Антиохийской церкви XVIII–XIX вв, традиционно привлекающих исследовательское внимание, является проблема католической унии. Не останавливаясь на подробно изученных вопросах становления униатской общины, автор пытается выйти за пределы мифа о тотальном греческом засилье, ставшем причиной раскола. На широко привлекаемом архивном материале (АВПРИ, ГА РФ, РГИА, АВ ИВР РАН) переосмыслению подвергается пассивная роль христианского социума, являющегося объектом прозелитических усилий миссионеров. Обращение к массе зафиксированных переходов из православия и обратно на полувековом промежутке позволяет верифицировать региональный и национальный подходы. Основной вывод статьи заключается в том, что доминирующей причиной выхода из православия являлась внутренняя борьба сложившихся устойчивых социокультурных и экономических регионов и связанных с ними групп христианской элиты, для которых иные формы решения конфликтов были невозможны. Автор подчеркивает длительный исторический характер развития этого явления. При этом фокус исследования смещается с внешних причин возникновения униатского движения на внутренние аспекты развития Антиохийской церкви в XIX в. Парадоксальным образом это приводит к иной трактовке роли России — в равной степени применимой к Франции, Англии, Германии или США — в указанный период. Внешние факторы, хотя и значимые, играли лишь вспомогательную роль на фоне внутреннего развития общества.



Ключевые слова:

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

Для цитирования:

Копоть Е.М. Проблема католической унии в Антиохийской церкви во II половине XIX в.: региональный подход // Исторический вестник. 2025. Т. LIII. С. 306–343. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.008



Evgeny M. Kopot'

The Issue of Catholic Unia in the Antiochian Church in the Second Half of the 19th Century: A Regional Approach

Abstract

One of the dramatic episodes in the life of the Antiochian Church in the 18th–19th centuries, traditionally attracting scholarly attention both in Russian and international historiography, is the issue of the Catholic Unia. Without delving into the well-studied questions of the formation of the Uniate community, the author seeks to go beyond the myth of total Greek dominance as the cause of the schism. Drawing extensively on archival materials (Archive of foreign policy of the Russian empire, State Archive of the Russian Federation, Russian State Historical Archive, Archive of orientologists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences), the article reconsiders the traditionally passive portrayal of the Christian community as merely the object of proselytizing efforts by missionaries. By examining numerous documented conversions from Orthodoxy and back over a span of fifty years, the article aims to test both regional and national approaches. The main conclusion is that the dominant reason for leaving Orthodoxy was the internal struggle among the well-established socio-cultural and economic regions and the related groups of the Christian elite, for whom alternative forms of conflict resolution were

unavailable. The author emphasizes the long-term historical development of this phenomenon. Furthermore, the research shifts its focus from the external causes of the genesis of the Uniate movement to the internal aspects of the development of the Antiochian Church in the 19th century. Paradoxically, this leads to a different interpretation of Russia's role — one equally applicable to France, England, Germany, or the USA — during this period. External factors, while significant, played only a supportive role against the backdrop of the society's internal development.

Keywords:

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

For Citation:

Kopot' Evgeny M. The Issue of Catholic Unia in the Antiochian Church in the Second Half of the 19th Century // *The Historical Reporter*. 2025. Vol. LIII. P. 306–343. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.008



История антиохийской католической унии, отметившей в 2024 г. свою трехсотлетнюю годовщину, является одним из самых востребованных сюжетов среди исследователей ближневосточного христианства в Новое время. Наряду с материальными факторами¹ и культурно-религиозными стимулами, выраженными в миссионерской активности (в том числе среди женщин)², долгое время основным подходом к объяснению успеха униатского движения являлось представление о греческой ксенократии в Антиохийской церкви в османскую эпоху³. Важно подчеркнуть значи-

¹ См.: *Haddad R.* On Melkite Passage to the Unia: the Case of Patriarch Cyril al-Zaim (1672–1720), in B. Braude, B. Lewis (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York: Holmes & Meier Publ, Vol. 2, P. 67–90. *Haddad R.* *Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretation*. Princeton, 1970.

² См.: *Heyberger B.* *Les Chretiens du Proche-Orient au temps de la reforme catholique*. Rome, 1994.

³ См.: *Лебедев А.П.* История Греко-Восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2012; *Лисовой Н.Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в. М., 2006.

тельный вклад в его преодоление К. Валбинером и К.А. Панченко⁴ в современной западноевропейской и отечественной историографии.

Не исключая целого комплекса причин появления унии, представляется плодотворным сфокусироваться на одном из направлений — региональном подходе, чтобы попробовать оценить развитие униатского движения в Антиохийской церкви как феномен, погруженный в «большую длительность».

Одной из доминирующих версий происхождения унии, представленных в современной историографии, является концепция регионального соперничества между основными центрами православной Сирии XVIII в.: Хalebом и Дамаском, а также между провинциальным Дамаском и столичным Константинополем. «Если арабские христиане в Алеппо и Дамаске приняли католицизм, то это было прежде всего символическим выражением их требования местной общинной автономии, соответствующей их недавно достигнутому социальному и экономическому статусу, — пишет Т. Филипп. — Местная автономия была ключевым вопросом в генезисе греко-католической общины»⁵. Выдвинутая Томасом Филиппом концепция в значительной степени была поддержана К.А. Панченко, так как она «не противоречит очевидному отсутствию национального самосознания у сирийских христиан XVIII в.»⁶ и одновременно позволяет объяснить поддержку хalebскими жителями в 1726 г. православного грека Сильвестра. Разделяя точку зрения Т. Филиппа и Б. Мастерса⁷, К.А. Панченко подчеркивает, что «историки давно отметили удивительный парадокс: самый прокатолический город Сирии охотно принял патриарха-грека, поставленного Фанаром»⁸. Тут

⁴ См.: *Walbiner C.-M. Bishops and Metropolitans of the Antiochean Patriarchate in the 17th Century // ARAM. №9–10 (1997–1998). P. 577–587; Walbiner C.-M. The split of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch (1724) and the Emergence of a New Identity in the Bilad al-Sham as Reflected by some Melkite Historians of the 18th and 20th Centuries // Chronos. 2003. №7. P. 9–36. Панченко К.А. Ближневосточное Православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1831. М., 2012. С. 423–472.*

⁵ *Philipp T. Syrians in Egypt: 1725–1975. Stuttgart, 1985. P. 19.*

⁶ *Панченко К.А. Ближневосточное Православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1831. М., 2012. С. 470.*

⁷ «В качестве альтернативы утверждению, что раскол был результатом этнической напряженности, мы должны помнить, что антагонизм имел отчетливо региональный оттенок. Хотя в Дамаске оставались сторонники католиков среди мирян и духовенства, они оставались меньшинством среди христиан города, по крайней мере, до двадцатого века». *Masters B. Christians and Jews in the Ottoman Arab World. The Roots of Sectarianism. Cambridge, 2001. P. 92.*

⁸ От названия квартала Фанар, в котором находилась резиденция Константинопольского патриарха в Стамбуле.

сказалось все то же региональное соперничество двух сирийских мегаполисов: халебцы не желали подчиняться патриарху — выходцу из Дамаска, избранному дамаскинцами»⁹. В конце XIX в. российский генеральный консул в Бейруте К.Д. Петкович¹⁰ в несколько иной интерпретации склонялся к той же регионалистской модели генезиса унии. В 1889 г. он сообщал, что «существующая ныне в Сирии униатская церковь получила свое начало <...> из-за желания Антиохийского патриарха Афанасия переехать из Дамаска на жительство в Алеппо и назначить тамошнего митрополита Герасима¹¹ своим наместником в Дамаске. <...> ...Алеппская (Веррийская) епархия считалась тогда самую богатую и самую цветущею в Сирии»¹².

А.Е. Крымский с опорой на «Краткую историю епископов, возведенных в высокий сан первосвященников города Бейрута» также вносит вклад в утверждение регионального концепта (вместе с националистической интерпретацией): «В 1724 г. назначенный от цареградского синода в антиохийские патриархи святогробец Сильвестр, прибыв в Сирию, бесцеремонно счел, что ему выгоднее жить не в Дамаске, а в Халебе, где православная паства была богата. Своими чрезвычайными вымогательствами, деспотизмом: (он бил и истязал арабское духовенство), стремлением отстранять арабов от церковных должностей и протаскивать всюду своих хищных и развратных греков Сильвестр озлобил халебцев до крайности: паства напала на него в саду, и грек-патриарх спасся вплавь через реку»¹³.

⁹ Панченко К.А. Ближневосточное Православие... С. 446.

¹⁰ Константин Дмитриевич Петкович (1827–1897) — генеральный консул в Бейруте в 1869–1896 гг.

¹¹ Надо отметить, что, по авторитетному мнению К.А. Панченко, «история с Герасимом довольно маргинальна в общем контексте становления католической унии. Даже арабские авторы XVIII в. не приписывали этому человеку какой-то особой роли. Католическая пропаганда в Сирии началась задолго до того и в разных городах, и к моменту появления на исторической арене Герасима в Антиохийской Церкви уже существовало мощное фило-католическое лобби». Скорее стоит предполагать, что актуальная для Бейрута второй половины XIX в. повестка была опрокинута в прошлое: «Любопытно, конечно, почему драгоманы бейрутского консульства придавали личности Герасима такое значение. Наверное, они листали хронику Трада (кстати, не через них ли А.Е. Крымский в свое время получил доступ к этому тексту?), но сильно не вчитывались в содержание, выхватили оттуда эпизод с Герасимом и преподнесли К.Д. Петковичу в нужном виде». Из личной переписки с К.А. Панченко. 21.06.2022.

¹² Архив внешней политики Российской империи (далее — АВПРИ). Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1337. Л. 77–77 об.

¹³ Крымский А.Е. История новой арабской литературы. М., 1971. С. 118.



Вид Бейрута. Художник Жюль-Луи-Филипп Куанье.
1844. Метрополитен-музей

Стоит отметить методологический подход Т. Филиппа в описании генезиса унии в 1724 г. Для ответа на этот вопрос он предлагает «рассмотреть социально-экономическое развитие этих общин (Дамаска и Алеппо. — Е.К.) в столетии, предшествовавшем созданию униатской общины, а также новые экономические возможности, которые французское торговое присутствие предоставило в начале восемнадцатого века»¹⁴. Таким способом Т. Филипп, не указывая этого напрямую (по крайней мере, он не использует этот термин в данном контексте), отсылает нас к идее «вековой тенденции» (*trend séculaire*) Ф. Броделя¹⁵. Как нам представляется, данный исследовательский подход с некоторыми дополнениями является продуктивным и для более позднего времени¹⁶.

¹⁴ *Philipp T. Syrians...* P. 16.

¹⁵ *F. Braudel. «Histoire et sciences sociales: La longue durée» // Annales. Histoire, Sciences Sociales 13.4 (October — December 1958). P. 725–753; Braudel Fernand, Armand Colin. Histoire et Sciences Sociales: La longue durée. In: Réseaux, volume 5, n°27, 1987. Questions de méthode. P. 7–37. Бродель Ф. Время мира. Т. 3: Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII вв. / Пер. с фр. Л.Е. Куббеля; вступ. ст. Ю.Н. Афанасьева. М.: Прогресс, 1992. С. 67–81.*

¹⁶ При этом следует учитывать явную неравномерность научного внимания: основная часть работ концентрируется на начальном этапе униатского движения. XIX в. в значительно меньшей степени подвергался изучению, хотя вопрос переходов оставался одним из пульсирующих нервов эпохи.

Конкуренция Халеба и Дамаска, актуальная для XVIII в. и начала XIX в., после упадка первого центра постепенно теряла остроту¹⁷. Однако региональное соперничество сохранило свою значимость. Новой точкой притяжения с середины XIX в. становится Бейрут (и в меньшей степени Триполи). Миграция христиан из внутренних районов в приморские города под защиту европейских консульств, особенно ускорившаяся после Дамасской резни 1860 г., привела к тому, что с 1830 г. по 1900 г. население Бейрута увеличилось более чем в десять раз¹⁸. Подводя в 1910 г. итоги этого роста, российский дипломат Н.В. Кохманский писал: «Бейрут — самый большой город в Сирии¹⁹, для которой служит главным портом и по географическому положению является центром. Через Бейрут проходит вся внутренняя торговля в главнейшие части Ливана, с Дамаском и за последнее время с Алеппо, после проведения туда железной дороги»²⁰. Спустя полтора столетия после начала униатского раскола региональное соперничество в жизни Антиохийского патриархата не утратило своей конфликтности. Разница заключалась лишь в том, что в условиях второй половины XIX в. Дамаск был вынужден бороться за первенство уже с новым центром — Бейрутом, а в некоторых случаях и со всем патриархатом.

Регионализм как источник конфликтности: Дамаск против Антиохийской патриархии

Для понимания общей системы координат в пространстве Антиохийской церкви необходимо сделать несколько замечаний о пределах патриаршей власти в этой поместной церкви. Власть антиохийского первоиерарха не представляла собой абсолютной монархии. Как сообщалось в докладе главы делегации Московской патриархии в 1957 г. на имя патриарха Алексия I (Симанского) (1945–1970): «Внутрицерковная жизнь Антиохийского Патриархата очень сложна. Эта сложность усугубляется отсутствием централизации духовной власти в лице Патри-

¹⁷ В 1822 г. город был разрушен землетрясением, в 1827 г. его опустошила чума, в 1832 г. — холера, что привело к сокращению населения более чем в 4 раза.

¹⁸ До 120 тыс. чел. к началу Первой мировой. (*Kassir S. Beirut. London, 2010. P. 124.*)

¹⁹ Если во всем вилайете проживало в 1895 г. 533 тыс. чел., то население одной столицы превышало отметку в 100 тыс. чел.

²⁰ Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН). Ф.120. Оп. 1. Д. 178. Л. 2 об.

арха. По сути дела, Антиохийский Патриарх — это правящий епископ Дамасской епархии. <...> В митрополиях каждый митрополит является полноправным управляющим своей митрополией, действует в том или ином случае так, как ему это кажется полезным и нужным, не санкционируя свою работу с Патриархом»²¹. Как дополнял эту характеристику член делегации прот. Борис Давыдов: «...положение Антиохийской церкви — самое незавидное. Патриаршие распоряжения игнорируются, каждый митрополит считает себя самостоятельной независимой единицей»²². В целом эти утверждения сомнений не вызывают. Патриаршее правление, и так ограниченное пределами дамасской епархии, еще более осложнялось «наличием епархиального совета, в ведении которого находится хозяйственно-финансовая часть епархии»²³.

Замечания, справедливые для середины XX в., были в еще большей мере актуальны и для XIX столетия, когда глава церкви правил, десятилетиями не собирая синод. Патриарх слабо контролировал митрополии и с трудом удерживал власть над Дамаском.

Вследствие этого идея регионализма как источника конфликтности начинает реализовываться с местопребывания Антиохийского патриарха — Дамаска. Тон в сепаратистских устремлениях, как это ни парадоксально, задавал столичный регион. Дамасская светская община требовала независимости от контроля центральной власти патриархата (в лице главы церкви и архиереев синода) и стремилась к закреплению преимущественных прав, прежде всего финансовых. В этой связи нельзя не согласиться с утверждением Т.Ю. Кобищанова, что «было бы в корне неверным воспринимать мирян ближневосточных церквей как безропотную массу верующих, целиком и полностью полагающуюся на волю своих духовных пастырей»²⁴.

Первый акт борьбы дамасской общины и ее нотаблей за свои привилегии произошел в 1850 г. после смерти 24 июня патриарха Мефодия (1823–1850). Оппонентами дамасской элиты выступили правящие архиереи Антиохийской церкви, представлявшие патриархат в целом. Как докладывал в российское посольство в Константинополе в 1885 г. Н.Н. Демерик: «среди почетных мирян г. Дамаска, а также священни-

²¹ Государственный архив Российской Федерации (далее — ГА РФ). Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 212. Л. 54.

²² Там же. Л. 40.

²³ Там же. Л. 24.

²⁴ Кобищанов Т.Ю. Христианские общины в арабо-османском мире (XVII — первая треть XIX в.) М., 2003. С. 40.

ков-арабов Дамасского прихода, объявилась сильная оппозиция против кандидатуры местных Епископов и их покушения присвоить себе исключительное право Патриарших выборов, помимо участия общины. Дело дошло до того, что Дамасские старшины обратились непосредственно от себя к Вселенскому Престолу с просьбою посвятить на Антиохийскую кафедру бывшего Вселенского Патриарха Григория, а в случае его отказа, кого-либо другого из членов Константинопольской Церкви, — по собственному усмотрению»²⁵. Пять архиереев престола в ответ избрали своего кандидата в лице Бейрутского митрополита Иерофея, о чем и сообщили Вселенской патриархии для дальнейшего одобрения со стороны Порты. Как пишет Н.Н. Демерик: «Возникшая распря грозила приуготовить местному православию большие бедствия, но дальше развитие их было вовремя предупреждено окружным посланием Константинопольского Патриарха, который, призывая обе партии к миру и согласию, предлагал им предоставить избрание Антиохийского Патриарха решению Константинопольского Синода и ссылался при этом на порядок, установившийся с 1766 года, в эпоху сильного развития Алеппской Унии. Патриаршая энциклика возымела умиротворяющее действие и враждовавшие партии помирились на Константинопольском кандидате»²⁶.

Обращает на себя внимание тот факт, что, отдавая на откуп Вселенской патриархии автокефальные права Антиохийской церкви, дамаская община выставляла весьма конкретные условия: «Будущий Патриарх не в праве удерживать в свою пользу ниже лепты из милостынных дач, поступающих в пользу Церквей, училищ и на пособие бедным христианам антиохийской паствы из России и иных стран, и от доходов, присвоенных Престолу Антиохийскому; но милости сии надлежит препровождать по назначению через епитропию, для сего назначенную, с ведома некоторых лиц духовных и старейшин города, яко сие подобает»²⁷. Очевидно, что в соответствии с их планом все доходы патриархии должны были стать доходами дамаской епитропии²⁸. Таким образом, старейшины Дамаска подменяли собой весь Антиохийский патриархат, выторговывая экономические преференции у Фанара в обмен на казавшиеся им призрачными права автокефалии.

²⁵ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1333. Л. 65–65 об.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. Оп. 517/1. Д. 743. Л. 142 об.—143.

²⁸ Епитропия (греч. *Επιτροπή* — комиссия) — в церковном праве, а также в греческом обществе — структура самоуправления.

Избранный при таких обстоятельствах в 1850 г. Антиохийский патриарх Иерофей (1850–1885) на практике столкнулся с амбициями дамаской общины в 1874 г.

В июле 1874 г. светский совет дамаской общины потребовал от него уплаты 300 тыс. пиастров и исключительного владения домом в Бейруте, который патриарх купил на средства от компенсационных платежей османских властей после резни 1860 г.²⁹ В дальнейшем предполагалось, что процентные доходы от этой суммы будут тратиться исключительно на нужды православных Дамаска³⁰. Вскоре финансовые запросы увеличились еще на 100 тыс. пиастров, а партия недовольных, подкрепляя свои требования, начала посещать протестантскую церковь. Осенью 1874 г. с призывом о примирении и защите прав патриарха к протестующим обратились бейрутский, триполийский и латакийский митрополиты — все арабы³¹ — Гавриил (Шатила), Софроний (Наджар) и Мелетий (Думани)³². В своем письме они настаивали, чтобы «знатные из общины употребили свое доброе влияние к уничтожению раздора и к возвращению недовольных в лоно церкви»³³. Дамаская община, пользуясь своим столичным статусом, требовала траты доходов (компенсаций), полагавшихся всему патриархату и его главе, исключительно на свои цели. Это хорошо понимали арабские епархиальные архиереи, выступившие на стороне патриарха-грека Иерофея. Дамаские аяны³⁴ последовательно стремились подменить собой всю церковь. Окончательное примирение было достигнуто лишь к декабрю 1874 г. исполнением требований нотаблей, фактически означавшим победу общины над патриархом. Одним из орудий достижения этой цели выступил временный переход в протестантизм.

Аналогичная драма разыгралась и в 1890-х гг. После шестилетнего правления патриарха Герасима (Протопапаса)³⁵ и его перехода в Иерусалим в 1891 г. на Антиохийский престол был избран святогробский грек

²⁹ Имеется в виду дамаская резня христиан 9–18 июля 1860 г. (см.: Кобищанов Т.Ю. Дамаская резня // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 13. С. 699–700).

³⁰ Российский государственный исторический архив (далее — РГИА). Ф. 797. Оп. 44. Д. 228. Л. 8 об.

³¹ Это важно отметить, имея в виду греко-арабское противостояние, которое некоторые исследователи поверхностно используют как самую простую объяснительную модель в жизни Антиохийской церкви в XIX в.

³² РГИА. Ф. 797. Оп. 44. Д. 228. Л. 23 об.

³³ Там же.

³⁴ Аяны — знать, нотабли.

³⁵ Герасим (Протопапас) (1839/41–1897) — патриарх Антиохийский в 1885–1891 гг., патриарх Иерусалимский в 1891–1897 гг.

Спиридон (Евфимиу)³⁶. Его окончательное утверждение на престоле состоялось благодаря обещанию выплатить 10 тыс. турецких лир (100 тыс. руб.) на нужды патриархата, передав средства под управление дамаских нотаблей в лице светской комиссии общины³⁷. Однако впоследствии Спиридон не спешил расставаться со столь значительным капиталом, что и предопределило его конфликт со столицей. Несмотря на признание всеми (в том числе и арабского происхождения) епархиальными архиереями Спиридона своим главой, дамаская элита в течение следующих пяти лет (1892–1897) устраивала акции протеста против первоиерарха. Община Дамаска выступала в данном случае не только против Спиридона, но и против решения остальных епархиальных архиереев. Требуя выплаты обещанных денег, жители Дамаска отказались посещать православные богослужения и стали ходить в Англиканскую церковь. В ответ Спиридон запретил городским священникам отпевать покойников (чем лишил приходское духовенство источников существования). Борьба общины с патриархом с небольшими периодами затишья шла до 1898 г. и закончилась его низложением. Иными словами, признанный всеми епархиальными архиереями Спиридон не смог совладать с собственной епархией. Как мы видим, «светские христианские лидеры принимали активное участие в церковной жизни, влияя на назначение и смещение не только митрополитов и епископов, но иногда и самих патриархов»³⁸.

Однако если поведение дамаской общины можно было бы списать в рамках традиционного подхода на святогробское происхождение первоиерарха, то последующие события окончательно развеивают данные предположения.

Жизнь патриарха Мелетия II (Думани), восшедшего на Антиохийский престол после Спиридона (Евфимиу), закончилась по данным российской дипломатии отравлением в 1906 г. с помощью морфия дамаскинцами, предполагавшими, что патриарх либо утаивает поступающие к нему средства, либо тратит на нужды патриархата, а не дамаской общины³⁹. Данный эпизод можно считать как минимум четвертым

³⁶ *Спиридон (Евфимиу)* (1839–1921) — патриарх Антиохийский в 1891–1898 гг.

³⁷ АВПРИ. Ф. 208. Оп. 819. Д. 323. Л. 90–93.

³⁸ *Кобищанов Т.Ю.* Христианские общины в арабо-османском мире (XVII в. — первая треть XIX в.). М., 2003. С. 40.

³⁹ Как пишет консул в Дамаске князь Б.Н. Шаховской, патриарх «хотя и был всеми уважаем, но он не был никем любим, так как действовал всегда самостоятельно, никого не слушал и был очень упрям и настойчив, так что, в конце концов, он был отравлен морфием» (АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 3439. Л. 175).



Мелетий II (Думани), патриарх Антиохийский и всего Востока (1899–1906)
*Русские учреждения в Святой Земле и почившие деятели Императорского
Православного Палестинского Общества. XXV. 1882–1907. Санкт-Петербург, Тип.
В.Н. Кирибаума, 1907 г.*

актом в полувековом противостоянии православных мирян Дамаска и высших иерархов Антиохийской церкви. Не будет лишним отметить, что этническое происхождение патриарха при таком подходе не имело решающего значения. Этот печальный финал стал итогом чрезвычайно сложного правления первого после полуторазекового перерыва патриарха-араба на Антиохийском престоле. Во время своего недолгого патриаршества Мелетий (1899–1906) пытался «освободиться из-под опеки как архиереев, так в особенности своей непосредственной паствы»⁴⁰. Причины были все те же, что и при греках Иерофее, Герасиме и Спиридоне. Как сообщал в секретном донесении в посольство в Константинополе российский консул в Дамаске А. П. Беляев⁴¹: «Православные Дамаскинцы имеют при Патриархии национальную комиссию, на обязанности коей лежит, совместное с Патриархом, обсуждение разных текущих общинных дел. На самом деле, и помянутые архиереи и национальная комиссия сосредоточивают, главным образом, свое внимание на финансовой части Патриархии. В особенности комиссия широко пользуется

⁴⁰ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1712. Л. 17.

⁴¹ Алексей Петрович Беляев (1859–1906) — дипломат, выпускник Лазаревского института восточных языков, консул в Дамаске в 1893–1903 гг.

присвоенным ею самой себе правом не только контролировать, но даже и налагать свое veto на любое распоряжение Патриарха»⁴².

Несомненно, мы здесь сталкиваемся со структурами и отношениями, имеющими большую историческую протяженность. Как следует из доклада члена делегации Московской патриархии, посетившей Дамаск в 1957 г., прот. Бориса Давыдова, «при Патриархе имеется Патриарший Совет из светских лиц, которые также не все выполняют волю Патриарха. Узнав о том, что может быть оказана помощь Антиохийской Церкви от Московской Патриархии, Совет постановил, чтобы эта помощь была направлена в Патриарший Совет, а не Патриарху»⁴³. Как видим, за столетие, прошедшее с выборов патриарха Иерофея, ситуация не изменилась: интересы дамаской патриаршей епитропии превыше всего патриархата.

Обращает на себя внимание, что если в 1850 г. община ограничилась намеками на раздоры, приведшие ситуацию к «алеппской унии», то в 1874 и 1897 гг. борьба Дамаска с патриархатом сопровождалась уже переходом части общины в инославие (англиканство). Таким образом, типологически католическая уния (или англиканство) была лишь привычной формой выражения протеста, за которым стояли финансовые и властные интересы региональной христианской элиты, облекаясь, по удачному выражению Т. Филиппа, «в традиционное одеяние догматического отклонения»⁴⁴.

Бейрут против Дамаска

Смерть бейрутского митрополита Гавриила (Шатила)⁴⁵ со всей ясностью обнажила ситуацию, когда едва избранный после долгого перерыва дамаский первоиерарх из арабов Мелетий II (Думани) (1899–1906) не может назначить митрополита на важнейшую кафедру патриархата. Верхушка общины во главе с семейством Сюрсок отказывалась принимать кого-либо кроме своего кандидата (Герасима (Мсарра)). В качестве аргумента в борьбе с патриархом нотабли использовали переход

⁴² АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1712. Л. 16 об.

⁴³ ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 212. Л. 30.

⁴⁴ *Philipp T. Syriacs...* . P. 19.

⁴⁵ *Гавриил (в миру Джирджи) Шатила (1825–1901)* — секретарь Антиохийского патриарха Иерофея, в 1861–1870 гг. — настоятель Антиохийского подворья в Москве, с сентября 1870 г. — Бейрутский митрополит.

в англиканство. Можно заметить, что католическую унию в качестве средства решения межрегиональных конфликтов во II половине XIX в. зачастую заменяло более нейтральное в глазах населения англиканство, бывшее относительно мягкой альтернативой одиозному католицизму.

Как доносило русское консульство в Дамаске: «Сюрсоки не задумались даже пригрозить Патриарху, что если он-де не уступит их требованию, то его может постигнуть участь Блаженнейшего Спиридона, или большая часть православной бейрутской общины перейдет в англиканство»⁴⁶. Подкрепляя свои угрозы, в начале 1902 г. часть православного населения (около 300 человек) обратилась к бейрутскому пастору Х. Фриэру с ходатайством о принятии просителей в число членов Англиканской церкви. «Хотя и пастор Фриэр и Англиканский Епископ в Иерусалиме не вполне доверяют искренности обращения православных в англиканство, тем не менее, они охотно дозволяют им вступить в общение с Английской Церковью. Английское Генеральное Консульство не вмешивается в это дело официально, но, под рукой, одобряет посещающих здешний англиканский храм православных...»⁴⁷ — резюмировал российский генеральный консул в Бейруте.

С полной очевидностью выяснилось, что ни греческий, ни даже арабский патриарх не мог контролировать фактически автокефальный Бейрут. Нельзя не заметить, что процессы в церковной среде шли вслед за общей эмансипацией региона, получившего в 1888 г. статус отдельного вилайета. К.Н. Лишин в феврале 1902 г. подчеркивал региональный сентимент в протестах православных, которые начали относиться недружелюбно по отношению к патриарху Мелетию, «будто бы преследующему жителей Бейрута и покровительствующему исключительно жителям Дамаска»⁴⁸. Угроза же смены вероисповедной принадлежности становилась универсальным топосом в межрегиональной и внутри-элитной борьбе. Надо признать, применяемым с успехом: столкновение завершилось победой Бейрута и избранием Герасима (Мсарры) митрополитом в 1902 г. Ответным ударом патриархат раздробил бейрутскую кафедру, выделив из нее решением Синода от 22 декабря 1901 г. митрополию Гор Ливанских. Примечательно, что в униатской общине происходили сходные трансформации канонических границ: последние годы патриаршества Максима III Мазлума (1833–1855) были наполнены кон-

⁴⁶ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1713. Л. 24 об.

⁴⁷ Там же. Д. 3438. Л. 70.

⁴⁸ Там же. Л. 69–69 об.



Бейрутская архиепископия, располагавшаяся напротив дворца Сюрсок
в районе Ашрафия.

Фото автора

фликтом с Бейрутским митрополитом Агапием (Риаши), из юрисдикции которого патриарх хотел изъять Джубайль.

Важно подчеркнуть внутренний характер причин, побуждавших к переходам, а вместе с тем и ограниченные пределы воздействия внешних сил, которые могли эти процессы замедлить или остановить. Достаточно сложно представить российского консульского агента, способного повлиять на общий ход развития Бейрута или с успехом отдающего приказание семействам Сюрсок, Трад и др.⁴⁹ Поэтому довольно разумной выглядит рекомендация МИД российским консульским агентам на Ближнем Востоке, как это следует из уведомления товарища министра иностранных дел Д.И. Вестмана на имя обер-прокурора Святейшего синода графа Д.А. Толстого: «Министерство Иностранных Дел не имеет в виду делать какие-либо особенные распоряжения по поводу несогласий, возникших между Антиохийским Патриархом и Бейрутской Православной Общиной⁵⁰ <...> Оно не допускает, чтобы местные агенты

⁴⁹ Что из этого выходило, наглядно видно из насколько скандальных, настолько же и бесплодных попыток секретаря Императорского православного палестинского общества В.Н. Хитрово вмешаться в дело избрания бейрутского митрополита в 1901 г.

⁵⁰ Конфликт патриарха Иерофея со своей бейрутской паствой возник по вопросу замещения митрополичьей кафедры в 1865–1869 гг.

наши на Востоке вмешивались в религиозные дела единоверцев наших, а предписывает им соблюдать во всех подобных случаях крайнюю осторожность, ограничиваясь положением наблюдательным и стараясь, по возможности, нравственным влиянием своим содействовать к искоренению некоторых печальных явлений, к сожалению, довольно часто проявляющихся в среде единоверцев наших на Востоке»⁵¹.

Аккарско-триполийский союз против Дамаска

Параллельно бейрутской борьбе за автономию на севере ливанского региона оформлялся еще один центр силы, противостоящий Дамаску. 4 октября 1901 г. со смертью Аркадийского (Аккар) митрополита Никодима (Зографопулоса)⁵² встал вопрос замещения вакантной кафедры. Временно управлять аккарской епархией в качестве викария был назначен архимандрит Ефрем (Дибс), который вскоре был отозван в Дамаск вследствие протестов населения. Удалив Ефрема, патриарх предложил аккарской пастве выбрать кандидата в митрополиты. Собравшиеся в монастыре Св. Георгия Хумейра старшины и представители населения единодушно высказались за архимандрита Германа (Шехаде), находившегося в то время в Бразилии. Однако 22 апреля 1902 г. синод архиереев в Дамаске, не считаясь с мнением паствы и патриарха Мелетия (Думани), утвердил в качестве кандидатуры на аркадийскую кафедру Ефрема (Дибса). Ключевую роль в этом сыграло давление триполийского митрополита Григория (Хаддада), который готовил почву для будущей борьбы за место патриарха и выдвинул в митрополиты своего бывшего диакона⁵³. Население Аккара было возмущено и разделилось на две партии.

⁵¹ РГИА. Ф. 797. Оп. 39. 3 ст. 2 отд. Д. 67. Л. 11–11 об.

⁵² Единственного архиерея-грека, оставшегося в патриархате после 1899 г.

⁵³ Биографические подробности сообщал о Ефреме (после хиротонии Василии) Дибсе генеральный консул в Бейруте Н.Н. Демерик: «Преосв. Василию 35 лет от роду. Он уроженец Бейрута. В молодости, не имея своих средств, он служил в лавке своего дяди, а за сим поступил наборщиком в православную типографию в Бейруте. Лет 13 тому назад, защищаясь против нескольких мусульман-буянов, он ударил одного из них ножом, за что был засажен на сутки в тюрьму. После этого происшествия он удалился в монастырь Белеменд на Ливане и принял там монашеское пострижение. За сим он служил диаконом при Преосв. Григории Триполийском, лет 7 тому назад был поставлен им в священники, а в прошлом году возведен в сан архимандрита. В промежутке времени он побывал в Сев.-Американских Соединенных Штатах, но после 2 лет вернулся обратно в Сирию, повздорив с тамошним настоятелем Рафаилом Хававини. Ко времени его возвращения скончался Аккар-

В ноябре 1902 г. в российское генеральное консульство в Бейруте прибыла депутация противников Дибса с жалобами на неправильность его избрания синодом и «подкупе со стороны триполийцев, пользующихся большим влиянием в Аккаре благодаря кредиту по торговле, который они открывают некоторым местным нотаблям. Жалобы свои депутаты, выдававшие себя за представителей большинства населения, не постеснялись подкрепить угрозами перехода в протестантство»⁵⁴. В этом донесении Н.Н. Демерика обращает на себя внимание как тесная экономическая связь одной из аккарских элитных групп с Триполи (на правах младших партнеров), так и инструмент для достижения своей цели — угроза выхода из православия. В конце ноября 1902 г. Н.Н. Демерик получил от патриарха Мелетия «частное извещение о том, что ему стоило больших трудов отобрать от депутации имевшееся у нее полномочие на обращение к англиканам и что ему пришлось обязаться перед нею ничего не предпринимать помимо единодушного согласия всех епархиотов»⁵⁵. Тем не менее Григорий (Хаддад), «отстаивая неприкосновенность синодальных постановлений»⁵⁶ (надо отметить, им же и инспирированных), выступил поручителем, что перехода аккарцев в инославие не случится, если твердо провести в жизнь решение прошлогоднего Синода Антиохийской церкви. Патриарх Мелетий без промедления поручил митрополитам Триполийскому, Епифанийскому (Хама) и Эмесскому (Хомс) приступить к хиротонисанию архимандрита Ефрема (Дибса). «Торжество это, в виду карантинных, состоялось в Хомсе, 2 сего Февраля (1903 г. — Е.К.), причем новый епископ принял имя Василия»⁵⁷.

После получения известий о совершенной в Хомсе хиротонии события приняли стремительный оборот и привели к резкой эскалации конфликта. Лидеры партии противников епископа Василия «немедля перешли от угроз к делу и обратились с заявлениями присоединения

ский владыка Никодим; он выставил свою кандидатуру и провел ее в последней сессии Дамасского Синода благодаря поддержке Преосв. Григория и Триполийцев. Преосв. Василий не отличается образованием; из языков, кроме арабского, знает турецкий и греческий. Характера он весьма решительного». (АВПРИ. Ф. 180 Оп. 517/2. Д. 1351. Л. 11–11 об.) Несколько иные подробности начала духовной карьеры Ефрема Дибса сообщал в 1906 г. генконсул в Бейруте А.А. Гагарин: «в молодости, когда он еще был рабочим в типографии, суд приговорил за участие в уличной драке, окончившейся убийством одного из участников, к наказанию, от которого он спасся, приняв монашество». (АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1353. Л. 68 об.)

⁵⁴ Там же. Д. 1350. Л. 109 об.

⁵⁵ Там же. Л. 109 об.—110.

⁵⁶ Там же. Д. 1351. Л. 11.

⁵⁷ Там же.

и просьбами о поддержке к представителям греко-католического и папского духовенства. Последние, с своей стороны, уже снесли с Римским престолом, ходатайствуя о высылке денежных пособий для удержания в своих цепких руках отщепенцев, число коих в телеграмме к Папе Триполийского греко-католического епископа Жозефа Думани определено в 15 000 душ»⁵⁸.

Программа действий униатского архиерея, по мнению Н.Н. Демерика, планировалась традиционной, а именно: он будет «служить, по приглашению селян, мессы, назначать священников, заступаться за своих прихожан в спорах об имуществе, состоявших в общем их владении с их односельчанами-православными, раздавать под личные долговые обязательства деньги на постройку новых церквей и школ, и прочее. Первой его заботой будет объезд по отпавшим селам для записи неокатоликов в нуфусные (подушные) списки»⁵⁹. Российское генеральное консульство в ответ готовилось «создавать негласно, при помощи турецких властей, затруднения призванным органам католического прозелитизма»⁶⁰. План Н.Н. Демерика принес свои плоды, и бейрутский вали Решид-паша предписал триполийскому мутесаррифу «не допускать объезда греко-католического епископа по отложившимся селам и переделки подушных списков»⁶¹. Несмотря на приказание патриарха переждать некоторое время, Василий (Дибс) в начале марта отправился в свою епархию. К концу мая, после долгих переговоров и посредничества консульского драгомана С. Шехаде, дело приняло оборот, позволяющий надеяться, по мнению российской дипломатии, на благополучный исход: «Из оппозиции, исчислявшейся первоначально в 15 000 душ, что составляет треть православной паствы всех трех Аккарских уездов, большинство уже образумилось и признали владыку, порвав всякие сношения с представителями католической Церкви. Налицо остается еще горсть диссидентов в 20 душ, по подсчету сторонников Преосв. Василия, или в 140 душ, по данным греко-католической епископии в Триполи»⁶². По данным консульства, ядро партии, добивающейся своего зачисления в католические подушные списки, «группировалось вокруг семейства Языджи, влиятельных нотаблей в уезде Хосн, еще упорствующих в своей своенравной оппозиции, несмотря на при-

⁵⁸ Там же. Л. 13 об.—14.

⁵⁹ Там же. Л. 14.

⁶⁰ Там же. Л. 14 об.

⁶¹ Там же. Л. 22 об.

⁶² Там же. Л. 44—44 об.

мер других влиятельных семей, стоявших во главе движения»⁶³. Поддержку усилиям российской дипломатии оказал бейрутский генерал-губернатор: «Массовые заявления о переходе в католичество, поданные Триполийскому греко-католическому епископу, сулили унии обильную жатву в Аккаре, и она может быть добилась бы своего при ином отношении к делу турецких властей. Но здешний Вали с самого начала обещал мне затормозить движение и, оставаясь верным своему слову, предписал Триполийскому мутесаррифу не допускать массовой переделки подушных списков, ради которой Монсиньор Думани пустился в объезд по отложившимся селам»⁶⁴.

В данном эпизоде обращает на себя внимание напряжение по двум направлениям: вертикали и горизонтали. С одной стороны, униатское движение здесь можно рассматривать как попытку части аккарских элит (прежде всего Хосн) противостоять экспансии географически близких триполийцев, а с другой — как и их готовность оспаривать синодальное решение верховной духовной власти в Дамаске.

Триполийский эпицентр

Не всегда теоретическая возможность унии превращалась в реальность, однако для понимания механизма транзита условия возникновения предпосылок к переходу иногда даже более важны, чем их фактическое воплощение. Иллюстрацией угрозы перехода массы православных в унию может служить ситуация кризиса в Триполийской епархии в 1887–1889 гг. В течение трех лет между жителями портовой части города (аль-Мина), а также региона Кура⁶⁵, и внутренних районов Триполи шла острая борьба за замещение должности престарелого митрополита Софрония (Наджара). Центром сторонников Софрония, где находилась его резиденция, стала нижняя, портовая часть. Церковный конфликт, ставший выражением борьбы группировок внутри триполийской православной элиты,

⁶³ Там же. Л. 44 об.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Кура — православная каймакамия на северо-западной оконечности Ливана, один из семи административных округов, на которые по религиозному принципу в 1861 г. было разделено международной комиссией автономное Ливанское генерал-губернаторство. Начальник округа (каймакам) и два из трех мудиров (уездных начальников) представляли православную общину. Подробнее: *Петкович К.Д.* Ливан и ливанцы. СПб., 1885. С. 106–111.

направлялся руками российского внештатного вице-консула в Триполи грека Александра Кацефлиса и его тестя Николая Нофала. Вражда А. Кацефлиса и митрополита Софрония имела давнюю историю⁶⁶ и объяснялась «личною злобою его и мезтью против Софрония за то, что он лет 25 тому назад отлучил его от церкви за его брак с родною сестрою умершей жены его»⁶⁷. Однако не стоит увлекаться страстями, кипящими на социальной поверхности левантийских прибрежных городов. Глубинные течения конфликта, насчитывавшего к середине 1880-х гг. уже не одно десятилетие, как представляется, находились гораздо глубже и направлялись холодным расчетом. Еще в 1843 г. Порфирий (Успенский) отмечал в дневниковых записях, что «по случаю разногласия в выборе триполийского нового митрополита одна партия угрожает отпадением в унию»⁶⁸.

Во главе противников законного владыки встал Эдесский митрополит арабского происхождения Агапий (Ставрос). Партия его сторонников принадлежала к районам верхнего (внутреннего) Триполи. Такая географическая расстановка сил демонстрирует (помимо личной неприязни отдельных людей) внутриэлитную борьбу между нотаблями исторически сложившихся частей Триполи за влияние на гражданские дела митрополии. Митрополит формировал епитропию, распоряжавшуюся доходами от вакфных имуществ⁶⁹, которые в триполийской епархии были весьма значительными и достигали на рубеже XIX–XX вв. 40 тыс. фр.⁷⁰ При этом партия внутреннего города намеревалась изменить прежний баланс сил в свою пользу, неоднократно выступая атакующей стороной. Аль-Мина и Кура, не желая терять своего положения (основная часть средств поступала из Куры), хотели, по словам приверженцев партии А. Кацефлиса и Н. Нофала, даже отделиться в особую митрополию. Незадолго до описываемых событий хозяйственная и географическая обособленность аль-Мины (la Marina) оформилась в учреждении османскими властями в 1882 г. отдельного муниципалитета. Кульминацией противостояния стала телеграмма А. Кацефлиса в российское генконсульство в Бейруте, в которой сообщалось, что «церкви будут закрыты и что половина православной общины готова

⁶⁶ Даже после смерти митрополита Софрония в 1889 г. вражда не утихла — А. Кацефлис не явился на его похороны.

⁶⁷ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1336. Л. 66 об.

⁶⁸ Порфирий (Успенский). Книга бытия моего. Т. I. СПб., 1894. С. 248.

⁶⁹ Вакф — согласно исламскому праву, имущество, доход с которого полностью или частично идет на цели благотворительности. В мусульманских государствах вакфы учреждались и христианскими жертвователями.

⁷⁰ АВПРИ Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1336. Л. 42 об.

перейти в униатство, если Патриарх будет настаивать на удалении из Триполи Агапия»⁷¹. Контекст ситуации заставил К.Д. Петковича отметить, что телеграмма представляла собой нечто среднее между извещением и угрозой (А. Кацефлис был не только русским дипломатическим представителем, но и активным участником конфликта). Кризис был разрешен только с помощью вмешательства третьей стороны в лице российского генерального консульства в Бейруте. 2 мая 1890 г. кандидат К.Д. Петковича и, надо полагать, в гораздо большей степени консульского драгомана С. Шехадэ Григорий (Хаддад) был избран митрополитом Триполи⁷², а 10 мая 1890 г. патриарх Герасим рукоположил его в архиерейский сан⁷³. В итоге бейрутский претендент одержал верх над патриаршей креатурой из Дамаска.

Этим решением был положен конец триполийской распри, которая чуть не привела к переходу части православных в унию, но вместе с тем были заданы параметры ситуации, развернувшейся во время архиерейского служения будущего Антиохийского патриарха Григория IV (Хаддада) (1906–1928)⁷⁴.

Кура как оплот локальной независимости внутри Триполийской епархии

После избрания в 1906 г. триполийского митрополита Григория (Хаддада) Антиохийским патриархом он стал медлить с избранием преемника на вакантную кафедру. Вновь, как и почти двадцать лет назад, в схожих условиях, в 1907 г. обострился вопрос Куры. Складывались условия для нового раунда внутривнутрирегионального конфликта: «Отсутствие Митрополита привело к тому, что в Куре, входящей в эту епархию, образовалась партия, настойчиво требующая выделения этой казны

⁷¹ Там же. Л. 219 об.

⁷² Там же. Ф. 208. Оп. 819. Д. 322. Л. 65.

⁷³ Там же. Л. 70 а) об.

⁷⁴ Отношения семьи вице-консула Кацефлиса оставались впоследствии напряженными и с новым митрополитом. Сын А. Кацефлиса поступил на русскую службу и был отлучен от церкви митрополитом Григорием за брак со своей двоюродной сестрой. Перед приездом патриарха Мелетия (Думани) в Триполи он оказался вынужденным просить инструкции в Бейруте, как ему следует «вести себя по отношению к патриарху Мелетию и митрополиту Григорию, как русскому вице-консулу или как отлученному от церкви греку. Из Бейрута он получил приказание торжественно встретить патриарха с кавасами (почетная стража при послах и дипломатических агентах. — Е.К.) и вести себя так, как бы отлучения не было». См.: АВПРИ. Ф. Российское Императорское Православное Палестинское Общество. Оп. 873/1. Д. 434. Л. 35 об.

в особую епархию»⁷⁵. Как пояснял его корни российский генеральный консул А.А. Гагарин: «Куриоты не желают, чтобы триполийцы вмешивались в их дела, и желают, чтобы Митрополит часть года жил у них. ... Все доходы епархии получаются из Куры, на счет которой содержится находящаяся в Триполи Митрополия»⁷⁶. Однако это автономистское движение, не успев окончательно оформиться, было перекрыто новым противостоянием внутри самой Куры. Триггером для конфликта послужили выборы членов в Ливанский административный совет в 1907 г.

В результате избирательной борьбы в каймаками Кура православные шейхи, к которым присоединились маронитские и часть мусульманских, дали двадцать три голоса из тридцати трех шейху Георгию (Джурджису) Азару, в то время как его противник — доктор Халиль Хаик — получил лишь десять голосов. Вследствие этого поражения Х. Хаик и его партия решили перейти в англиканство, надеясь таким образом заручиться покровительством английского генерального консульства в лице Роберта Хей Дрюммонд-Хей. Лидерами протеста стали Х. Хаик и Ибрагим Эль-Асуад. Сэр Роберт Хей «заявил им, что в том случае, если в близком будущем окажется достаточное количество англиканцев в Куре, он позаботится о том, чтобы они пользовались одинаковыми правами с остальными вероисповеданиями, права которых определены Ливанским регламентом. Он даже дал им понять, что он может добиться впоследствии назначения каймакама-англиканца вместо православного и нескольких низших должностей для новообращенных»⁷⁷. Одновременно через посредника от имени Х. Хаика российскому генеральному консулу А.А. Гагарину было передано, что он согласен оставаться православным, если теперешний каймакам Куры будет смещен, а его место будет передано Хаику при содействии консульства. Как доносил А.А. Гагарин, этим и выяснилось «истинное значение этого стремления к англиканству»⁷⁸. И далее: «Все эти обещания, конечно, волнуют сильно население, привязанное, в сущности, к своей вере лишь пока исповедание ее связано с некоторыми выгодами, но всегда готовое, хоть наружно, променять ее на любую другую веру, если с этой переменной связаны какие-нибудь материальные выгоды»⁷⁹. Стремление к переходу демонстрировала лишь часть

⁷⁵ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1353. Л. 69.

⁷⁶ Там же. Д. 1354. Л. 346–346 об.

⁷⁷ Там же. Л. 73 об.—74.

⁷⁸ Там же. Л. 62 об.

⁷⁹ Там же. Л. 74.

жителей селения Бешмедзин, родины Х. Хаика. Довольно скоро обнаружилась их вполне светская программа: «Бешмедзинцы желают, чтобы некоторые земли, которые теперь обложены пошлиной, равной седьмой части доходов с них, были обложены пошлиной, равной лишь десятой части их доходов»⁸⁰. Также они требовали, чтобы «четверть меджидие, которую они платят теперь поголовно на содержание ливанских дорог, была сложена с них, и чтобы они получили разрешение тратить эти деньги исключительно на содержание дорог, ведущих к Бешмедзину»⁸¹. Третье условие заключалось в том, чтобы «мудир в Энфи, который недавно был смещен Музаффером-Пашой»⁸², был снова назначен на ту же должность»⁸³.

Однако англиканское духовенство отнеслось прохладно к данному обращению части куриотов, и, не найдя поддержки у англиканского епископа Иерусалима Дж. Блейса (1887–1914)⁸⁴, доктор Х. Хаик со своей партией сторонников поехали в Триполи, чтобы просить католического епископа принять их в унию. Как докладывал в посольство А.А. Гагарин: «Вице-Консул наш Кацефлис пытался их уговорить оставить свое намерение; они обещали ему остаться православными, но, тем не менее, они возобновили свои переговоры с униатами»⁸⁵.

По ходатайству российского консульства в Дамаске патриархом Григорием (Хаддадом) в Куру были отправлены старейшие иерархи Антиохийской церкви, а именно: митрополиты Хомса и Хамы, которые пользовались «всеобщим уважением, с поручением образумить недо-

⁸⁰ Там же. Л. 164.

⁸¹ Там же. Л. 164 об.

⁸² *Музаффер-паша (Владислав Чайковский, 1843–1907)* — генерал-губернатор автономной мутесаррифии Горного Ливана в 1902–1907 гг. Сын польского аристократа-эмигранта, борца за независимость Польши, поступившего на службу в османскую армию и принявшего ислам. Получил образование во Франции, в военной школе Сен-Сир; до 1902 г. находился на военной службе, участвовал в Русско-турецкой войне 1877–1878 гг. Был женат на дочери драгомана российского посольства в Стамбуле (*Akarli E. The Long Peace: Ottoman Lebanon, 1861–1920. Berkeley, 1993. P.197–198*).

⁸³ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1354. Л. 164 об.

⁸⁴ Позиция епископа Дж. Блейса отличалась от политики своего предшественника С. Гобата и формулировалась следующим образом: «Еще недавно епископ Блейс обратился к подчиненным ему двадцати четырем миссионерам с пастырским посланием, в котором выговаривал им за то, что они не ведут пропаганды среди магометан, а действуют против православия, что решительно не одобряется епископом» (*Суворин А.А. Палестина. СПб., 1898. С. 116*).

⁸⁵ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1354. Л. 279 об.



Герасим (Яред), митрополит Селевкийский (Захле).

*Русские учреждения в Святой Земле и почившие деятели Императорского
Православного Палестинского Общества. XXV. 1882–1907. Санкт-Петербург, Тип.
В.Н. Кирибаума, 1907 г.*

вольную партию»⁸⁶. Усилиями двух российских консульств и митрополитов-посредников вскоре удалось достичь примирения враждующих сторон и их отказа от перехода в униатство.

На данном примере хорошо видно, как политическая по содержанию борьба, не находя себе подходящих форм в существовавшей структуре османских общественных отношений, приобретает по форме конфессиональный характер.

С регионального уровня на местный

Местные выборы гораздо менее масштабного уровня привели к переходу в унию в 1892 г. « $\frac{3}{4}$ православных жителей деревни Блудан (около 600 человек)», относящихся к Селевкийской (Захле) митрополии⁸⁷. Как докладывал в посольство в Константинополе К.Д. Петкович: «Поводом к этому послужил пустячный спор двух партий из-за назначения сельского старосты. Митрополит Захлесский Герасим Яред поддерживал канди-

⁸⁶ Там же. Д. 3439. Л. 180 об.

⁸⁷ АВПРИ. Ф. 208. Оп. 819. Д. 322. Л. 338 об.



Усыпальница семьи Х. Бустрос и Сюрсок-Кокрейн.
 Фото автора

дата одной партии, а противная партия, более многочисленная и влиятельная, пожаловалась Патриарху. Этот последний вместо того, чтобы постараться примирить обе враждующие партии предложением постороннего кандидата, взял сторону Митрополита Герасима, желая угодить ему. Недовольные таким решением Спиридона православные поселяне обратились к услугам униатского Патриарха, изъявив ему готовность присоединиться к его пастве»⁸⁸. В данном случае в очередной раз можно отметить, что местная политическая борьба, в отсутствие иных форм своего выражения, приобретала характер религиозного перехода.

С регионального уровня столкновения часто уходили в толщу общинной жизни города. Так, например, в Бейруте в 1906 г. часть православных жителей, недовольная решением архиерея из-за «пустого» — по мнению генерального консульства — вопроса, касающегося «расположения могил в ограде церкви Св. Димитрия», объявила митрополиту Герасиму (Мсарре), что она переходит в англиканство. После ходатайства митрополита российскому консулу А.А. Гагарину пришлось вмешаться в конфликт: «Дело уладилось с помощью наших драгоманов и мир восстановлен»⁸⁹. Здесь можно не вполне согласиться с выводом консула

⁸⁸ Там же. Л. 338 об.—339.

⁸⁹ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1353. Л. 76.



Общий вид кладбища св. Димитрия
Фото автора

о «пустом» характере вопроса. Храм св. Димитрия и кладбище при нем являлись местом упокоения не только митрополита Гавриила (Шатила), но и виднейших лидеров бейрутской общины (их фамильные склепы потрясают своей роскошью и современного наблюдателя). Идея рассматривать топографию кладбища св. Димитрия как источник для изучения эволюции социальной структуры бейрутской православной общины принадлежит ливанской исследовательнице Мэй Дэви: «Это прежде всего кладбище патрицианских семей, городской аристократии и высшей буржуазии, которые руководили общиной и управляли городом в течение XIX в. и начала XX в. в местных османских советах. Способ размещения захоронений и общая организация кладбища раскрывают именно эту иерархию»⁹⁰. Возможность захоронения усопшего там означала принадлежность семьи к элитарной прослойке православной части Бейрута. Отдельного упоминания в данном контексте заслуживает и ранее отмеченное семейство Сюрсок, возглавлявшее бейрутскую оппозицию патриарху: «дворцы Сюрсок и их роскошные парки располагались таким же образом (как и усыпальницы, — Е.К.) вдоль улицы православной архиепископии, недалеко от кладбища, в богатом районе Рмейль. На кладбище Св. Димитрия все способствует созданию этого

⁹⁰ Davie M. Saint-Dimitri, un cimetière orthodoxe de Beyrouth// Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest. Tome 114. №4. 2007. P. 33.



Вилла Николя Ибрагима Сюрсок на одноименной улице.
ныне Музей Сюрсок в Бейруте
Фото автора

эффекта витрины, напоминающего, как в смерти, так и в жизни, о статусе этой семьи и силе ее привязанности к городу и его экономике»⁹¹. Можно с уверенностью утверждать, что расположение могил также было не случайным и носило статусный характер, что и создало в итоге конфликтную ситуацию.

Переход в инославие на православном кладбище у гроба покойного, конечно, представляется достаточно афористичным, хотя и не вполне невозможным для полного борьбы честолюбий левантийского социума. Тем не менее за этим казусом проступают очертания долговременных социальных структур, которые находили свое отражение в символических пространствах динамично растущего города.

Подводя итоги, можно заметить, что активизация переходов в унию (или англиканство) обнаруживалась в уже сложившихся региональных центрах, имевших внутренние противоречия: Дамаск как традиционный центр патриархата и переживший невиданный взлет Бейрут, состоятельная каймакамия Кура и внутренний Триполи, а также районные центры внутри самой Куры (Бешмедзин), Триполи, стремившийся к контролю над Аккарком, и партия их местных оппонентов. Катализа-

⁹¹ Davie M. Saint-Dimitri, un cimétière orthodoxe de Beyrouth // Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest. Tome 114. №4. 2007. P. 37.

тором униатских движений в большинстве случаев выступали ситуации перевыборов архиереев (Софроний (Наджар), Григорий (Хаддад) в Триполи, Василий (Дибс) в Аккаре, Герасим (Мсарра) в Бейруте), сопровождавшиеся сменой состава епархиальной епитропии, управлявшей вакуфными имуществами. Противоречия обострялись на фоне избрания новых антиохийских патриархов (Спиридона (Евфимиу), Мелетия (Думани) и Григория (Хаддада)). В случае Ливана кризис 1907 г. был связан с его особым самоуправляющимся статусом внутри османской административной системы и регулярными выборами представителей от православной общины. Обращению к католикам, как правило, предшествовала угроза перехода в англиканство в качестве менее агрессивной формы протеста. Во всех случаях речь шла о коллективном обращении той или иной общины как целого (или его части), что было обусловлено вполне светскими, социально-экономическими мотивами, а не догматическими вопросами. Важно отметить, что главными действующими лицами в подавляющем большинстве конфликтных ситуаций являлись арабы, что в значительной мере девальвирует версию о греко-арабском противостоянии как причине униатского движения, бывшую столь популярной в XIX в. и впоследствии.

Обращает на себя внимание тот факт, что угрозами перехода затронут треугольник самых богатых и влиятельных центров патриархата. Его основание формируют два прибрежных города, испытавших на себе влияние новых экономических условий, а именно: Триполи (с прилегающими к нему каймаками Кура и Аккаром) и Бейрут. Вершиной, развернутой на восток, оставался традиционный Дамаск. Однако напряжение по линии Бейрут — Дамаск постепенно нарастало и в конце концов привело к открытому расколу в 1928 г.

Очевидно, рост деловой активности способствовал экономическому росту прибрежных регионов. Тем не менее важно подчеркнуть, что вхождение в мировую торговую систему и активизация переходов в инославие не были синхронными процессами. Оказываемое влияние было опосредованным. Экономический и культурный рост регионов вел к подъему самосознания элитных групп, их стремлению к большей самостоятельности в хозяйственных делах (через влияние на выбор личности архиерея, состав вакуфной епитропии), затрагивая тем самым традиционные права старых центров, прежде всего Дамаска. Таким образом, неравномерный экономический рост лишь повышал общий уровень конфликтности, а уния (или англиканство) была доступной формой выражения протеста.

Две общины — один народ: униатские параллели

Интересно отметить, что типологически схожие процессы региональной борьбы протекали и в греко-униатской (мелькитской) общине, где ни о каком греческом засилье (в святогробском или фанариотском изводе) не могло быть и речи. Конфронтационные процессы в мелькитской среде шли по двум направлениям: «между партиями дамаскинцев (шами) и не-дамаскинцев (балади)»⁹² и по линии противостояния Папскому престолу (что можно до некоторой степени сопоставить с противостоянием антиохийского клира Вселенскому, а затем Иерусалимскому патриархатам)⁹³.

После многолетнего правления мелькитского патриарха Григория II (Юсефа) (1865–1897), 12 февраля 1898 г. на Ливане, новым патриархом был избран Кесарийский епископ (1886–1898) (эта епархия соответствовала территории православной Тиро-Сидонской митрополии) Петр (Бутрос) (Джейраджири). Как уроженец Захле он выступал лидером партии «не-дамаскинцев» и опирался на поддержку Бейрута, Ливана и Египта. Его избрание встретило противодействие как со стороны Папского престола, так и со стороны турецкого правительства. Дамасская община симпатизировала кандидатурам Алеппского епископа Кирилла (Джиха) или Хауранского Николая (Кади)⁹⁴. Новоизбранный патриарх попытался резко ограничить права национальной комиссии в Дамаске. Более того, сразу после выборов он отменил должность главного патриаршего викария, занимаемую ранее епископом Николаем (Кади), который обыкновенно жил в Дамаске и был любим его населением⁹⁵. Петр IV (Джейраджири) стремился без одобрения другими архиереями замещать вакантные епархии своими земляками захлиотами. Все это возбудило протестное движение среди епископов, восемь из которых подали коллективную жалобу на патриарха в Рим. Папа Лев XIII (1878–1903) поддержал недовольных. Таким образом, партия «шами», боясь утраты своего положения, прибегла к внешней силе — в ситуации с православными (в 1850 г. и впоследствии) аналогию составляли греки и Вселенский патриархат.

⁹² АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1350. Л. 90.

⁹³ Похожие процессы протекали и в маронитской общине, где за патриаршество боролись представители региональных партий Кесруана и Батруна на Ливане.

⁹⁴ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1713. Л. 5 об.

⁹⁵ Там же. Л. 7–7 об.

После смерти 12 апреля 1902 г. в Бейруте Петра IV (Джейраджири) синод греко-униатской церкви, собравшийся на Ливане в монастыре Айн-Тераз в июне 1902 г. избрал мелькитским патриархом Кирилла VIII (Джиха) (1902–1916)⁹⁶. Он был лицом «вялым и малоспособным, удрученным летами и болезнями»⁹⁷, выступал орудием в руках Ватикана и был угоден столичной партии.

Греко-униаты и православные Ябруда: туда и обратно

Схожие внутренние процессы в православной и униатской общинах приводили к аналогичным внешним проявлениям. Переходы из православия в католичество не были дорогой с односторонним движением (как это может порой показаться из знакомства с отечественной историографией⁹⁸).

Как выше было сказано, избрание Петра IV (Джейраджири) встретило противодействие как со стороны Папского престола, так и со стороны турецкого правительства. Партия не-дамаскинцев (балади), столкнувшись с давлением Ватикана и французской дипломатии, стоявшей за Алеппского епископа Кирилла (Джиха), стала угрожать «возвращением в лоно Православной Церкви в случае неизбрания излюбленного ими кандидата»⁹⁹. Идея обратного перехода возникла в связи с свержением с престола последнего Антиохийского патриарха из греков Спиридона в самом начале 1898 г. и открывшейся вслед за этим кампанией по замещению вакантной кафедры в Дамаске: «Мысль о возвращении греко-униатов в лоно Православной Церкви, появилась тогда у многих из них в виду совпадения готовившихся избраний Патриархов Православного и греко-униатского и в надежде видеть Джерайджири на Православном Антиохийском престоле»¹⁰⁰. И если сходство обрядовой стороны способствовало переходу православных в унию, то, с другой стороны, оно же облегчало и обратный процесс: «Несмотря на все старания, Ватикану не уда-

⁹⁶ Кирилл VIII (Джиха) (26 ноября 1840 – 11 января 1916) – уроженец Алеппо, мелькитский архиепископ Алеппо (1885–1902); патриарх в 1902–1916 гг.

⁹⁷ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1350. Л. 91.

⁹⁸ См.: Хитрово В.Н. Православие в Св. Земле. Православный Палестинский сборник. Т. I. Вып. 1. СПб., 1881.

⁹⁹ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1350. Л. 28.

¹⁰⁰ Там же. Л. 30–30 об.

ется добиться от сирийских греко-униатов того постепенного, почти незаметного, но неизбежно ведущего к полному и безвозвратному соединению с латинством изменения обрядов и церковного устройства, какого ему удавалось достигать в других униатских церквях»¹⁰¹. Как далее сообщал секретарь российского генконсульства в Бейруте в 1902 г. Б.К. Арсеньев: «Горячо привязанные к богослужению по обряду Православной Церкви, сохраненному ими почти в полной неприкосновенности после впадения их в унию, — греко-католики доселе тем не менее остаются в заблуждении отчасти благодаря тем материальным средствам, которые обильно притекают к ним из Рима и Франции...»¹⁰²

В начале 1900 г., после кончины 3 декабря 1899 г. первого униатского Хама-Хомс-Ябрудского архиепископа Григория (Ата) (1849–1899) началась церковная смута, связанная с замещением вакантной кафедры. Население Ябруда¹⁰³, будучи недовольно действиями патриаршего викария, посланного для временного управления делами епархии, обратилось с жалобами на него к Петру IV (Джейраджири). В целях умиротворения паствы патриарх командировал в Ябруд своего секретаря, «талантливого и образованного прелата о. Михаила Аллуфа, дав обещание представителям общины непременно посвятить его через некоторое время в Митрополиты»¹⁰⁴. Вскоре община обратилась к патриарху с единогласной просьбой о посвящении Михаила Аллуфа в митрополиты Хама, Хомса и Ябруда.

«Холодная война» между патриархом Джейраджири и мелькитскими епископами не замедлила проявиться в данном вопросе. Когда Петр IV обратился к Синоду за одобрением данной кандидатуры, епископы категорически ему отказали. Патриарх был вынужден отозвать Аллуфа из Ябруда, заменив его синодальной креатурой — Флавианом (Кфури).

Возмущенная ябрудская община, мнение которой было проигнорировано, заявила о своем намерении перейти в православие и вскоре обратилась с ходатайством к патриарху Мелетию II (Думани). Пре-

¹⁰¹ Там же. Л. 31.

¹⁰² Там же. Л. 30 об.

¹⁰³ Одно из крупнейших селений плато Каламун, расположенное на высоте около 1500 метров к востоку от Антиливанского хребта. Подробнее: Панченко К.А. Христианская сакральная география плато Каламун в Средневековье и Новое время // Исторический вестник. 2024. Т. 48. С. 112–131.

¹⁰⁴ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1715. Л. 48 об.—49.

красно понимая, что обращение вызвано вполне традиционным при замещении вакантной епархии противостоянием, он «сначала решительно отклонял все их ходатайства, но потом, когда просьбы эти сделались настойчивыми и когда ябрудские мельхиты дали ему торжественную клятву навсегда остаться верными Православной Церкви, — согласился на принятие их в лоно православия, командировав для этого в Ябруд второго православного священника, в помощь постоянно проживающему там настоятелю православной церкви, а вскоре также и Митрополита Павла Ливанского»¹⁰⁵. Делегаты патриарха Мелетия были торжественно встречены местным населением. Вскоре большая часть мелькитов, несмотря на сопротивление католического духовенства, была занесена в имматрикулизационные списки православной общины. На средства патриархии, выделенные для поддержки новообращенных, была выстроена новая школа и расширено здание местной церкви.

Как доносил из Дамаска в Константинополь С.Л. Зуев¹⁰⁶: «Все, казалось, шло хорошо: новая паства была довольна своим присоединением к Православию; число православных все увеличивалось...»¹⁰⁷ Мелькитский митрополит Флавиан (Кфури) остался лишь с небольшим числом своих приверженцев. Все изменило избрание на патриарший престол 29 июня 1902 г. алеппского митрополита Кирилла VIII (Джиха). Он дал партии противников Флавиана (Кфури) разрешение не признавать последнего в качестве митрополита, сохранять полную независимость от его власти при условии непосредственного подчинения лишь патриаршей власти Кирилла VIII. В итоге недавно присоединившиеся к православию мелькиты вновь отпали: «причем в Ябруде появилось две католические церкви, в одной из коих поныне поминается имя Монсиньора Флавиана как Митрополита Ябрудского, а в другой последний не признается в этом сане, и на литургии поминается имя Патриарха Кирилла VIII»¹⁰⁸.

Так в течение трех лет униатская община Хама-Хомс-Ябрудской епархии успела вернуться в православие и снова перейти в католичество, став отголоском региональной борьбы шами и не-дамаскинцев в мелькитской среде.

¹⁰⁵ Там же. Л. 49 об.—50.

¹⁰⁶ *Сергей Лаврентьевич Зуев* — секретарь российского консульства в Дамаске (8 (21) января 1903 г. — 8 (21) января 1905 г.).

¹⁰⁷ АВПРИ. Ф. 180. Оп. 517/2. Д. 1715. Л. 50.

¹⁰⁸ Там же. Л. 50—50 об.

Исходя из описанных конкретно-исторических примеров, охватывающих значительный временной промежуток, принятая в историографии логика развития униатских тенденций (как в виде католической пропаганды, так и в концепции греческой ксенократии) может быть существенно уточнена. Очевидно, что ход униональных движений выходит далеко за пределы религиозных вопросов. В подавляющем большинстве случаев данный процесс вообще не лежал в догматической или богословской плоскости. В этой связи можно без колебаний согласиться с К.А. Панченко, который писал: «История арабского православия — это, конечно, не только и не столько хроника церковной жизни и не богословские трактаты, оставленные учеными монахами. История каждой из ближневосточных церквей — это на 90 % история того народа, который она объединяет»¹⁰⁹.

Отсутствие политических форм самоорганизации у православных в рамках османской государственности делало религиозную сферу пространством, вбиравшим в себя протестный потенциал межрегиональных и внутриобщинных противоречий: «В условиях, когда православные общины Леванта не имели своей государственности и аристократии, церковь взяла на себя роль культурного, общественно-политического и, отчасти, экономического средоточия жизни арабов-христиан»¹¹⁰. Переход (или угроза перехода) в унию (иногда англиканство) являлся отражением социально-экономической борьбы старых региональных центров и набирающих силу новых претендентов на власть, сложных процессов внутриобщинной эволюции.

Заметное доминирование внутренних причин над внешними ставит под сомнение возможность внешних сил, в частности России, существенным образом повлиять на природу конфликтов. Российская дипломатия, осознав на практике пределы возможного, наибольшую эффективность демонстрировала в оказании посреднических функций, выступая в роли медиатора конфликтов по всей карте Антиохийского патриархата. Отчетливо видно, что динамика униатского (и обратного) движения с трудом вписывается в привлекающую часть отечественной историографии (В.Н. Хитрово, Н.Н. Лисовой и др.) объяснительную модель внешнего вмешательства католического Запада в деградировавшую под управлением греков социальную структуру православного Леванта. Таким образом, на новом материале подтвер-

¹⁰⁹ Панченко К.А. Ближневосточное Православие... С. 14.

¹¹⁰ Там же.

ждается «несостоятельность “национального” мифа в историографии унии»¹¹¹.

Продолжая мысль Т. Филиппа, что деятельность миссионеров создала лишь условия для переходов, но не предопределила их, мы так же не должны искать прямых зависимостей, но должны рассматривать типологически схожие факторы, создающие условия для более или менее вероятного (для разных социально-экономических и географических параметров) выхода из православной общины (и униаты, и протестанты Большой Сирии — это бывшая паства Антиохийской церкви).

Сквозным фактором конфликтогенности, приводившим к переходу в унию или протестантизм, являлось, с одной стороны, экономическое развитие левантийского побережья (Бейрут, Триполи), включившегося в мировую экономическую систему на фоне отстающих во второй половине XIX в. внутренних районов. Экономические диспропорции усиливали и без того мозаичный характер, присущий всему региону Сирии и Ливана.

Если православный миллет¹¹² часто называют своеобразным «государством в государстве», то другим фактором конфликтогенности следует признать особый, децентрализованный характер власти Антиохийского патриарха в этом политийном пространстве. Борьба одних частей этой сложной системы против других сопровождалась поиском союзников во внешнем контуре¹¹³. Окидывая взглядом более чем полувекое полотно конфликтов внутри патриархата, он представляется скорее зыбкой конфедерацией постоянно враждующих между собой единиц, кажется, не способных на иные формы существования.

Укорененная в толще общинной жизни церковная организация предоставляла социальные формы для столкновения элитных партий сложившихся экономико-географических районов. Ускорение этим процессам придавали выборы патриархов, митрополитов, формирование вакуфных епитропий. Особым фактором являлись выборы в адми-

¹¹¹ Панченко К.А. Арабо-христианские исследования в современной зарубежной науке // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. М., 2010. № 2. С. 33.

¹¹² Миллет (тур.) — в османской традиции термин, обозначавший объединенную по религиозному признаку общину, признанную имперской администрацией и получившую право на внутреннее самоуправление.

¹¹³ Они, в свою очередь, находились в многоуровневом поле гравитации Фанара и Рима, Москвы и Парижа.

нистративный совет Ливанской мутесаррифии после 1861 г., проходившие на конфессиональной основе.

В условиях, когда общественная жизнь социума была выражена в религиозных формах, а политические механизмы решения конфликтов отсутствовали, столкновения интересов в социальном пространстве разных уровней вынужденно драпировались в традиционные «одеяния догматических отклонений», очевидно, не имея ничего богословского в своем основании. Статистика периода большой длительности (хотя и очень приблизительная) подтверждает наши выводы. Можно заметить, что процессы переходов спадают и практически прекращаются¹¹⁴ после наступления в XX в. эпохи политического плюрализма, первой вехой которой можно считать Младотурецкую революцию 1908–1909 гг., включившую православных христиан Сирии в секулярное политическое пространство Османской империи.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.



Список литературы / References

1. Кобищанов Т.Ю. Дамасская резня, в: Православная энциклопедия. Т. 13. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2006. С. 699–700.
Kobishchanov T.Yu. The Damascus massacre, in: The Orthodox Encyclopedia. Vol. 13. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2006. P. 699–700 (in Russ.).

¹¹⁴ Пропорции православных, униатов и протестантов колеблются в течение всего в XX в. на уровне 66%, 30% и 4%. Подсчеты см.: Панченко К.А. В.Н. Хитрово и кризис ближневосточного православия: взгляд через столетие / Православные арабы. Путь через века: сб. статей. М., 2013. С. 434.

2. Кобищанов Т.Ю. Христианские общины в арабо-османском мире (XVII — первая треть XIX в.). М.: Ин-т стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова; 2003. 291 с.
Kobishchanov T.Yu. Christian communities in the Arab-Ottoman world (17th — first third of the 19th century). Moscow: Institute of Asian and African Countries, Lomonosov Moscow State University; 2003. 291 p. (in Russ.).
3. Крымский А.Е. История новой арабской литературы. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы; 1971. 794 с.
Krymskiy A.E. The history of new Arabic literature. Moscow: Nauka. The main editorial office of Oriental literature; 1971. 794 p. (in Russ.).
4. Лебедев А.П. История Греко-Восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени. СПб.: Изд-во Олега Абышко; 2012. 704 с.
Lebedev A.P. The history of the Greek-Eastern Church under the rule of the Turks: From the fall of Constantinople (in 1453) to the present. St. Petersburg: Izd-vo Olega Abyshko; 2012. 704 p. (in Russ.).
5. Лисовой Н.Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в. М.: Индрик; 2006. 512 с.
Lisovoy N.N. Russian spiritual and political presence in the Holy Land and the Middle East in the 19th — early 20th centuries. Moscow: Indrik; 2006. 512 p. (in Russ.).
6. Панченко К.А. Арабо-христианские исследования в современной зарубежной науке. Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение. 2010;(2):22–40.
Panchenko K.A. Arab-Christian studies in modern foreign science. Bulletin of the Moscow University. Series 13. Oriental studies. 2010;(2):22–40 (in Russ.).
7. 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.).
8. Панченко К.А. Христианская сакральная география плато Каламун в Средневековье и Новое время. Исторический вестник. 2024;48:112–131.
Panchenko K.A. Christian sacred geography of the Kalamun plateau in the Middle ages and Modern times. The Historical Reporter. 2024;48:112–131 (in Russ.).

9. Панченко К.А. В.Н. Хитрово и кризис ближневосточного православия: взгляд через столетие, в: Православные арабы. Путь через века: сб. статей. М.: Изд-во ПСТГУ; 2013. С. 424–436.
Panchenko K.A. V.N. Khitrovo and the crisis of Middle Eastern Orthodoxy: a look through a century, in: Orthodox Arabs. The way through the ages: Collection of articles. Moscow: Izd-vo PSTGU; 2013. P. 424–436 (in Russ.).
10. Петкович К.Д. Ливан и ливанцы. Очерки нынешнего состояния автономного Ливанского генерал-губернаторства в географическом, этнографическом, экономическом, политическом и религиозном отношениях. Записка ген. консула в Бейруте К. Петковича. СПб.: Военная тип.; 1885. 97–270 с.
Petkovich K.D. Lebanon and the Lebanese. Essays on the current state of the autonomous Lebanese Governorate-General in geographical, ethnographic, economic, political and religious relations. Note by Consul General in Beirut K. Petkovich. St. Petersburg: Voennaya tip.; 1885. 97–270 p. (in Russ.).
11. Суворин А.А. Палестина. СПб.: Тип. А.С. Суворина; 1898. 352 с.
Suvorin A.A. Palestine. St. Petersburg: Tip. A.S. Suvorina; 1898. 352 p. (in Russ.).
12. Хитрово В.Н. Православие в Св. Земле. Православный Палестинский сборник. Т. I. Вып. 1. СПб.: Тип. В. Киршбаума; 1881. 132 с.
Khitrovo V.N. Orthodoxy in the Holy Land. Orthodox Palestinian Collection. Vol. I. Iss. 1. St. Petersburg: Tip. V. Kirshbauma; 1881. 132 p. (in Russ.).
13. Akarli E. The long peace: Ottoman Lebanon, 1861–1920. Berkeley: University of California Press; 1993. 308 p.
14. Haddad R. On Melkite passage to the Unia: The case of Patriarch Cyril al-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.
15. Haddad R. Syrian Christians in Muslim society. An interpretation. Princeton (New Jersey): Princeton University Press; 1970. 132 p.
16. Heyberger B. Les Chretiens du Proche-Orient au temps de la reforme catholique. Rome: Palais Farnese; 1994. 665 p.
Heyberger B. The Christians of the Near East at the time of the Catholic reform. Rome: Palais Farnese; 1994. 665 p. (in French).
17. Kassir S. Beirut. Oakland (California): University of California Press; 2010. 627 p.

18. Masters B. Christians and Jews in the Ottoman Arab world. The roots of sectarianism. Cambridge: Cambridge University Press; 2001. 223 p.
19. Philipp T. Syrians in Egypt: 1725–1975. Stuttgart: Steiner-Verlag-Wiesbaden-GmbH; 1985. 188 p.
20. Walbiner C.-M. Bishops and metropolitans of the Antiochean Patriarchate in the 17th century. ARAM. 1997–1998;(9–10):577–587.
21. Walbiner C.-M. The split of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch (1724) and the emergence of a new identity in the Bilad al-Sham as reflected by some Melkite historians of the 18th and 20th centuries. Chronos. 2003;(7):9–36.



✧ 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
10.03.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
15.04.2025

Принята к публикации /
Accepted
15.06.2025



свящ. А.С. Трейгер

Арабское окружное послание Афанасия III, патриарха Александрийского (около 1300 г.)

Аннотация

В статье впервые представлено арабское окружное послание мелькитского православного патриарха Афанасия III Александрийского (патр. ок. 1275 — ок. 1315), написанное им в изгнании в Константинополе. Оно сохранилось в единственной рукописи XIV в. Sinai ar. 451 и адресовано местоблюстителю патриаршего престола архиепископу Петру (других сведений о нем не сохранилось). В этом послании патриарх Афанасий излагает свои взгляды на надлежащий порядок церковной жизни и стремится исправить некоторые сомнительные практики, распространившиеся среди православных христиан Египта. Среди рекомендаций патриарха Афанасия: требование служить литургию ровно в третий час (9 часов утра по нашему счислению), правила обращения с антидором, требование вливать в чашу «теплоту» в заключительной части литургии, запрет на использование в храмах свечей, взятых напрокат, запрет на использование лампадного масла в мирских целях и некоторые другие. Послание проливает свет на повседневную жизнь и литургическую практику египетских мелькитов, на процесс византинизации их богослужения и на гонения на христиан в мамлюкскую эпоху, добавляет важные штрихи к портрету выдающегося Александрийского первоиерарха. Если раньше мы знали его как церковного политика эпохи императоров Михаила VIII и Андроника II Палеологов, как автора послания Русской церкви и как библиофила, то публикуемое послание позволяет нам увидеть в нем архипастыря, заботящегося о вверенной ему пастве. Статья содержит критическое издание и русский перевод послания патриарха Афанасия.



Ключевые слова:

Афанасий III Александрийский, Александрийский патриархат, Константинопольский патриархат, мамлюки, церковный устав, арабо-христианская литература

Для цитирования:

Трейгер А.С., *свящ.* Арабское окружное послание Афанасия III, патриарха Александрийского (около 1300 г.) // Исторический вестник. 2025. Т. LIII. С. . DOI: 10.35549/ HR.2025.2025.53.009



Alexander S. Treiger

Patriarch Athanasius III of Alexandria's Arabic Encyclical Epistle (ca. 1300 AD)

Abstract

The article presents, for the first time, an Arabic encyclical epistle by the Melkite Orthodox patriarch of Alexandria Athanasius III (sed. ca. 1275 – ca. 1315), written during his exile in Constantinople. It is preserved in the unicum 14th century manuscript Sinai ar. 451 and is addressed to Athanasius III's *locum tenens* archbishop Peter (otherwise unknown). In this epistle, Patriarch Athanasius shares his views on the proper order of church life and seeks to correct certain problematic practices that had become widespread among Orthodox Christians in Egypt. Patriarch Athanasius' recommendations include the following: the liturgy is to be celebrated at the third hour (9am in modern time-reckoning), the antidoron should be handled in a proper fashion, hot water must be added into the chalice towards the end of the liturgy, it is forbidden to rent candles for use at the church or to use oil from the church lamps for worldly purposes, and some others. The epistle sheds light on both day-to-day life and liturgical practices of the Egyptian Melkites, on the progressive Byzantinization of their church services, and on their struggles under Mamlūk rule; it adds important details to the portrait of this outstanding Alexandrian hierarch. If

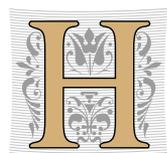
earlier we knew him only as a church official of the era of Emperors Michael VIII and Andronicus II Palaiologos, as the author of an epistle to the Russian Church, and as a bibliophile, the epistle published herein allows us to see him as a pastor caring for his flock. The article includes a critical edition and Russian translation of this important treatise.

Keywords:

Athanasius III of Alexandria, Patriarchate of Alexandria, Patriarchate of Constantinople, Mamlūks, Typikon, Arab Christian Literature

For Citation:

Treiger A.S. Patriarch Athanasius III of Alexandria's Arabic Encyclical Epistle (ca. 1300 AD) // The Historical Reporter. 2025. Vol. 53. P. DOI: 10.35549/HR.2025.2025.53.009



Н ачать статью памяти безвременно ушедшего от нас выдающегося исследователя ближневосточного христианства, настоящего «пассионария восточнохристианских исследований», моего друга Константина Александровича Панченко мне хотелось бы его собственными словами: «Мир арабо-христианских манускриптов, к счастью для исследователей, продолжает таить в себе неизвестные имена и тексты»¹. Действительно, чем глубже мы погружаемся в изучение арабо-христианских рукописей, тем больше предстает перед нами документов, науке совершенно не известных, но в то же время имеющих немалое значение, позволяющих пересмотреть устоявшиеся представления о событиях и ключевых игроках прошлого. Открывать и публиковать подобные тексты — это наш исследовательский долг и вместе с тем ни с чем не сравнимое счастье². Вниманию читателей предлагается еще

¹ Панченко К.А. Рец. на: *Treiger A. Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (1) // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 191–198, особ. С. 191. О творчестве К.А. Панченко см.: Меликян С.А., Трейгер А., свящ. Пассионарий восточнохристианских исследований: Памяти Константина Александровича Панченко (1968–2024) // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2024. Вып. 4 (81). С. 9–22.*

² См. серию статей: *Treiger A. Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (1): «On the Origins of the Term “Melkite”» and «On the Destruction of the Maryamiyya Cathedral in Damascus» // Chronos. 2014. Vol. 29. P. 7–37; Treiger A. Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (2): Miracles of St. Eustratius of Mar Saba (written*



Автограф патриарха Афанасия III на греческом и арабском языках.

Vat. Ott. gr. 452, fol. 1r.

https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ott.gr.452

один такой новооткрытый текст: арабское окружное послание Александрийского православного (мелькитского) патриарха Афанасия III (патр. около 1275 г. — около 1315 г.)³.

Как известно, придя к власти в середине XIII в., династия мамлюков развернула масштабные гонения на христиан⁴. Чтобы избежать худшего,

са. 860) // Chronos. 2016. Vol. 33. P. 7–20; *Treiger A. Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (3): The Paterikon of the Palestinian Lavra of Mar Chariton* // Chronos. 2018. Vol. 38. P. 7–46; *Treiger A. Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (4): Canonical Responses of the Patriarch Mark III of Alexandria to the Abbot George of Damietta* // Chronos. 2020. Vol. 41. P. 1–35; русский вариант последней из этих статей: *Трейгер А., свящ.* Послание патриарха Александрийского Марка III игумену Георгию Дамиееттскому // Библия и христианская древность. 2021. № 1 (9). С. 26–69. Помимо рецензии на первую из статей серии, упомянутой в предыдущей сноске, К.А. Панченко также написал рецензию на вторую и третью статьи: *Панченко К.А.* Рец. на: *Treiger A. Unpublished Texts from the Arab Orthodox Tradition (2) и (3)* // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2019. Вып. 4 (61). С. 145–153.

³ Об этом патриархе (в некоторых публикациях называемом Афанасием II) см.: *Лебедев А.П.* Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV в.: от начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г. СПб., 1998. С. 273–275; *Попов И.Н.* Афанасий III (II) Синаит // ПЭ. Т. 4. М., 2002. С. 50 (<https://www.pravenc.ru/text/76950.html>); *Панченко К.А.* Восточные патриархаты и Константинополь от крестоносцев до османов // Понятие первенства: Истоки и контексты: Коллективная монография / Ред. свящ. П.В. Ермилов, М.В. Грацианский. М., 2022. С. 491–538, особ. С. 503–505, 511; *Failler A.* Le séjour d'Athanase II d'Alexandrie à Constantinople // *Revue des études byzantines*. 1977. Т. 35. P. 43–71; *McKendrick S.* The Codex Alexandrinus or the Dangers of Being a Named Manuscript // *The Bible as Book: The Transmission of the Greek Text* / Ed. S. McKendrick, O.A. O'Sullivan. London, 2003. P. 1–16, Fig. 1–5 (between P. 100–101).

⁴ О гонениях на христиан в раннемамлюкскую эпоху см.: *Панченко К.А.* Ближневосточное Православие под османским владычеством: первые три столетия (1516–1831). М., 2012. С. 72–75; *Панченко К.А.* Булус аль-Хабис, коптский новомученик

Афанасий III Александрийский отправился в изгнание и провел большую часть своего патриаршества (1275/6–1305 г. с небольшим перерывом) в Константинополе. Именно там, в столице Византийской империи, скорее всего, и было написано публикуемое послание. Оно адресовано архиепископу Петру, «местоблюстителю патриаршей кельи» (*nā'ib al-qillāya al-baṭraḳiyya*), т.е. в современной терминологии, исполняющему обязанности патриарха в его отсутствие. В его лице патриарх Афанасий обращается ко всем иерархам и верующим Александрийского патриархата.

В чем значение публикуемого документа? В науке укоренилось мнение, что Афанасий III мало интересовался делами вверенной ему паствы. В частности, известный русский византист Алексей Петрович Лебедев (1845–1908) дал ему весьма нелестную характеристику: «Афанасий Александрийский представляет собой оригинальный тип: долгое время он считался патриархом Александрийским, но и знать не знал дел церкви Александрийской. Полагать нужно, что такого рода патриархи нередко восседали на архипастырской кафедре Александрии, ибо проживать в столице [Константинополе], в особенности без всякого дела, очень любили провинциальные архиереи того времени»⁵.

Публикуемое послание Афанасия III позволяет скорректировать это ошибочное представление. Патриарх Афанасий, безусловно, радел о своей пастве; он состоял в переписке с подчиненными ему архиереями (данное письмо, вероятно, лишь сохранившаяся малая толика более обширной переписки) и старался, насколько возможно, управлять Александрийским патриархатом из столицы. Как видно из публикуемого послания, ему были безразличны сообщения о постигших его паству испытаниях, о которых ему, видимо, регулярно сообщали из Египта. Мамлюкские гонения на христиан он воспринимал как проявления гнева Божия, отворотить который можно было, лишь встав на путь исправления своей веры и, как ему виделось, в первую очередь неукоснительным соблюдением церковного устава.

В своем понимании устава Афанасий III руководствуется Александрийской богослужебной традицией, но корректирует ее по Константинопольскому образцу. Православными Египта в ту эпоху еще служилась литургия св. Марка, отличная от традиционных для Константинополя литургий

XIII в.: судьба на фоне эпохи // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2015. Вып. 5 (45). С. 61–69; Панченко К.А. Поджог Каира 1321 г. и проблема христианского терроризма в Мамлюкском государстве // Вестник ПСТГУ. Сер. III: Филология. 2011. Вып. 4 (26). С. 96–124. Ситуация еще более обострилась после Александрийского крестового похода 1365 г.; см.: Панченко К.А. Забытая катастрофа: К реконструкции последствий Александрийского крестового похода 1365 г. на Христианском Востоке // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока. М., 2013. С. 202–219.

⁵ Лебедев А.П. Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви. С. 275.



Свечи в Благовещенском соборе в Александрии (фото 2019 г.).

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Благовещенский_кафедральный_собор_в_Александрии._Свечи.jpg

Василия Великого и Иоанна Златоуста. Тем не менее, как увидим в дальнейшем, Афанасий настаивает на вливании горячей воды в чашу в заключительной части литургии — имеется в виду добавление в чашу «теплоты» (греч. ζέον) после возгласа «Святая святым» и раздробления Агнца — а это была, скорее всего, Константинопольская традиция, в то время недостаточно укорененная в Александрии. В этом смысле послание Афанасия III представляет собой очередной этап «византинизации» ближневосточного православного богослужения. Процесс этот шел, как мы знаем, с X по XIV в., причем медленнее всего — ввиду удаленности от Византии и наиболее византинизированных регионов Ближнего Востока Сирии и Палестины — именно в Александрийском патриархате⁶. В совокупности с творениями других Александрийских первоиерархов, в частности, патриарха Марка III (патр. около 1180 г. — около 1209 г.), посетившего Константинополь в 1195 г., послание Афанасия III позволяет нам реконструировать основные этапы этого процесса у мелькитов Египта⁷.

Послание Афанасия III дошло до нас в единственном списке XIV в., Sinai ar. 451; в этой рукописи оно занимает три листа (fol. 34r–36v)⁸. Загла-

⁶ См.: Galadza D. *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem*. Oxford, 2018.

⁷ О Марке III Александрийском см.: *Трейгер А., свящ.* Послание патриарха Александрийского Марка III игумену Георгию Дамиееттскому; *Панченко К.А.* Восточные патриархаты и Константинополь. С. 494–495; см. также ответы Феодора Вальсамона на вопросы Марка Александрийского: *Theodorus Balsamon. Interrogationes canonicae sanctissimi patriarchae Alexandriae domini Marci et responsa ad eas sanctissimi patriarchae Antiochiae domini Theodori Balsamonis* // PG. T. 119. Col. 1031–1092 (= PG. T. 138. Col. 951–1012); *Viscuso P. D.* *Guide for a Church Under Islām: The Sixty-six Canonical Questions Attributed to Theodōros Balsamōn*. Brookline (Mass.), 2014.

⁸ Рукопись в открытом доступе: <https://sinaimanuscripts.library.ucla.edu/catalog/ark:%2F21198%2Fz1k94bwk>. На fol. 15r — колофон, датирующий рукопись (вернее,

вие текста как нельзя лучше отражает его содержание: «Список с послания, полученного от отца Афанасия, папы и патриарха Александрийского, для всего престола св. Марка, Египта и Александрии, в котором он призывает их хранить содержащиеся в нем наставления». Формулировка «список с послания» (*nushat kitāb*) свидетельствует о том, что это — не автограф Афанасия III, а копия, снятая неизвестным переписчиком, по всей видимости, непосредственно с оригинала, ныне утерянного, хранившегося в то время в канцелярии Александрийского патриархата.

По содержанию послание можно разбить на предисловие, семь разделов (*fusūl*) и заключение. Как уже упомянуто, в предисловии Александрийский первоиерарх обращается к своему заместителю, архиепископу Петру. Афанасий также разъясняет цель послания: «выправление и исправление» (*al-iṣlāḥ wa-t-tahrīr*) некоторых распространившихся в Александрийском патриархате обычаев⁹. Эти обычаи Афанасий считает «пагубными» (*dārra*), полагая, что именно они навлекли гнев Божий на православных Египта. Радуя за исправление этих обычаев, Афанасий ссылается на информацию, полученную от неких «ревнителей благочестия» (буквально «людей исправления», *aṣḥāb at-tahrīr / dawī at-tahrīr*). Под этим термином скрываются, скорее всего, византийские канонисты, с которыми патриарх имел возможность консультироваться в Константинополе, как это делал и его предшественник, Александрийский патриарх Марк III. По совету «ревнителей» Афанасий настаивает, чтобы Александрийская паства соблюдала в своей церковной жизни «необходимый порядок» (*an-nizām al-wāǧib*). Далее идут собственно рекомендации Афанасия. Этих рекомендаций — семь.

1. Служить литургию только в третий час дня (= 9 утра по нашему счислению), не раньше и не позже¹⁰.

2. Две просфоры, освященные на литургии (имеется в виду, конечно, не Святое Причастие, а антидор), нельзя выносить за пределы храма, чтобы они не попали в руки «внешних и иных народов», т.е. мусульман, иудеев и, по-видимому, также инославных христиан (коптов). Их следует потреб-

ее часть) 10 декабря 6831 г. от Сотворения мира, т.е. 1322 г. РХ. Под колофоном — подпись митрополита Наблусского Евфимия, по-видимому, владельца рукописи, на греческом и арабском языках.

⁹ Важно отметить, что термин *tahrīr* в данном контексте следует понимать именно как «исправление» (а не «освобождение»).

¹⁰ Марк III Александрийский также предписывает служить литургию в третий час (= 9 утра по нашему счислению) и ни в коем случае не позже шестого часа (= полудни), поскольку «Святые Дары должны быть потреблены не позже этого [т.е. шестого] часа» — см.: Трейгер А., свящ. Послание патриарха Александрийского Марка III. Глава 3. § 6. С. 46–47.



Вливание теплоты в чашу в современном богослужении.
<https://azbyka.ru/teplota>

лять в храм. Если сам священник не может этого сделать, он должен передать их для потребления ребенку или пожилой женщине.

3. В Святые Дары необходимо вливать горячую воду — как уже упомянуто, имеется в виду вливание в чашу «теплоты» в заключительной части литургии¹¹.

4. Литургию должны совершать не более чем один священник и один диакон. Патриарх Афанасий, таким образом, запрещает сослужение нескольких священников и диаконов на одной литургии. Причина этого кроется, вероятнее всего, в том, что сослужение представляется Афанасию «неэкономным» (если два священника могут совершать одновременно две литургии на двух разных приходах, зачем им служить одну и ту же?).

5. Масло в лампадах — это «жертва для Господа»; Афанасий настаивает на том, что лампада должна прогорать до конца, и используемое в ней масло не может впоследствии перенаправляться на другие нужды.

6. Не разрешается вносить в церковь свечи, взятые напрокат, а свечи, зажженные в церкви, — это «жертва для Господа», и они не могут впоследствии использоваться где-либо еще.

7. Среда и пятница на протяжении всего года — это постные дни, даже если на них выпадают большие праздники (такие как праздник апостолов Петра и Павла 29 июня и Успение Пресвятой Богородицы 15 августа)¹². Интересно, что Афанасий, как и его предшественник Марк III, упоминает только

¹¹ Эта же тема поднимается Марком III Александрийским в 19-м (по нумерации *Patrologia Graeca*: 18-м) вопросе Феодору Вальсамону; см.: *Viscuso P.D. Guide for a Church Under Islam*. P. 89–90. Об истории «теплоты» см.: *Taft R.F. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Volume V: The Precommunion Rites*. Rome, 2000. P. 441–502.

¹² Все даты указаны по юлианскому календарю.

две «сплошные» седмицы, когда в среду и пятницу разрешается скромная пища: светлую (т.е. пасхальную) седмицу и седмицу после Пятидесятницы¹³.

В заключительной части послания Афанасий еще раз призывает соблюдать вышеупомянутые правила «на всей [территории] престола св. Марка (*al-kursī al-marquṣī*)». В его понимании, это — необходимое условие, чтобы Господь сохранил православных христиан Египта «от всякого несчастья, ниспослал [им] Свои божественные благословения и оберегал [их] попечением Своего недремлющего ока».

Самая последняя фраза послания вызывает затруднения. Ключевое слово, которое в рукописи выглядит как *عل سي*, я предлагаю читать как *علامتي*, «моя 'алāма». 'Алāма — это фигурно начертанная благочестивая формула, используемая правителем или высоким должностным лицом (светским или, как в данном случае, церковным) в качестве личной «метки» или подписи, заверяющей аутентичность документа¹⁴. В качестве такой «метки» Афанасий выбрал слово «Аминь». Именно оно и воспроизведено переписчиком в левой части последней строки.

Арабское послание Александрийского патриарха Афанасия III добавляет важные штрихи к портрету этого выдающегося первоиерарха. Мы знали его, главным образом, как церковного политика эпохи императоров Михаила VIII и Андроника II Палеологов, искусно лавировавшего между сторонниками и противниками Лионской унии¹⁵, как автора послания Русской Церкви, приуроченного к избранию на Киевскую кафедру митрополита Максима (митр. 1283–1305)¹⁶, и как библиофила — именно благодаря ему библиотека Александрийского патриархата пополнилась важными

¹³ См.: Трейгер А., свящ. Послание патриарха Александрийского Марка III. Глава 5. § 12. С. 50–51 (ср.: предисловие, с. 34).

¹⁴ См.: Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство. М., 2005. С. 60. Прим. 1: «слово 'алāма обозначало подпись правителя на официальных документах, и в некоторых арабских государственных образованиях имелась специальная должность для чиновника, пишущего такую 'алāма. Этот термин передает ту же идею индивидуального отличия, поскольку подпись-'алāма служит как будто собственной меткой правителя». См. также: *Shawe-Taylor E. Document of the Month 1/25: An Early Calligraphic Signature. Nishān, 'Alāma, or Ṭughrā: A Case Study from the Firuzkuh Papers (22.01.2025)* // <https://invisibleeast.web.ox.ac.uk/article/document-of-the-month-1/25-nishan-alama-or-ughra-a-case-study-from-the-0>.

¹⁵ Лебедев А.П. Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви. С. 273–275; *Failler A. Le séjour d'Athanase II d'Alexandrie à Constantinople*. Приписываемое Афанасию III послание против латинян, скорее всего, его перу не принадлежит; см.: *Laurent V., Darrouzès J. Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277)*. Paris, 1976. P. 41–45, 336–345; *Failler A. Le séjour d'Athanase II d'Alexandrie à Constantinople*. P. 46, 56.

¹⁶ Издание и франц. перевод: *Failler A. Le séjour d'Athanase II d'Alexandrie à Constantinople*. P. 58–63. Свяtitель Максим почитается во святых (дни памяти: 6 декабря и 23 июня).

рукописями, включая знаменитый «Codex Alexandrinus» (греческая рукопись Библии V в.)¹⁷, рукопись Vat. Ott. gr. 452 и другие — на всех этих рукописях стоит автограф патриарха. Публикуемое послание позволяет нам увидеть в нем архипастыря, заботящегося о вверенной ему пастве.

Приводим текст послания Афанасия III в арабском оригинале и русском переводе.

Во имя Бога живого, предвечного	بِسْمِ اللَّهِ الْحَيِّ الْأَزَلِيِّ (١٣٤)
<p>Список с послания, полученного от отца Афанасия, папы и патриарха Александрийского для всего престола св. Марка, Египта и Александрии, в котором он призывает их хранить содержащиеся в нем наставления</p>	<p>نسخة كتاب ورد من الاب اثناسيوس بابا وبطريك الاسكندرية الى ساير التوربه¹⁸ (٤) المرقسية ومصر والاسكندرية يحضهم على حفظ¹⁹ ما فيها من وصايا مضمونة</p>
<p>Да будет известно возлюбленному брату, владыке архиепископу Киру Петру, местоблюстителю патриаршей кельи (<i>nā'ib al-qillāya al-batrakiyya</i>), и прочим архиереям и пресвитерам престола св. Марка (<i>al-kursī al-marquṣī</i>) — да сохранит вас всех Господь могучей десницей Своей, аминь! — что есть у вас обычаи [букв. «раздель»] (<i>fuṣūl</i>), нуждающиеся в выправлении и исправлении (<i>al-iṣlāḥ wa-t-tahrīr</i>). Уже вошло в привычку по длительности лет считать их благими, но мы узнали, что в понимании ревнителей благочестия [букв. «людей исправления»] (<i>aṣḥāb at-tahrīr</i>) они — пагубны. Возможно, именно из-за них и постигли [вас] эти непрестанные скорби и страшные лишения, поскольку расхождения в обрядах крайне опасны. Они бывают сокрыты до поры до времени, но потом приходит за них гнев [Божий] во время, которого мы не знаем. Поэтому мне и заблагорассудилось напомнить вам о них, дабы вы знали их и соблюдали в них необходимый порядок, как того [придерживаются] во всех церквях христиан, ревнителей благочестия [букв. «людей исправления»] (<i>dawī at-tahrīr</i>).</p>	<p>ليعلم الاخ الحبيب السيد الارشبابيسقوبوس كير بطرس نايب القلاية البطركية وبقية روسا كهنة الكرسي المرقسي والكهنة — صان الرب كافةكم بيمينه القوية، أمين — ان عندكم فصول تحتاج الاصلاح والتحرير واخذتها العادة بطول السنين بحيث كانت تظن انها جيدة وتعلمنا بروية اصحاب التحرير انها صارة²⁰ وربما بسببها صارت هذه الاحزان المترادفة والتخليات المهولة لان المخالفات الشرعية صعبة جداً وتختبئ الى وقت ما، ثم ياتي الرجز عنها في الوقت الذي لا نعلمه نحن، فلهذا ترجح عندي اذكركم بها لتعرفوها وتحفظوا²¹ فيها النظام (٤ب) الواجب كما هو بكل كنائس المسيحيين ذوي التحرير.</p>

¹⁷ В XVII в. вывезена в Константинополь Кириллом Лукарисом (патриарх Александрийский: 1601–1620, патриарх Константинопольский: 1620–1638 с перерывами) и подарена английскому королю Карлу I; в настоящее время находится в Лондоне: London, British Library, Royal MS 1. D. V–VIII. О роли Афанасия III в приобретении этой рукописи см.: *McKendrick S. The Codex Alexandrinus*.

¹⁸ Прочтение слова вызывает сомнения, но очевидно, что имеется в виду патриарший престол св. Марка, т. е. Александрийский патриархат (в дальнейшем используется выражение *الكرسي المرقسي* в том же значении). Не исключено, что исходным словом было *القلاية* («келья»). При курсивном написании буква *ق* неотличима от *ت*, а диграф *لا* может выглядеть как *رر* или *ور*. Выражение *القلاية المقدسة البطركية المرقسية* («священная патриаршая келья св. Марка») с похожим значением, указывающим на Александрийский патриархат, встречается в автографе патриарха Афанасия III в рукописи Vat. Ott. gr. 452, fol. 1r (https://digi.vatlib.it/view/MSS_Ott.gr.452); см. также: *McKendrick S. The Codex Alexandrinus*. Fig. 4.

¹⁹ *حفض* MS.

²⁰ *ظارة* MS.

²¹ *وتحفضو* MS.

<p>Раздел <1></p> <p>Божественная литургия да служится в третий час дня [= 9 часов утра], а кроме этого — будь то ранним утром или на заре, или в девятый час дня [= 3 часа дня] — да не служится вовсе. И да не ссылается никто на то, что речь идет о среде и пятнице или о больших праздниках, или на страх [гонений?], или другие какие отговорки. Если не возможно служить [литургию] в положенное время, лучше совсем не служить ее.</p>	<p>فصل</p> <p>القُدّاس الالاهي لِيُعمل في الساعة الثالثة من النهار، وما عدى ذلك، اعني باكر او سحر او في التاسعة من النهار فلا يُعمل البتّة، ولا يحتجّ احد بالاربعاء والجمعة او الاعياد الكبار او الخوف او غير ذلك من الحجج بل اذا لم يمكن عمله في الوقت الواجب فتركه اولي²².</p>
<p>Раздел <2></p> <p>Первая и вторая просфоры (<i>qurbāna</i>) да не раздаются за пределами храма по причине внешних [= нехристианских] и иных народов (<i>al-umam al-barrāniyya wa-ḡayribā</i>), но кто из верующих хочет взять их, да возьмет их из рук священника со страхом и благоговением у врат храма возношения [= алтаря] (<i>haykal at-taqdima</i>) и да потребит их сразу, не вынося из церкви. Это должен быть очень небольшой кусочек, чтобы ему было не сложно его проглотить. Эти две просфоры — первая и вторая — должны быть очень небольшого размера, чтобы священнику было не сложно внутри храма потребить то, что останется от них. А если не сможет потребить их, то пусть даст невинному ребенку или пожилой женщине, чтобы они вкусили их. Вкушать их следует с великим благоговением и страхом внутри церкви.</p>	<p>فصل</p> <p>القربانة الاولى والثانية لا تُعطى برًا الهيكل بسبب الامم البرّانية وغيرها بل من أثر اخذها من المومنين فليأخذها من يد الكاهن بورع وثقّى²³ من باب هيكل التقديمه وياكلها لساعته ولا يخرج بها من الكنيسة، ولتكن قطعة لطيفة جداً حتى لا يتقل عليه اكلها، ولتكن هاتين القربانتين، اعني الاولى والثانية، صغاراً جداً حتى لا يتقل على الكاهن ما يتبقا منها (١٣٥) داخل الهيكل ان ياكله، وان عجز عن اكله فليعطى لصبي طاهر او امرأة عجوز بازّة تتناوله، وهذا يوكل بغاية التقى والورع داخل البيعة.</p>
<p>Раздел <3></p> <p>При завершении литургии и возношении Святых [Даров] (<i>al-aḡūā = tā ḡūā</i>) да вливается немного горячей кипящей воды, пусть даже только одна капля, по обычаю христианских церквей, и [священник] да следит за этим пристально.</p>	<p>فصل</p> <p>وعند تمام القُدّاس ورفع الاجيا فليوضع قليل ماء حارّ مغلي ولو نقطة²⁴ واحدة حسب عادة الكنائس المسيحية وليهتم بهذا غاية الاهتمام.</p>
<p>Раздел <4></p> <p>Да не служит одну и ту же литургию кроме как один священнослужитель из каждого [церковного] сана, то есть только один священник и только один диакон.</p>	<p>فصل</p> <p>لا يقُدّس القُدّاس الواحد سوى كاهن واحد من كلّ طمعة، اعني قسّ واحد او شماس واحد فقط.</p>
<p>Раздел <5></p> <p>Масло, вливаемое в церковные лампы, да горит в них, пока не прогорит полностью. Но если ответственный за лампы захочет, то пусть соберет масло, оставшееся в них, в маленькую лампадку, и пусть она горит ночью перед святыми иконами (<i>al-qiwan al-muqaddasa</i>), пока не прогорит полностью, потому что оно стало святыней и жертвой для Господа, и его не подобает использовать где-либо еще.</p>	<p>فصل</p> <p>الزيت الذي يوضع في قناديل البيعة فليوقد فيها الى ان يحترق²⁵ كلّهُ، واذا اراد القِيم على القناديل (٣٥ب) فالذي يبقى فيها من الزيت فليجمعه في قنديل صغير واحد وليقد بالليل امام القُوْن²⁶ المقدّسة الى ان يحترق كلّهُ لانه صار مقدّساً للربّ وضحية وما يجب استعماله في شي آخر اصلاً.</p>

²² MS. او لا.

²³ MS. وثقا.

²⁴ MS. نقطة.

²⁵ MS. تحترق.

²⁶ Термин *qīna* (мн. ч. *qiwan*) вместо *ayqīna* (*ayqīnāt*) характерен для коптов и православных Египта — это такой своеобразный египетский «маркер» текста (ср.: Sinai

Раздел <6>	فصل
<p>Свечи, взятые напрокат, да не вносятся никогда в церковь ни на крещение, ни на похороны, ни на свадьбу, но да принесет каждый на упомянутые события то, что может себе позволить, пусть даже очень тонкую свечку, поскольку свечи, зажженные в церкви, не должны также гореть в местах язычников (<i>amākin al-utam</i>). Свеча, зажженная на литургии, да никогда не выносится потом из церкви, но да горит в ней, поскольку она — жертва Господу.</p>	<p>شمع المُكْرَى²⁷ لا يُدْخَل البيعة اصلاً، لا في عماد ولا في جنازة ولا في اكليل بل لِيُخْضِرَ كُلَّ واحد في هذه الاوقات المذكورة ما تصل اليه قدرته، ولو شمعة لطيفة جداً، لَأَنَّ الشمع الذي يوقد بالبيعة ما يجوز وقبده ايضاً باماكن الامم، والشمعة التي توقد بالقداس فلا تُخْرَج ايضاً من (١٣٦) البيعة اصلاً بل بها تحرق لآنها صارت ضحية للرب.</p>
Раздел <7>	فصل
<p>Скоромное да не вкушается в среды и пятницы в период пятидесятницы [т. е. в течение семи недель после Пасхи], кроме как только на первой седмице и на седмице сошествия Святого Духа. В остальные среды и пятницы в период пятидесятницы должен соблюдаться [пост], как он соблюдается и в другие среды и пятницы на протяжении года. Так же и Успение Владычицы [= 15 августа] и праздник Петра и Павла [= 29 июня], если они приходятся на среду или пятницу, да не вкушается в них скоромное.</p>	<p>لا يوكل الزفر في الاربعا والجمعة الخمسين الا في الجمعة الاولى وجمعة حلول روح القدس فقط، وبقيّة ايام الاربعا والجمعة بالخمسين يحتفظ بها مثل ما يحتفظ بالاربعا والجمعة طول السنة وكذلك نياح السيدة وعيد بطرس ويولص ان صار في يوم اربعا او جمعة فلا يوكل فيهما زفر.</p>
<p>Эти обычаи [букв. «разделы»] (<i>fusūl</i>) да соблюдает [каждый] рассудительный, поскольку соблюдение их крайне душеполезно, а несоблюдение — чрезвычайно вредно. Пока не было известно о вреде от их [несоблюдения], наказание за них было, вероятно, невелико, а сейчас, когда об этом уже стало известно, наказание за их несоблюдение усугубилось. Соблюдайте же их на всей [территории] престола св. Марка (<i>al-kursī al-marquṣī</i>), чтобы и Господь сохранил вас от всякого несчастья, ниспослал вам Свои божественные благословения и оберегал вас попечением Своего недремлющего ока. Да будет так предстательством всех святых отцов, аминь!</p>	<p>هذه الفصول يحفظها محتكم فحفظها نافع للنفس جداً ومخالفتها ضارة الى الغاية القصوى. وقيل ان تُعْرِفَ²⁸ (٣٦ب) مضرتّها ربّما ان عقوبتها كانت قليلة والآن فاذا قد عُرفَتْ فالعقوبة على مخالفتها صعبة فتحفظوا بها في كلّ الكرسي المرقصي يَحْفَظُكُمْ الرب من كل رزية ويُجَلّ عليكم كلّ بركاته الالهية ويوفيقكم بحراسة عينه التي لا تنام، يكون ذلك بوسائل كافة الابا الابرار، أمين.</p>
<p>Эти обычаи [букв. «разделы»] (<i>fusūl</i>) должны знать все архиереи и пресвитеры и должны призывать следовать им и побуждать к ним [верующих] всей душой и телом.</p>	<p>وسبيل هذه الفصول ان يعرف بها كلّ روسا الكهنة والكهنة ويندبوا الى حفظها والحثّ عليها بكلّ النفس والجسم.</p>
<p>Я начертал свою <‘алāму> в подтверждение [вышесказанного]. [‘Алāма]: «Аминь».</p>	<p>وضعت <علامتي>²⁹ لتأكيد عليها: "أمين".</p>

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

ar. 390, fol. 117r, 118r и пр.; Sinai ar. 561, fol. 454r; Sinai ar. 563, 301v). См.: Graf G. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. Louvain, 1954. S. 94.

²⁷ MS. الكرى

²⁸ MS. يعرف

²⁹ MS. على سى



Список литературы / References

1. Лебедев А.П. Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века: от начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г. СПб.: Алетея; 1998. 383 с.
Lebedev A.P. Historical essays on the condition of the Byzantine-Eastern Church from the late 11th to the mid-15th century: From the beginning of the Crusades to the fall of Constantinople in 1453. St. Petersburg: Aleteya; 1998. 383 p. (in Russ.).
2. Меликян С.А., Трейгер А., свящ. Пассионарий восточно-христианских исследований: памяти Константина Александровича Панченко (1968–2024). Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2024;81 (Вып. 4):9–22.
Melikyan S.A., Treiger A., priest. Passionarian of Eastern-Christian studies: In memory of Konstantin Aleksandrovich Panchenko (1968–2024). Vestnik PSTGU. Seriya III: Filologiya (Bulletin of PSTGU. Series III: Philology). 2024;81 (Iss. 4):9–22 (in Russ.).
3. Панченко К.А. Ближневосточное Православие под османским владычеством: первые три столетия (1516–1831). М.: Индрик; 2012. 680 с.
Panchenko K.A. Near Eastern Orthodoxy under Ottoman rule: The first three centuries (1516–1831). Moscow: Indrik; 2012. 680 p. (in Russ.).
4. Панченко К.А. Булус аль-Хабис, коптский новомученик XIII в.: судьба на фоне эпохи. Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2015;45 (Вып. 5):61–69.
Panchenko K.A. Būlus al-Ḥabīs, the Coptic neomartyr of the 13th century: His fate and his times. Vestnik PSTGU. Seriya III: Filologiya (Bulletin of PSTGU. Series III: Philology). 2015;45 (Iss. 5):61–69 (in Russ.).
5. Панченко К.А. Поджог Каира 1321 г. и проблема христианского терроризма в Мамлюкском государстве. Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2011;26 (Вып. 4):96–124.
Panchenko K.A. The arson of Cairo of 1321 and the problem of Christian terrorism in the Mameluke state. Vestnik PSTGU. Seriya III: Filologiya (Bulletin of PSTGU. Series III: Philology). 2011;26 (Iss. 4):96–124 (in Russ.).
6. Панченко К.А. Рец. на: Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (1). Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2014;40 (Вып. 5):191–198.

- Panchenko K.A. Review of Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (1). Vestnik PSTGU. Seriya III: Filologiya (Bulletin of PSTGU. Series III: Philology). 2014;40(Iss. 5):191–198 (in Russ.).
7. Панченко К.А. Рец. на: Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (2) и (3). Вестник ПСТГУ. Серия III: Филология. 2019;61(Вып. 4):145–153.
Panchenko K.A. Review of Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (2) and (3). Vestnik PSTGU. Seriya III: Filologiya (Bulletin of PSTGU. Series III: Philology). 2019;61(Iss. 4):145–153 (in Russ.).
8. Панченко К.А. Восточные патриархаты и Константинополь от крестоносцев до османов, в: Понятие первенства: истоки и контексты: Коллективная монография (Под ред. свящ. П.В. Ермилова, М.В. Грацианского). М.: Изд-во ПСТГУ; 2022. С. 491–538.
Panchenko K.A. Oriental patriarchates and Constantinople from the Crusaders to the Ottomans, in: The notion of primacy: Sources and contexts: A collective monograph (Ed. by priest P.V. Ermilov, M.V. Gratsianskiy). Moscow: Izd-vo PSTGU; 2022. P. 491–538 (in Russ.).
9. Панченко К.А. Забытая катастрофа: к реконструкции последствий Александрийского крестового похода 1365 г. на Христианском Востоке, в: Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока. М.: Изд-во ПСТГУ; 2013. С. 202–219.
Panchenko K.A. A forgotten catastrophe: Towards a reconstruction of the consequences of the Alexandrian Crusade of 1365 in the Christian Orient, in: Arab Christians in the history and literature of the Near East. Moscow: Izd-vo PSTGU; 2013. P. 202–219 (in Russ.).
10. Попов И.Н. Афанасий III (II) Синаит, в: Православная энциклопедия. Т. 4. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия»; 2002. С. 50. URL: <https://www.pravenc.ru/text/76950.html>
Popov I.N. Athanasius III (II) of Sinai, in: The Orthodox Encyclopedia. Vol. 4. Moscow: Church Research Center «Orthodox Encyclopedia»; 2002. P. 50. URL: <https://www.pravenc.ru/text/76950.html> (in Russ.).
11. Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство. М.: ИФРАН; 2005. 250 с.
Smirnov A.V. Logical-notional foundations of Arab–Muslim culture: Semiotic and visual arts. Moscow: IFRAN; 2005. 250 p. (in Russ.).

12. Трейгер А., свящ. Послание патриарха Александрийского Марка III игумену Георгию Дамиеттскому. Библия и христианская древность. 2021;9(Вып. 1):26–69.
Treiger A., priest. The epistle of the Patriarch of Alexandria Mark III to the hegumen George of Damietta. *Bibliya i khristianskaya drevnost'* (The Bible and Christian Antiquity). 2021;9(Iss. 1):26–69 (in Russ.).
13. Failler A. Le séjour d'Athanase II d'Alexandrie à Constantinople. *Revue des Études Byzantines*. 1977;35:43–71.
Failler A. The stay of Athanasius II of Alexandria in Constantinople. *Review of Byzantine Studies*. 1977;35:43–71 (in French).
14. Galadza D. *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem*. Oxford: Oxford University Press; 2018. 437 p.
15. Graf G. *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq; 1954.
Graf G. *List of Arabic Ecclesiastical Terms*. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq; 1954 (in German).
16. Laurent V., Darrouzès J. *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277)*. Paris: Peeters Publishers; 1976. 629 p.
Laurent V., Darrouzès J. *Greek file of the Union of Lyon (1273–1277)*. Paris: Peeters Publishers; 1976. 629 p. (in French).
17. McKendrick S. The Codex Alexandrinus or the dangers of being a named manuscript, in: *The Bible as book: The transmission of the Greek text* (Ed. by S. McKendrick, O.A. O'Sullivan). London: British Library & New Castle; 2003. P. 1–16, Figs. 1–5 (between P. 100–101).
18. Taft R.F. *A history of the liturgy of St. John Chrysostom*. Vol. V: *The precommunion rites*. Rome: Pontificio Istituto Orientale; 2000. 573 p.
19. Theodorus Balsamon. *Interrogationes canonicae sanctissimi patriarchae Alexandriae domini Marci et responsa ad eas sanctissimi patriarchae Antiochiae domini Theodori Balsamonis*. PG. T. 119. Col. 1031–1092 (= PG. T. 138. Col. 951–1012).
Theodore Balsamon. *Canonical questions of The most holy Patriarch of Alexandria of the lord Mark and answers to them of The most holy Patriarch of Antioch lord Theodore Balsamon*. PG. T. 119. Col. 1031–1092 (= PG. T. 138. Col. 951–1012) (in Latin).
20. Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (1): «On the origins of the term 'Melkite'» and «On the destruction of the Maryamiyya Cathedral in Damascus». *Chronos*. 2014;29:7–37.

21. Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (2): Miracles of St. Eustratius of Mar Saba (written ca. 860). *Chronos*. 2016;33:7–20.
22. Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (3): The Paterikon of the Palestinian Lavra of Mar Chariton. *Chronos*. 2018;38:7–46.
23. Treiger A. Unpublished texts from the Arab Orthodox tradition (4): Canonical responses of the Patriarch Mark III of Alexandria to the Abbot George of Damietta. *Chronos*. 2020;41:1–35.
24. Viscuso P.D. Guide for a Church under Islām: The sixty-six canonical questions attributed to Theodōros Balsamōn. Brookline (Mass.): Holy Cross Orthodox Press; 2014. 188 p.

Список сокращений

ПСТГУ – Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

ПЭ – Православная энциклопедия

PG – Patrologia Graeca



Трейгер Александр Сергеевич Alexander S. Treiger

Священник, доктор философии (PhD),
профессор, отделение классических языков
и религиоведения,
университет Дальхаузи, Канада
e-mail: atreiger@dal.ca
ORCID
0000-0001-5251-5389

Priest, PhD (Near Eastern Languages
and Civilizations),
Professor, Department of Classics
with Religious Studies,
Dalhousie University, Canada.
e-mail: atreiger@dal.ca
ORCID
0000-0001-5251-5389

Поступила в редакцию /
Received
17.04.2025

Поступила после
рецензирования /
Revised
29.05.2025

Принята к публикации /
Accepted
25.06.2025



Правила для авторов

Уважаемые авторы!

Журнал является научным, по тематике — историческим.

Редакция принимает к рассмотрению соответствующие тематике и направленности журнала рукописи статей в электронном виде.

Редакция журнала не принимает:

1. ранее опубликованные работы или работы, отправленные сразу в несколько изданий,
2. материалы, содержащие плагиат,
3. материалы, не отвечающие приведенным ниже требованиям к содержанию и оформлению.

Требования к содержанию

В редакцию журнала предоставляются два документа в отдельных файлах (принимаются документы только в виде файлов с расширением «.doc/.docx»):

1. Текст рукописи.
2. Сведения об авторе(ах).

В имени файлов обязательно указывается фамилия автора(ов).

Объем рукописи — от 1 до 2 авторских листов (40–80 тысяч знаков с учетом пробелов); кегль — 14 (Times New Roman без автоматических переносов), первая строка с отступом (абзацный отступ — 1,25 см), межстрочный интервал полуторный. По согласованию с редакцией принимаются материалы большего объема.

Обязательными компонентами статьи являются:

- ФИО автора и заголовок статьи (на русском и английском языках).
- Аннотация (на русском и английском языках). Объем аннотации — 200–250 слов (это самостоятельный текст, описывающий основные результаты проведенного исследования, содержит: актуальность, цель, методы исследования, а также краткие результаты).



- Ключевые слова: 4–6 словосочетаний, отделяются друг от друга точкой с запятой (на русском и английском языках).
- Текст статьи.
- Благодарности.
- Авторский вклад.
- Информация о конфликте интересов.
- Список литературы (References).

Благодарности

Этот раздел включает все источники внешнего финансирования, повлиявшие на результаты исследования, а также лиц, которые приняли участие в написании статьи, но не являются ее авторами.

Авторский вклад

В случае, если у рукописи несколько соавторов, необходимо привести описание вклада каждого из соавторов в соответствии с [CRediT](#).

Информация о конфликте интересов

Статья должна содержать информацию о любом фактическом или потенциальном конфликте интересов. Если конфликт интересов отсутствует, необходимо указать: «автор(ы) заявляет(ют) об отсутствии конфликта интересов».

Список литературы

При составлении списка литературы автор(ы) должен(ны) ссылаться на работы, доступные рецензентам и читателям. В тексте статьи должны присутствовать ссылки минимум на 15 источников. Самоцитирование, т.е. включение работ автора(ов) в постраничные сноски, допускается, но должно составлять не более 10% от всех сносок на источники.

Список литературы должен включать только те источники, которые упоминаются в тексте статьи. В список литературы следует включать статьи и монографии, опубликованные за последние 50 лет. Все остальные источники следует выносить в постраничные сноски.

Требования к оформлению

Иллюстрации. Публикация в журнале может сопровождаться иллюстрациями. Иллюстрации и фотоснимки в электронном виде высылаются отдельными файлами; размер не менее 1000 px по короткой стороне. К иллюстрации необходима подпись на русском и английском языках с описанием события, объекта и датировкой. Название иллюстраций должно быть представлено на русском и английском языках. Редакция оставляет за собой право подбора или замены иллюстраций к статье.

Цитирование. Ссылки в статье следует проставлять постранично (внизу страницы), их нумерация должна быть сквозной (например, с 1-й по 32-ю); кегль — 12.

Ссылки на интернет-ресурсы (новости, репортажи, форумы, видео), юридические документы (законы, постановления, акты и т.д.), статистические сборники, публикации в СМИ, учебные пособия следует выносить в сноски в тексте статьи. В тексте статьи допустимо ссылаться на диссертации/авторефераты, если они доступны для читателей. Ссылки на принятые к публикации, но еще не опубликованные статьи, должны быть помечены словами «в печати»; авторы должны получить письменное разрешение для ссылки на такие документы и подтверждение того, что они приняты к печати. Информация из неопубликованных источников должна быть отмечена словами «неопубликованные данные/документы», авторы также должны получить письменное подтверждение на использование таких материалов.

Для всех интернет-источников, в том числе в сносках, указывается дата доступа.

References/Список литературы. Правильное описание используемых источников (References) не только демонстрирует качественный уровень исследования, но и является гарантией того, что цитируемая публикация будет учтена при оценке научной деятельности ее авторов. Международные индексирующие базы данных преобразуют все представленные ссылки по единой структуре.

В журнале принят адаптированный вариант Ванкуверского стиля (Vancouver Style) оформления References, который является одним из стандартов, признанных международными базами данных.

Редакция предлагает авторам познакомиться с особенностями Vancouver Style и примерами оформления в брошюре на официальном сайте British Columbia Institute of Technology: <https://www.bcit.ca/files/library/pdf/bcit-vancouverstyle.pdf>

Правила оформления в References источников на русском языке подготовлены в соответствии с рекомендациями Ассоциации научных редакторов и издателей (АНРИ), с которыми вы можете познакомиться также в журнале «Научный редактор и издатель»:

<https://www.scieditor.ru/jour/article/view/66/55>

Редакция просит авторов обратить особое внимание на размещение идентификатора DOI (при его наличии), а также на его актуальность и корректное представление.

Ссылки на статьи из иностранных источников:

Фамилия И.О., Фамилия И.О. Название статьи. Название журнала. Год;Том(Номер):00–00. <https://doi.org/10.13655/1.6.1234567>

Пример:

Clarke A., Gatineau M., Grimaud O., et al. A bibliometric overview of public health research in Europe. *The European Journal of Public Health*. 2007;17(Suppl. 1):43–49. <https://doi.org/10.1093/eurpub/ckm063>

Ссылки на монографии на иностранном языке:

С 1–4 авторами:

Фамилия И.О., Фамилия И.О. Название книги. Номер переиздания (если есть). Город: Издательство; Год издания. 000 с.

Указание на редактора или составителя:

Фамилия И.О., Фамилия И.О., Фамилия И.О., редакторы. Название. Номер переиздания (если есть). Город: Издательство; Год издания. 000 с.

Пример:

Young A. *Teaching writing across the curriculum*. Upper Saddle River (New Jersey): Pearson Prentice Hall; 1999. 70 p.

Bean J.C. *Engaging ideas: The Professor's guide to integrating writing, critical thinking, and active learning in the classroom*. 3rd ed. San Francisco: Jossey-Bass; 2021. 400 p.

Глава из монографии или статья из сборника:

Фамилия И.О. Название. В: Фамилия И.О., Ред. Название главы или статьи. Название монографии или сборника. Город; Издательство; Год издания. 000 с.

После инициалов авторов ставятся точки, между фамилией автора и инициалами запятая не ставится. Если авторов больше пяти, указываются Ф.И.О. первых трёх, после чего ставится «и др.» (для источников на иностранном языке – «et al.»).

Ссылки на статьи на русском языке:

Фамилия И.О., Фамилия И.О. Название статьи. Название журнала. Год;Том(Номер):00–00.

Familia I.O., Familia I.O. Перевод названия статьи. Транслит названия журнала/Официальное название на английском языке. Год;Том(Номер):00–00 (In Russ.).

Пример:

Ганиева Г.Р., Васильева А.А. К вопросу подготовки переводчиков в сфере профессиональной коммуникации в техническом вузе. Вестник Казанского технологического университета. 2013;12:365–367. Ganieva G.R, Vasil'eva A.A. The translator in the sphere of professional communication project. Herald of Kazan National Research Technological University. 2013;12:365–367 (In Russ.).

Ссылки на монографии на русском языке:

Фамилия И.О. Название монографии. Город; Издательство; год. 000 с. Familia I.O. Перевод названия монографии. Gorod: Izdatel'stvo; god (In Russ.).

Пример:

Морозов В.Э. Культура письменной научной речи. М.: Икар; 2008. 268 с. Morozov V.E. Culture of written scholarly speech. Moscow: Ikar; 2008. 268 p. (In Russ.).

Сведения об авторе(ах)

В отдельном файле должны содержаться:

- Фамилия, имя, отчество автора(ов) (полностью).
- Ученая степень, звание, должность и место работы (полное название учреждения, город, страна).
- [ORCID](#), [SPIN-код](#) или [AuthorID](#).
- Контактная информация: адрес с почтовым индексом, телефоны/ факсы (служебный, мобильный), e-mail.

Авторские права

Авторы, публикующие статьи в данном журнале, соглашаются со следующим:

1. Авторы сохраняют за собой авторские права на работу и предоставляют журналу право первой публикации работы.
2. Авторы сохраняют право заключать отдельные контрактные договоренности, касающиеся неэксклюзивного распространения версии работы в опубликованном здесь виде (например, размещения ее в институтском хранилище, публикации в книге), со ссылкой на ее оригинальную публикацию в этом журнале.
3. Авторы имеют право размещать их работу в сети Интернет (например, в институтском хранилище или на персональном сайте) до и во время процесса рассмотрения ее данным журналом, так как это может привести к продуктивному обсуждению и большому количеству ссылок на данную работу (см. The Effect of Open Access).

Приватность

Имена и адреса электронной почты, введенные на сайте этого журнала, будут использованы исключительно для целей, обозначенных этим журналом, и не будут использованы для каких-либо других целей или предоставлены третьим лицам и организациям.



Author Guidelines

The Editorial Board accepts manuscripts that align with the journal's scope and focus.

The Editorial Board accepts for review:

- scientific articles;
- book reviews;
- documents;
- historiographical materials;
- articles/notes dedicated to eminent representatives of historical science.

The Editorial Board does not accept:

1. previously published works or simultaneous submissions to multiple publications;
2. plagiarized content;
3. materials that fail to meet the content and formatting requirements outlined below.

Content Requirements

The manuscript must be submitted to the Editorial Board as two separate files (.doc/.docx format only):

1. The manuscript text.
2. Author(s)' information.

The file name must contain the last name of the author(s).

The manuscript length should range from 1 to 2 print units (40 000–80 000 characters including spaces); font size 14 (Times New Roman without automatic hyphenation), first line indented 1.25 cm, line spacing 1.5. Longer submissions may be accepted with Editorial Board approval.

The following article elements are mandatory:

- Author(s)' full name and article title (in Russian and English).
- Abstract (in Russian and English). The abstract length should range from 200 to 250 words. The abstract is a standalone text describing



the main research results, including relevance, purpose, research methods, and brief findings.

- Keywords: 4–6 phrases separated by semicolons (in Russian and English).
- Article text.
- Acknowledgements.
- Author(s)' contribution.
- Conflict of interest.
- References.

The manuscript proper must be followed by:

Acknowledgements

This section lists all external funding sources that influenced the research findings, as well as all non-author individuals that contributed to the study.

Author(s)' Contribution

For multiple authors, describe each co-author's contribution according to [CRediT](#).

Conflict of Interest

The manuscript must declare any current or potential conflicts of interest. If none exist, state «The author declares (/authors declare) no conflict of interest.»

References

Author(s) should cite works accessible to reviewers and readers. The text of the article must contain links to at least 15 sources. Self-citation, i.e. including the author(s)' work(s) in the footnotes, is permitted but must account for no more than 10% of all footnotes to sources.

Only sources directly mentioned in the text may appear in the reference list. References should include articles and monographs.

The journal has accepted an adapted version of the Vancouver Style of References design, which is one of the standards recognized by international databases.

The Editorial Board invites the authors to get acquainted with the features of Vancouver Style and design examples in the brochure on the official website of the British Columbia Institute of Technology: <https://www.bcit.ca/files/library/pdf/bcit-vancouverstyle.pdf>

The rules for the design of sources in Russian in References have been prepared in accordance with the recommendations of the Association of Scientific Editors and Publishers (ASEP), which you can also find in the journal Scientific Editor and Publisher:

<https://www.scieditor.ru/jour/article/view/66/55>

Links to articles:

Surname and first name of the 1st author, Surname and first name of the 2nd author. The title of the article. The name of the journal. Year;Volume(Number):00–00. <https://doi.org/10.13655/1.6.1234567>

Example:

Clarke A., Gatineau M., Grimaud O., et al. A bibliometric overview of public health research in Europe. The European Journal of Public Health. 2007;17(Suppl. 1):43–49. <https://doi.org/10.1093/eurpub/ckm063>

Links to books and monographs:

With 1–4 authors:

Surname and first name of the 1st author, Surname and first name of the 2nd author. The title of the book or monograph. The issue number (if there is one). City: Publishing house; Year. 000 p.

An indication of the editor or compiler:

Surname and first name of the 1st editor, Surname and first name of the 2nd editor, Eds. The title of the book or monograph. The reissue number (if there is one). City: Publishing house; Year. 000 p.

Example:

Young A. Teaching writing across the curriculum. Upper Saddle River (New Jersey): Pearson Prentice Hall; 1999. 70 p.

Bean J.C., Melzer D. Engaging ideas: The Professor's guide to integrating writing, critical thinking, and active learning in the classroom. 3rd ed. San Francisco: Jossey-Bass; 2021. 400 p.

A chapter from a monograph or an article from a collection:

Surname and first name of the 1st author, Surname and first name of the 2nd author. The title of the chapter or article. The title of the monograph or collection. City: Publishing house; Year. 000 p.

Dots are placed after the initials. Do not put a comma between the author(s)' last name and initials. If the article has more than five authors, the full names of the first three should be given, followed by «et al.».

Links to articles in Russian:

Surname and first name of the 1st author, Surname and first name of the 2nd author in Russian. The title of the article. The name of the journal. Year;Volume(Number):00–00.

Surname and first name of the 1st author, Surname and first name of the 2nd author in English. Translation of the title of the article. Transliteration of the name of the journal/Official name of the journal in English. Year;Volume(Number):00–00 (In Russ.).

Example:

Ганиева Г.Р., Васильева А.А. К вопросу подготовки переводчиков в сфере профессиональной коммуникации в техническом вузе. Вестник Казанского технологического университета. 2013;12:365–367.

Ganieva G.R., Vasil'eva A.A. The translator in the sphere of professional communication project. Herald of Kazan National Research Technological University. 2013;12:365–367 (In Russ.).

Links to books and monographs in Russian:

Surname and first name of the 1st author, Surname and first name of the 2nd author in Russian. The title of the book or monograph in Russian. City: Publishing house; Year. 000 p.

Surname and first name of the 1st author, Surname and first name of the 2nd author in English. Translation of the monograph title. City: Transliteration of the publishing house name; Year. 000 p. (In Russ.).

Example:

Морозов В.Э. Культура письменной научной речи. М.: Икар; 2008. 268 с. Morozov V.E. Culture of written scholarly speech. Moscow: Ikar; 2008. 268 p. (In Russ.).

Formatting Requirements

Illustrations. Articles published in the journal may include illustrations. Electronic illustrations and photos must be submitted as separate files with a minimum size of 1000 pixels on the short side. Illustrations require captions describing the event or object being depicted, as well as the date. Illustration titles must appear in both Russian and English. Editorial Board reserves the right to select or replace article illustrations.

Citations. Use consecutively numbered (e.g., 1–32) footnotes in font size 12.

Footnotes may include Internet sources (news, reports, forums, videos), legal documents, statistics, media publications and textbooks. Citing dissertations/abstracts is allowed, provided that they are publicly accessible to readers. References to accepted but unpublished articles can be included with an «in press» label if the author(s) obtain written permission and acceptance confirmation. Information from unpublished sources should have an «unpublished data/documents» label, and the author(s) must, likewise, obtain written permission for the use of such materials.

All internet sources, including those cited in footnotes, require access dates.

Author(s)' Information

A separate file must include:

- Author(s)' full name.
- Academic credentials, title, position and affiliation (full institution name, city, country).
- [ORCID](#), [SPIN code](#), or [AuthorID](#).
- Contact details: postal address with zip code, phone/fax (office, mobile), e-mail.

Copyright

The authors publishing in this journal agree with the following:

1. The authors retain the copyright to the work and entitle the journal to publish the work for the first time.
2. The authors reserve the right to enter into separate contractual arrangements regarding the non-exclusive distribution of the version of the work published here (for example, its placement in the institute's repository, publication in a book), with reference to its original publication in this journal.
3. Authors have the right to post their work on the Internet (for example, in the institute's repository or personal website) before and during the review process by this journal, as this can lead to a productive discussion and more links to this work (See: The Effect of Open Access).

Privacy

The names and e-mail addresses entered on the website of this journal will be used exclusively for the purposes indicated by this journal and will not be used for any other purposes or provided to other persons and organizations.

ПОДПИСКА

Оформить подписку на журнал «Исторический вестник»
можно онлайн на сайте Почты России.

www.podpiska.pochta.ru

Наш индекс – ПА772.

Материалы журнала включены в систему
Российского индекса научного цитирования.



Следующий том журнала
«Исторический вестник» будет посвящен памяти
выдающегося исследователя христианского
Востока – К.А. Панченко (1968–2024).



1945–2025. 80 ЛЕТ
ВЕЛИКОЙ ПОБЕДЕ!



ПРОЕКТ РУНИВЕРС

Свободный доступ к материалам по отечественной истории и культуре

Тысячи дореволюционных книг и журналов

Старинные атласы с уникальными картами
российских земель и городов

Все дореволюционные военные энциклопедии

Полное собрание законов Российской империи

Собрание архивных документов

Это и многое другое вы можете найти на сайте www.runivers.ru

Книжная серия «Наглядная хронология»

Планируется выпуск следующих изданий:

От Руси к России (X–XVI века)

Рождение Российского царства

Россия в эпоху Смуты

Россия при первых Романовых

Россия при Петре Великом

Россия в эпоху дворцовых переворотов

Россия при Екатерине Великой

Россия в первой половине XIX века

Россия во второй половине XIX века

Россия в XX веке