

М.И. Якушев



Антиохийский
и Иерусалимский патриархаты
в политике Российской империи

1830-е —
начало XX века



Михаил Якушев

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

«Индрик»

2013

УДК 94(47)
ББК 63.3(0)5/6

Якушев М. И.

Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике
Российской империи. 1830-е – начало XX века /
М. И. Якушев — «Индрик», 2013

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

УДК 94(47)
ББК 63.3(0)5/6

© Якушев М. И., 2013
© Индрик, 2013

Содержание

Введение	6
Глава I	11
Глава II	26
Глава III	68
Конец ознакомительного фрагмента.	82

Михаил Якушев

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

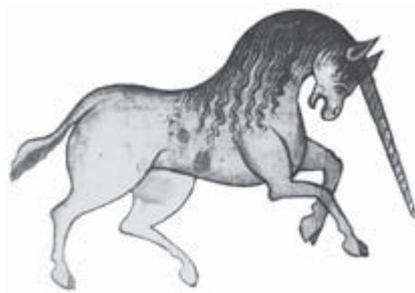
Любимой жене и подруге Тауре в год нашей жемчужной свадьбы...

Mikhail Yakushev



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

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



На переплете воспроизведен рисунок иеромонаха Иеронима (Суханова) «Вид Иерусалима с Дамасской дороги». (1859 г.)
ОР РГБ. Ф. 218. Ед. хр. 925.2. Л. 96.

Введение

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

Православная церковь, как правило, проявляла лояльность к государству и его властным структурам. Для христиан Ближнего Востока (*Маширика*) была характерна высокая адаптивность к сменявшим друг друга иноземным властям и их политике, что позволяло патриархам Александрийской (в Египте), Антиохийской (в Сирии и Ливане) и Иерусалимской (в Палестине) церквей получать от них властные полномочия в отношении своей паствы в обмен на поддержание лояльного отношения мирян к центральной власти. Подобное положение вещей предоставляло церковной иерархии возможность сохранять влияние и авторитет не только внутри сообщества (*миллета*) православных народов Османской империи (*миллет-и рум*, также *рум миллети*), но и в мусульманском окружении.

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

В начале VII века на смену византийскому *цезарепатизму*² пришла новая арабо-мусульманская власть, которая сохранила местные религиозные общины, в силу веротерпимой политики по отношению к покровительствуемому местному христианскому и иудейскому населению (*зимми/зиммиям*). После установления своего владычества в Большой Сирии (*Билад аш-Шам*)³ Османы продолжили политику предшествовавших мусульманских властей, предпочитая поначалу особо не вмешиваться во внутрицерковную жизнь Антиохийского и Иерусалимского патриархатов. Вместе с тем с начала 1840-х гг., по окончании египетского правления в Билад аш-Шаме (1832–1840 гг.), по мере вовлечения европейских держав в дела сиро-палестинских диоцезов, османское правительство (*Порта*) стало проявлять больший интерес к внутрицерковным делам. Во второй половине XIX века Стамбул проводит курс, направленный на укрепление централизованного управления всеми провинциями империи, в том числе и арабскими. Соответственно Порта урезала властные prerogatives Вселенского патриарха в отношении Дамасского и Иерусалимского патриарших престолов. Объективные процессы этнической консолидации усиливали антагонизм между арабской паствой и греческим духовенством в Большой Сирии, стимулируя внутри рум миллети стремление к независимому от Константинопольского патриархата развитию.

Избранная для исследования тема представляется крайне важной при рассмотрении эволюции взаимоотношений Антиохийского и Иерусалимского патриархатов с Константинопольским престолом, Портой и Россией в Новое время. Они явились следствием нарастания центробежных процессов в православных общинах, обусловленных социально-экономическими и этноконфессиональными проблемами внутри османского общества, а также политическими перипетиями в отношениях между Петербургом и Стамбулом.

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

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

Некоторые процессы, развивавшиеся внутри Антиохийской и Иерусалимской церквей в исследуемый период, продолжают и поныне. Особенно это касается Иерусалимского патриархата, где вот уже более ста лет сохраняются напряженность между греческим клиром и арабской паствой, а также непростые отношения между патриархом и греческими монахами Святогробского братства⁵, всегда готовыми низложить «отца и пастыря своего», как это случилось в 2005 г. Этот инцидент, представляющий собой очередную попытку греческого духовенства свергнуть своих патриархов (по примеру 1872, 1875, 1908–1909, 1918–1920 гг.), вновь показал, что церковные каноны могут быть принесены в жертву политическим интересам.

Книга охватывает важный период османского владычества в Сирии и Палестине с начала 1830-х до начала 1920-х гг., что обусловлено рядом обстоятельств. Нижняя хронологическая рамка исследования соответствует началу активизации российского присутствия на православном Востоке в результате побед русского оружия в 1829 г. (Адрианопольский мир). В основу этого курса были положены решения Особого тайного комитета по восточным делам, который, рассмотрев два подхода к Османской империи («расчленение» или «сохранение»), высказался в пользу второго. Процесс начала энергичного решения Россией Восточного вопроса совпал с оккупацией Сирии и Палестины египетскими войсками Мухаммада Али и Ибрахим-паши в 1831 г., проводившими на занятой территории политику религиозной терпимости, а также жесткий курс, направленный на ограничение властных прерогатив местных арабо-мусульманских кланов. Политика новых властей подталкивала римско-католическое, армянское и униатское духовенство к активизации требований к египетским властям о предоставлении большего объема прав и привилегий за счет православных. После изгнания египтян и восстановления османской администрации в Билад аш-Шаме Порты приступила к широкомасштабным реформам Танзимата (1839–1876 гг.), а европейские державы стали энергично вмешиваться в этноконфессиональные отношения в сиропалестинских диоцезах. Миссионеры западных держав усилили прозелитическую активность среди православных арабов, поощряя их переход в униатство, католичество или протестантизм. Не получив эффективной помощи от Константинопольского патриарха, представители сначала Иерусалимского (1832 г.), затем и Антиохийского (1837 г.) престолов стали официально и регулярно обращаться к российскому императорскому двору как за политической, так и за материальной помощью.

После заключения в 1833 г. Ункяр-Искелесийского договора с Портой Петербург через свою дипломатическую миссию в Константинополе стал проводить более энергичную политику в Сирии и Палестине путем усиления сначала консульского, а затем и духовного присутствия. Активное проникновение России на православный Арабский Восток в рамках восточ-

ной политики способствовало формированию в российском обществе более объективного представления о положении Антиохийского и Иерусалимского патриархатов, а также местного православного населения.

Верхний хронологический рубеж исследования определен концом второго десятилетия XX столетия, в котором принципиально важным для нас является промежуток 1914–1917 гг. В 1914 г. после объявления Портой войны России и разрыва дипломатических отношений русское консульское и духовное присутствие на территории Османской империи было свернуто. Это означало и прекращение всех официальных связей с Антиохийским и Иерусалимским патриархатами, а также остальными османо-христианскими субъектами рум милleti. Еще один «маркер» верхней хронологической рамки – 1918 г., когда завершающая фаза распада Османской империи практически совпала с крушением Российской империи. В 1920 г. на смену османскому правлению в Билад аш-Шаме пришли франко-английские колониальные власти, получившие от Лиги Наций мандаты на управление осколками Османской империи, в том числе Сирией, Ливаном и Палестиной. Надеждам православного арабского населения на помощь России не суждено было сбыться.

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

- 1) показать динамику развития сиро-палестинских православных общин во второй трети XIX – начале XX века в демографическом отношении;
- 2) выявить причины ослабления влияния Вселенского патриархата и его церковно-административного аппарата на Сирийский и Палестинский патриархаты;
- 3) воспроизвести и проанализировать изменения в структуре и составе патриархий (управлений делами) Антиохийского и Иерусалимского патриархатов;
- 4) рассмотреть проблему отношений Порты и православных иерархов рум милleti в целом и Антиохийской и Иерусалимской церковей в частности, а также показать зависимость этих связей от состояния политических контактов между Стамбулом и Петербургом, Петербургом и Афинами;
- 5) проследить эволюцию и специфику взаимоотношений между греческим духовенством и арабской паствой в Антиохийском и Иерусалимском патриархатах;
- 6) рассмотреть основные векторы внешней политики Российской империи на православном Востоке с учетом изменения характера взаимоотношений Петербурга со Стамбулом.

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

Предлагаемая вниманию читателя работа представляет собой первое в современной отечественной историографии комплексное исследование истории взаимоотношений Антиохийского и Иерусалимского патриархатов с Российской империей и другими патриархатами рум милleti в указанный период. Значительное место здесь уделяется связям сиро-палестинских диоцезов с Портой, а также европейскими державами. В исследовании рассматривается малоизученный комплекс проблем, касающихся церковной патриаршей власти, иерархии Грековосточной церкви и ее зависимости от султанского правительства. Книга

написана на базе османских, русских и западных архивных материалов и источников, большая часть которых впервые вводится в научный оборот⁶.

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

* * *

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

Последующая работа в аппарате Совета Федерации на ниве международных связей, а также по подготовке парламентской делегации Федерального собрания к участию в сессиях Парламентской ассамблеи Совета Европы (ПАСЕ) продолжила контакты автора с Ближним Востоком.

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

Автор выражает глубокую благодарность заведующему кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки имени М.В. Ломоносова М.С. Мейеру за помощь при подготовке данного издания. Слов благодарности и признательности заслуживает добрый друг и наставник С.А. Кириллина, ценой невероятных усилий подвигнувшая автора на выбор темы и затворничество в архивах внешней политики Российской империи (АВПРИ) МИД РФ. Без ее упорства и долготерпения данная монография

вряд ли могла появиться на свет. Особые слова признательности адресованы сотрудникам кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Д.Р. Жантиеву, Т.Ю. Кобищанову, Т.А. Коняшкиной, В.В. Орлову и К.А. Панченко, чьи полезные советы и критические замечания помогли автору при подготовке настоящего издания. Глубокую признательность автор выражает И.М. Смилянкой и Ю.Н. Емельянову, всегда готовым оказать неоценимую помощь словом и делом. Автор также выражает благодарность Е.И. Зеленеу за его бесценные советы. Появление этого труда было бы немыслимо без благорасположенного отношения П.В. Стегния, открывшего «лабиринты» фондов АВПРИ МИД РФ, разобраться в которых помогла Н.В. Бородина, вложившая в ладонь исследователя спасительную «нить Ариадны». Огромное им спасибо! Чрезвычайно важной и полезной была архипастырская помощь члена Святогробского братства и Священного синода Иерусалимской церкви митрополита Кипрского Тимофея (Маргаритиса) и представителя Антиохийского патриархата в Москве архиепископа Филиппопольского Нифона (Сайкали), чьи советы придали работе больше объективности и восточного колорита. Еще хотелось бы выразить глубокую признательность всем, участвовавшим в подготовке монографии к печати. Искренняя благодарность Линн (Елене Владимировне) Виссон, переводчику-синхронисту ООН, оказавшей помощь в переводе Summary на английский язык.

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

Примечания

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

² *Цезарепанизм* – христианская теократия в Восточной Римской (Византийской) империи, в которой церковь занимала подчиненное положение по отношению к государству, где император-василевс (цезарь) выступал главой церкви и государства, олицетворяя тем самым «симфонию власти». В более широком толковании обозначает использование государством церкви в качестве политического инструмента, а священнослужителей как государственных чиновников. На латинском Западе слияние церкви и государства привело к диаметрально противоположному феномену – *папацезаризму*, при котором политическая и общественная власть папы первенствовала над императорской.

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

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

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

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

Глава I

Источники и историография

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

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

Весьма богатым в информационном плане архивным источником явился фонд № 180 «Посольство в Константинополе». В его описях 517/1 (1800–1853) (до Крымской войны) и 517/2 (1856–1914) хранятся материалы, поступившие из Царьграда в период с 1800 по 1914 г.: депеши, отношения, политические и консульские донесения, расписки, финансовые отчеты и т. д. В этом фонде собрана большая часть донесений первого российского генконсула в Бейруте К.М. Базили² в константинопольскую миссию за пятнадцатилетний срок его пребывания в Большой Сирии. В них содержится ценнейшая информация по всем интересовавшим Дворцовую площадь³ вопросам. На многих направляемых К.М. Базили документах стоял гриф секретности в силу конфиденциального и деликатного характера содержащейся в них информации. В этих донесениях, как правило, российский генеральный консул освещал различные аспекты взаимоотношений Антиохийского и Иерусалимского патриархатов с Петербургом, Стамбулом, османскими властями на местах, а также между самими православными патриархатами. В них можно также познакомиться с оценками Базили межконфессиональных отношений на Ближнем Востоке, основанными на его богатом служебном опыте. Примечательно, что, если в донесениях российского генконсула сообщалось о проблеме греко-арабских отношений внутри Иерусалимского патриархата, то в книге «Сирия и Палестина» (о которой речь пойдет ниже) этнический грек Базили предпочитает не затрагивать эту тему.

Согласно правилам дипломатической переписки, когда управляющий императорской миссией в Константинополе считал нужным подкрепить свои оценки мнением подчиненных ему консулов, он прилагал их донесения к своим депешам, которые по прибытии в Петербург оперативно переписывались в канцелярии МИД и представлялись «на усмотрение» министра для последующего высочайшего доклада императору. В этом случае копии с донесений и депеш после ознакомления с ними «Высшего начальства» поступали сначала в «Секретный архив», а затем (после присвоения номера и названия) – в фонд 161 «СПб. Главный

Архив» (СПб. ГА), описи №№ 233, 46, 781, 181/1, 181/2. Копии с депеш от вице-канцлера графа Нессельроде⁴ в адрес управляющих миссией, в том числе в Константинополе, помещались в секретный фонд «Канцелярия МИД», оп. 470.

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

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

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

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

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

Среди архивных материалов выделяются переводы грекоязычных источников, связанных с жизнью исследуемых патриархатов. К ним относятся официальные послания (в переводе с греческого на русский) восточных первоиерархов, в частности патриарха Иерусалимского Поликарпа императорскому посланнику в Константинополе барону Г.А. Строгонову⁵

в 1817 г., а также ряд грамот патриархов Иерусалимского Афанасия и Антиохийского Мефодия в 1837 г. (одно из них было написано совместно с патриархом Александрийским) на имя императора Николая I и Святейшего Правительствующего синода (1, л. И; 2, л. 15—16об; 3, л. 22; 4, л. 31—31об; 5, л. 41; 137, л. 4—7об; 140, л. 11—12; 141, л. 13—18об; 184, л. 686—690). В них греческие первоиерархи, помимо настоятельных просьб оказать им политическую, материальную и моральную поддержку, описывают удручающее положение своих церквей в условиях обострения межцерковных противоречий в Святой земле и усиления инославной пропаганды в Сирии и Палестине при попустительстве, а порой и прямом вмешательстве османских властей. В посланиях патриарха Мефодия дается подробная справка об истории противоборства Антиохийской православной церкви с греко-католической общиной, вышедшей из-под юрисдикции Антиохийского патриарха.

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

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

При написании настоящей работы автор привлек из фонда Политического архива АВПРИ малоизвестные донесения российского генерального консула в Бейруте Константина Дмитриевича Петковича (1870–1896 гг.; † 1897 г.)⁶. Действительный статский советник К.Д. Петкович в рапортах послу в Константинополе И.А. Зиновьеву подробно сообщал о состоянии Антиохийского патриархата и развитии отношений между арабской паствой и греческим духовенством. С донесениями Петковича знакомились министр иностранных дел, обер-прокурор, а император Александр III оставлял на них собственноручные пометы о просмотре (318, л. 15). Значительную ценность представляет принадлежащая перу Петковича подборка архивных документов по делу о «Выборах Антиохийского патриарха в 1891 г.».

Имя Георгия (Юрия) Сергеевича Фонвизина мало кому было известно вне стен Министерства иностранных дел Российской империи. Скупые сведения об этом человеке можно почерпнуть лишь в АВПРИ, из которых явствует, что с 1908 г. Г.С. Фонвизин служил агентом вице-консульства в Яффе в чине коллежского асессора. Он явился очевидцем эскалации противоборства между православными арабами и греческим духовенством Иерусалимской православной церкви после младотурецкой революции 1908 г. и поддерживал тесные контакты с лидерами православной общины в Палестине, в частности с Халилем ас-Сакакини⁷. Фонвизин был ведущим экспертом по восточному христианству в МИД и в начале Первой мировой войны Фонвизин написал две объемные секретные информационно-аналитические записки «О Святой Земле» (Петроград, 18 марта 1915) и «О Вселенской Патриархии» (Петроград, 6 октября 1916) (374, л. 2—15об; 375, л. 1—37). В них автор дает анализ политической и этноконфессиональной ситуации в Святой земле накануне войны. Фонвизин, в развитие «Греческого проекта» Екатерины II, предлагает свое видение разрешения Восточного вопроса для России после прогнозируемого Антантой поражения Османской империи, а также пытается определить дальнейшую судьбу Константинопольского патриархата после того, как «град Константинов» будет занят русскими войсками. Хотя предложенные Г.С. Фонвизиним проекты так и остались не востребованными, тем не менее они дают

четкое представление о том, насколько далеко простирались внешнеполитические замыслы Петрограда на босфородарданелльском направлении.

Серьезным подспорьем при написании настоящего исследования стали опубликованные сочинения зарубежных и отечественных авторов XIX века, посетивших Арабский Восток. Среди них – немец У Зеетцен (1802–1809 гг.), швейцарец Дж. Буркхардт (1810–1812 гг.), британец Дж. Бэкингам и другие. Изданная в Париже в 1835 г. книга французского путешественника Альфонса де Ламартана «Путешествие на Восток», хоть и была широко известна в российских МИДовских и литературных кругах, однако не пользовалась доверием, в особенности у тех читателей, которые побывали на христианском Востоке. Гораздо популярнее был двухтомник другого французского автора – Ф.-К. Шасбефа (псевдоним Вольней) – под заглавием «Путешествие в Сирию и Египет, состоявшееся в 1783, 1784 и 1785 годах» (Париж, 1787). Сочинение выдержало ряд переизданий во Франции, а в конце XVIII века было издано в Москве. Следует также назвать работу французского историка и публициста Абдолонима Убичини (1818–1884), который издал книгу в двух частях под заглавием «Письма о Турции» (Париж, 1847, 1853–1854). Данный труд стал результатом его пребывания в Османской империи во 2-й половине 1840-х гг. в разгар развития реформ Танзимата. Сочинение было замечено в Европе и было издано в 1856 г. в Лондоне в английском переводе. Оно представляет собой полезный источник для исследования Османской империи середины XIX столетия.

Активизация ближневосточной политики Российской империи после заключения с Портой Адрианопольского мирного трактата 1829 г. требовала наличия у нее объективных сведений об Арабском Востоке (Леванте). Ранее сотрудники российского МИД и Синода активно использовали работы, справочники, путеводители и дневники западноевропейских путешественников-ориенталистов в качестве основного справочного материала. Свою лепту в развитие отечественного палестиноведения, в частности изучения Иерусалимской церкви, внес будущий министр юстиции, действительный статский советник Д.В. Дашков⁸, командированный из Константинополя в Иерусалим со специальной миссией (1820–1821 гг.) вместе с художником М.Н. Воробьевым. Подготовленный им в 1820 г. отчет для императорской миссии в Константинополе и инструкции для первого вице-консула в Яффе активно использовались российскими консульскими агентами в Сирии и Палестине в 30–40-е гг. XIX столетия. Записка статс-секретаря Д.В. Дашкова «Обозрение главнейших сношений России с Турциею и начал, на коих долженствуют оные быть установлены на будущее время» от 1828 г., положенная в основу формирования ближневосточной политики Российской империи после русско-турецкой войны 1828–1829 гг., оказала существенную помощь в уяснении процесса формирования целей и задач внешней политики Петербурга в отношении Стамбула.

Важными источниками информации при написании книги послужили труды и других отечественных авторов – современников описываемых событий. Не имевшие востоковедческого образования российские «пионеры» православного Востока благодаря своим трудам заложили основы отечественного востоковедения, столь необходимого Российской империи для успешного решения Восточного вопроса. К числу известных палестиноведов следует отнести Андрея Николаевича Муравьева (1806–1874). Сдав экзамен в Московском университете на получение чина, А.Н. Муравьев был определен в Коллегию иностранных дел и приписан к дипломатической канцелярии главнокомандующего Второй армии до окончания русско-турецкой войны 1828–1829 гг. После своего паломничества в Палестину он написал книгу «Путешествие ко Святым местам в 1830 году» (СПб., 1832), которая выдержала десять изданий и была переведена на ряд европейских языков (609, ч. 1, с. 266). По отзывам современников, из всех книг Муравьева именно это его произведение считалось наиболее интересным и захватывающим. Известно, что с рукописью «Путешествия» знакомились такие искушенные в русской литературе и богословии люди, как В.А. Жуковский и митрополит

московский святитель Филарет (Дроздов), которые внесли в текст значительную стилистическую и смысловую правку. Помогал автору и востоковед О.И. Сенковский⁹ в том, что касалось истории, традиций и обычаев православного Востока (там же, ч. 1, с. 266). Представляют интерес и «Письма с Востока в 1849—50 годах» А.Н. Муравьева, опубликованные им в Петербурге в 1851 г. В сочинении, написанном в форме «писем издалека» или путевого дневника, автор повествует о своем паломническом путешествии по христианскому Востоку в 1849–1850 гг.

Не менее известным путешественником в Святую землю стал будущий сенатор и министр просвещения Авраам Сергеевич Норов (1795–1869). В 1834–1836 гг. Норов совершил свое первое путешествие в Малую Азию, Палестину и Иерусалим, в 1834–1835 гг. – в Египет и Нубию, в 1860 г. он вновь посетил Палестину. Литературный талант, эрудиция и научная обстоятельность определили успех написанного им в 1835 г. сочинения под названием «Путешествие по Святой земле в 1835 году» в двух частях, выдержавшее три издания (СПб., 1838, 1844, 1854). В 2006 г. издательство «Индрик» выпустило в свет в одном томе одноименную книгу А.С. Норова. В этой работе автор, опираясь на сведения греческого духовенства Иерусалимской церкви, дал детальное описание Святых мест Палестины. Примечательно, что при разрешении споров вокруг Святых мест с армянами и католиками-францисканцами греческое духовенство пыталось сослаться на фрагменты из «Путешествия» А.С. Норова как на подтверждение своего преимущественного права на ту или иную спорную святыню. Курьез заключался в том, что значительную долю информации по истории святоместного вопроса русский автор черпал в ходе своего путешествия от самих же святогробцев.

В ряду российских ориенталистов, которых академик И.Ю. Крачковский относил к представителям «неакадемического востоковедения», видное место принадлежит упомянутому ранее Константину Михайловичу Базили (1809–1884) (637, с. 5). Он родился в Константинополе в зажиточной семье албанских греков, представители которой активно участвовали в антиосманском национально-освободительном движении. После греческого восстания 1821 г. семья Базили была тайно вывезена при содействии русского посланника при Порте барона Строгонова из Константинополя в Малороссию. В 1822 г. К.М. Базили в числе семи греков-беженцев был принят пансионером графа Г.А. Кушелева-Безбородко в Нежинскую гимназию высших наук и тамошний лицей, откуда в 1827 г. он перешел в Ришельевский лицей в Одессе. Уже с гимназической скамьи Базили проявлял повышенный интерес к истории Древнего мира и православного Востока. В 1834 г. Н.В. Гоголь, однокашник Базили по Нежинской гимназии, ввел своего друга в петербургское литературное общество. Имя этого молодого «русского грека» стало известно широкому кругу читателей благодаря выходу в свет на протяжении трех лет (в 1834, 1835 и 1836 гг.) по одному сочинению. О.И. Сенковский высоко отозвался о первой книге К.М. Базили «Архипелаг и Греция в 1830 и 1831 годах», признав ее лучшим литературным произведением 1834 года (там же, с. 9). Последующие работы Базили – «Очерки Константинополя» (1835 г.) и «Босфор и новые очерки Константинополя» (1836 г.) были встречены благожелательно Николаем I, который в 1837 г. пожаловал К.М. Базили бриллиантовый перстень. Это обстоятельство сыграло впоследствии решающую роль в судьбе сочинителя, когда в 1838 г. его кандидатура была предложена императору вице-канцлером К.В. Нессельроде на освободившуюся должность российского консула в Сирии¹⁰.

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

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

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

Внимание к работам К.М. Базили не ослабело и в конце XX столетия. Его знаменитое сочинение было переведено в 1988 г. в Бейруте с русского на арабский язык Юсри Джабером. В 2001 г. ливанский историк Карам Ризк опубликовал в парижском журнале «Общество и власть на Ближнем и Среднем Востоке» донесение консула Базили (672, т.1, с. 173–189). В документе дается анализ драматического периода друзско-маронитской войны в Горном Ливане в 1841 г. Переданный Базили своему австрийскому коллеге (как это было принято тогда для поддержания доверительных контактов) консульский рапорт был переправлен в австрийский МИД, в архивах которого его и обнаружил ливанский профессор.

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

Важным источником по истории Антиохийского и Иерусалимского патриархатов стал дневник начальника Русской духовной миссии (РДМ) в Иерусалиме (1847–1854 гг.) архимандрита (позднее – епископа) Порфирия (Успенского) (1804–1885)¹¹. Этот труд под названием «Книга бытия моего» был издан в Петербурге в восьми томах в конце XIX века уже после смерти владыки (СПб., 1894–1900). В нем отец Порфирий описал удручающее состояние православия в Сирии и Палестине в середине 1840-х – начале 1850-х гг. В отличие от А.Н. Муравьева и К.М. Базили, Порфирий (Успенский) подметил напряженность в отношениях между местными православными арабами и пришлыми греками, пополнявшими ряды монашеского ордена Святогробского братства и синода Иерусалимской церкви. До него никто из исследователей не уделял столь пристального внимания этой деликатной теме и не подвергал столь резкой критике греческое духовенство за его пренебрежительное отношение к своей арабской пастве.

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

Еще один коллега Базили по консульской службе и практическому «неакадемическому востоковедению», Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891), внес заметный вклад в развитие отечественной ориенталистики. Врач по образованию, К.Н. Леонтьев поступил в

1863 г. канцелярским чиновником в Азиатский департамент, а затем продолжил служить секретарем и драгоманом в консульстве на о-ве Кандия (современный Крит). Потом он был назначен драгоманом и секретарем консульства в Адрианополе, генконсульства в Белграде, вновь в Адрианополе, а затем в Тульче и, наконец, – консулом в Янине. Рапорты консульского агента Леонтьева, его отчеты и донесения свидетельствуют о широком спектре интересов, вавших его вопросов. В сообщениях Леонтьева подробно описывалась Османская империя в эпоху Танзимата, сообщалось о настроениях мусульманского и христианского населения, о его социально-экономическом положении (603, с. 32–33, 218–228). Он придавал особое значение характеру взаимоотношений местной османской администрации с христианским населением и их трансформации в зависимости от изменения политической конъюнктуры в отношении Порты с Россией и другими европейскими державами. Большое внимание Леонтьев уделял церковно-религиозным вопросам, методам окатоличивания православного населения миссионерами западных держав. Вместе со своим начальником, послом Игнатьевым, Леонтьев внес значительный вклад в усиление русского присутствия на Афоне. Его донесения с нетерпением ожидали и с интересом читали в императорском посольстве на Босфоре и Азиатском департаменте МИД на Дворцовой площади. Видимо, не случайно вышедшая в 2003 г. книга «Леонтьев К.Н. Дипломатические донесения, письма, записки, отчеты (1865–1872 гг.)» была сразу же замечена в Турции, переведена и издана на турецком языке. В 1872 г. Леонтьев оставил дипломатическую службу и вышел в отставку (там же, с. 58). Чудесное исцеление умиравшего от холеры Константина Леонтьева, затем его длительное годовое паломничество на Афон в значительной степени повлияли на последующее его решение принять монашеский постриг под именем Климента.

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

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

Значительный интерес представляли для нас труды арабских авторов XIX – начала XX столетия. В ряде случаев их оценки местных реалий органично дополняют сведения иностранных консулов, дипломатов, путешественников, включая российских. К этим авторам можно отнести Салима Михаила Шаххаду, написавшего под псевдонимом «шейх Абд аль-Ахад аш-Шафи» брошюру «Экскурс в историю греческого Святогробского братства». Она была издана в 1893 г. в Бейруте, а затем там же переиздана в 1909 г. Изложенная в «Экскурсе» критика в адрес греческого духовенства Иерусалимской церкви была настолько хлесткой,

что брошюра сразу же была запрещена святогробской цензурой к чтению и тиражированию среди арабской паствы. Традиционно в своих работах арабские авторы-христиане (православного, униатского и даже протестантского толка) выступали с антигреческих позиций из-за обострившихся в Великой Сирии во второй половине XIX века распрей между православной арабской паствой и греческим духовенством.

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

К арабским националистам-публицистам начала XX века также относился известный общественно-политический деятель Палестины Халиль ас-Сакакини (1878–1953)¹³, который активно выступал за «арабизацию» и реформирование Иерусалимской православной церкви. В 1913 г. он издал в Иерусалиме брошюру «Возрождение православия в Палестине». Это сочинение стало логическим продолжением развития идей «арабского ренессанса» в Великой Сирии. Помимо критики святогробских ксенократов автор «ан-Нахды» решительно призвал православных христиан к изгнанию греческих «чужаков», замене всего греческого епископата на арабский и избранию патриарха из числа местных арабов, как это сделали их сирийские единоверцы из Антиохийского патриархата в 1899 г. Брошюра была запрещена Иерусалимским синодом, а ее автор был отлучен от церкви и предан анафеме. В целом вышеназванным арабским авторам при освещении темы арабогреческих взаимоотношений на христианском Востоке был присущ гиперкритический подход к греческому духовенству в ущерб объективности и непредвзятости.

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

В 1850 г. в Париже вышла брошюра Эжена Боре «Вопрос о Святых Местах». Ее автор, ревностный католик-иезуит, посетил Палестину в 1848 г. в составе правительственной французской комиссии для расследования дела о Серебряной звезде, пропавшей из православного алтаря пещеры Вифлеемского храма. В своем труде француз обвинил греческое духовенство в краже звезды, в узурпации прав францисканцев на Святые места, а также подверг критике Россию за покровительство грекам. Боре выдвинул тезис, что Восточноправославная церковь «как отделившаяся от Рима» будто бы утратила права на Святые места еще со времен Константинопольского патриарха Фотия I Великого (858–867, 877–886 гг.) (774, с. 885). В ответном полемическом сочинении выпускник Киевской духовной академии Константинопольский патриарх Константин I (1830–1834 гг., † 1859) опроверг утверждение Э. Боре. К отповеди француза-католика присоединился также А.Н. Муравьев, написав в 1851 г. свой «Ответ г-ну Э. Боре на вопрос о Святых местах», получивший высокую оценку в Фанаре¹⁴. Тем не менее последовавшая бурная реакция французской общественности дала предлог правительству Франции официально поставить перед Портой вопрос о передаче францисканским монахам преимущественных прав на Святые места Палестины. Полвека спустя другой французский исследователь – отставной дипломат Альфонс дАлонзо (служившего атташе генерального консульства Франции в Иерусалиме) – в своей книге «Россия в Палестине» фактически воспроизвел тезис Э. Боре по святоместному вопросу. От Алонзо утверждение Боре, уже в виде «общеизвестного исторического факта», перекочевало в

работы «История Церкви в Святой Земле» немецкого исследователя Фридриха Хайера (Вифлеем, 1995) и «Российское присутствие в Сирии и Палестине» британского ученого Дерек Хопвуда (Оксфорд, 1969).

Ценным западным источником послужил двухтомник под названием «Переписка касательно прав и привилегий Латинской и Греческой Церквей в Турции», в котором проливается свет на ближневосточную политику западноевропейской дипломатии в сношениях с Портой и российским правительством (Лондон, 1854). В «Переписке» опубликована большая подборка документов французских и британских консульских агентов (записки, депеши, отчеты и мемуары), переводы фирманов Порты по вопросам, касающимся Иерусалимской церкви и римско-католического духовенства в Иерусалиме накануне Крымской войны. Причиной издания двухтомника в 1854 г. стало стремление Лондона априори обвинить Петербург в агрессивных замыслах против Порты и оправдать намерение Великобритании выступить в «защиту» Османской империи от «угроз русских». С этой целью по указанию королевы Виктории «нужные» для этого материалы были спешно отобраны, опубликованы и представлены на рассмотрение британского парламента с тем, чтобы заручиться его поддержкой для объявления Лондоном и Парижем войны Петербургу, а также создать европейско-османский союз «креста и полумесяца» против России.

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

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

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

Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского и Московского патриархатов. Доступность справочной информации по тематике настоящего исследования серьезно облегчала работу. Вместе с тем следует иметь в виду, что списки патриархов на указанных сайтах не всегда совпадают по годам патриаршества с печатными изданиями XIX–XX веков. Вывешенные же на официальных сайтах исторические справки греческих патриархов носят субъективный характер, в особенности в части, которая касается темы покровительства России ближневосточному Восточному православию.

При написании книги привлекалась зарубежная историография, в которой уделяется внимание православию в Великой Сирии. Среди греческих авторов, писавших об истории Иерусалимского патриархата в исследуемый период, следует выделить профессора Афинского университета и влиятельного члена Святогробского братства до 1909 г., архиепископа Афинского и всея Эллады Хризостома I (Пападопулоса). В 1910 г. он издал в Афинах фунда-

ментальный труд «История Иерусалимской Церкви». Его «История», как и у святогробского летописца Неофита Кипрского и русского писателя А.Н. Муравьева, базируется в основном на переложении 12-томного сочинения Иерусалимского патриарха Досифея¹⁵ «История иерусалимских патриархов», написанного им в 1680 г. Для книги Хризостома характерна попытка умалить или проигнорировать роль арабского патриаршества и архиереев-арабов на фоне возвеличивания значения греческих архипастырей в истории Иерусалимского патриархата. Не случайно, он делает особый акцент в своей работе на периоде «реви-зантизации» и «реэллинизации» Иерусалимской церкви, начавшемся сразу после ухода на покой в 1534 г. последнего Иерусалимского патриарха-араба Аталлы (Дорофея II) (1506–1534 гг.) и избрания на патриарший престол грека Германа Пелопоннеского (1534–1579). Вместо определения «православный» («рум») Хризостом употреблял слова «греческий» («эллинский»), что вводит читателя в заблуждение относительно того, что именно подразумевал под этим термином автор – этническую или же религиозную принадлежность. Более того, православных арабов он называл «национальными элементами» или «арабизированными греками», против чего решительно выступали местные арабы-христиане. Архиепископ Хризостом делал особый акцент на противоборстве греческого духовенства с армянами и францисканцами за сохранение преимущественных привилегий и прав на управление Святыми местами Палестины, а также подчеркивал огромную роль патриарха Германа в деле возрождения монашеского ордена Святогробского братства с исключительной целью защиты христианских святынь. При этом Хризостом предпочел не развивать тему покровительства России православию, умолчав о ее роли в отстаивании и сохранении статус-кво Святых мест в исследуемый период. Кстати, этот «сбой» в исторической памяти проявляется у греческого духовенства и поныне. Нижний хронологический период книги архиепископа Хризостома ограничен концом XIX столетия, когда на престол Иерусалимской церкви взошел патриарх Дамиан.

Этот недостаток попытался устранить студент Афинского университета, а ныне священник в Ливадии (Украина) Дмитрий Гоцкалюк. Он сделал аннотированный перевод сочинения Хризостома с новогреческого на русский язык, сопроводив его краткой исторической справкой по истории «Матери всех церквей», начиная с патриаршества Дамиана (М., 2003).

Более объективными, на наш взгляд, представляются работы ряда арабских авторов, которые использовали не только греческие и арабские, но и иные источники по истории Иерусалимского и Антиохийского патриархатов. В то же время и они не отличались политкорректностью касательно греко-арабских отношений в сиропалестинских диоцезах рум милleti. Для раскрытия проблематики книги значительный интерес представляют труды арабских историографов, которые подвергают критике грекоцентричный взгляд на ближневосточное православие (свойственный большинству греческих авторов). Среди них важно упомянуть «Краткую историю Иерусалимской православной церкви» (Иерусалим, 1925) братьев Шахады и Николы Хури. При ее написании авторы опирались на «Историю Иерусалимских патриархов» патриарха Досифея и «Историю Иерусалимской Церкви» архиепископа Хризостома, султанские фирманы, русские и британские документы. При освещении проблемы грекоарабского противостояния братья Хури безоговорочно стояли на позициях арабо-православных националистов, из-за чего их сочинение подвергалось критике греческим духовенством Иерусалимской церкви. Их труд был переиздан в 1992 г. в Аммане председателем арабоправославного благотворительного общества «ан-Нахда» Рауфом Саадом Абу Джабером, который дополнил книгу Шахады и Николы Хури справкой по истории развития арабского православия в Палестине и Иордании (с 1924 по 1992 г.). Издание вышло на двух языках – арабском и английском (Амман, 1992 и 2002).

Другой работой, обращающей на себя внимание солидной проработкой исторического материала, является монументальная трехтомная монография известного сирийского исто-

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

Нами была использована также книга «История Аккарской православной епархии», написанная ливанским исследователем и православным священником отцом Наифом Ибрахимом Истфаном (Джунья, Ливан, 1994). Исследовательской работе приходского священника во многом способствовало его назначение начальником канцелярии Аккарской митрополии Антиохийского престола, что открыло ему доступ к епархиальным архивам. В своей книге отец Наиф, помимо самой истории Аккарской епархии, дает описание отношения местной православной паствы к греческому и арабскому духовенству, взаимоотношений арабской христианской общины с местными мусульманами и униатами. Ливанский исследователь восполняет существенный недостаток информации об обычаях и нравах в приходских общинах, отношении паствы к своему священнику и митрополиту. Подчеркнем, что работы арабских историографов активно использовались нами при разработке событийной стороны исследования.

Западная историография долгое время сохраняла традиции, унаследованные от исследователей Нового времени, которые, будучи в своем большинстве католиками, нередко рассматривали восточных христиан как «схизматиков», с которыми их церкви находились в остром конфликте. Нельзя не согласиться с оценкой британского историка арабского происхождения Азиза Атийи, который подчеркивает неспособность многих западных исследователей преодолеть внутреннее предубеждение против православных христиан Востока, внешним выражением которого было стремление (зачастую даже, видимо, неосознанное) принизить значение восточно-христианских церквей, доказать ошибочность их вероучения на Востоке (803, с. 241). Зато роль западного христианства, особенно римско-католического духовенства, в «отстаивании» христианских святынь от «неверных сарацин» в ходе крестовых походов часто преподносилась как решающая и в целом позитивная.

Особая неприязнь к греко-православному присутствию в Святой земле прослеживается в книгах Паскаля Бальди «Вопрос о Святых местах, в целом и в частности» (Рим, 1919) и Альберта Рока «Статус-кво в Святых местах» (Иерусалим, 1989). В этих сочинениях они открыто подвергли сомнению легитимность преимущественных прав и привилегий Иерусалимской православной церкви в Палестине и искренне сокрушались по поводу того, что францисканцам так и не удалось «восстановить историческую справедливость» и вернуть себе преимущественные права на все христианские святыни в Святой земле. Так, в ноябре 1918 г. Паскаль Бальди писал: «После семи столетий бесплодных попыток и тщетных надежд Иерусалим, внезапно, неожиданно и промыслительно, оказался спасен; пришло время, чтобы права христиан более не отдавались на усмотрение слабой, поколебимой и продажной турецкой воли; ибо теперь они будут поставлены под *покровительство* цивилизованных наций, которые, участвуя в величайшей в истории войне, торжественно поклялись, что их победа будет вознаграждена во всем мире исправлением древней несправедливости и восстановлением поправленных прав. Ведь именно на Святой земле вопиющая несправедливость должна быть исправлена, а священные права – восстановлены» (807, с. 3, 4, 181). В отличие от работ этих двух авторов-католиков, сочинение немецкого исследователя Фри-

дриа Хайера «История Церкви в Святой Земле» (Вифлеем, 1995) представляется не столь предвзятым.

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

При подготовке данного исследования автор неоднократно обращался к сочинению израильского историка Одеда Пери «Христианство в исламскую эпоху в Иерусалиме: Вопрос о Святых местах в раннеосманский период» (Бриль, 2001). Эта монография содержит много важных наблюдений, касающихся взаимоотношений христианских общин с османскими властями и мусульманскими институтами в Иерусалиме. При подготовке монографии израильский ученый провел серьезную исследовательскую работу в архивах Иерусалимского шариатского суда, в Архиве канцелярии премьер-министра (*Başbakanlık Arşivi*) в Стамбуле. Овед Пери отмечал, что на его запрос о возможности поработать с материалами османской эпохи в патриарших архивах Святогробского, Армянского и Францисканского монастырей, только Иерусалимский патриарх Диодор и обер-секретарь Священного синода митрополит Тимофей предоставили ему доступ в святогробские архивы. Этот факт, который Овед Пери предпочел не комментировать, свидетельствует, на наш взгляд, об опасениях армянского и римско-католического духовенства, что при сравнении имеющихся у трех церквей в Иерусалиме архивных документов права и преимущества Иерусалимского православного патриархата окажутся древнее, а значит, будут выглядеть убедительнее и достовернее.

Сам же Овед Пери в принципе не делал различий между христианскими общинами в османском Иерусалиме в том, что касается их прав на обладание христианскими святынями. Подобный нейтральный подход, по его мнению, способствовал сохранению объективности и непредвзятости ко всем сторонам, вовлеченным в межконфессиональный спор. В результате израильский ученый практически уравнил армян и католиков в правах и преимуществах с греками при рассмотрении святоместного вопроса.

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

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

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

Важным источником фактического материала послужили книги и статьи турецких, западноевропейских, американских, израильских и арабских авторов. В течение трех последних десятилетий зарубежная ориенталистика активно накапливала, систематизировала и обрабатывала сведения о социально-экономической, политической и культурной жизни христиан Великой Сирии. Растет число публикаций, посвященных изучению места христианских общин в общественно-политической Османской империи, в них рассматриваются конкретные сюжеты, отражающие роль христианской религии в многоконфессиональном османском обществе. Указанными проблемами занимались Халиль Иналджик, Кемаль Карпат, Эдхем Элден, Сурейя Фаруки, Джастин Маккарти, Филипп Фарг, Брюс Мастерз, Ричард Клогг, Андреа Пачини, Димитри Китсикис, Иешуа Беи-Арие, Мухаммад Муслих и другие.

Заметную роль в изучении восточного православия в Османской империи и, в частности, состояния сиро-палестинских диоцезов рум миллети, играла и продолжает играть отечественная историография. Среди использованных работ следует особо отметить сочинение русского ученого-византиниста А.П. Лебедева (1845–1908). Его капитальная научная монография «История Греко-восточной церкви под властью турок: от падения Константинополя (в 1453 г.) до настоящего времени», по мнению некоторых исследователей, не имеет аналогов в русской церковно-исторической науке (Кн. 1–2. СПб., 1896, 1906). В частности, в рецензии, напечатанной в известном научном журнале «Византийский временник» в конце XIX века, отмечалось: «Книга профессора Лебедева заслуживает внимания по одному тому, что представляет первый в научной литературе серьезный опыт подобного изучения судьбы Православной Греческой церкви после завоевания Византии турками» (735, кн. I, с. 4). В своем труде, помимо Константинопольской церкви, А.П. Лебедев уделяет внимание остальным трем патриархатам Византийской церкви (Александрийскому, Антиохийскому и Иерусалимскому), затрагивая различные стороны жизни православного Востока со времен падения Константинополя до начала XX века. Автор осветил также темы взаимоотношений Греко-восточной церкви с Портой, внутренней жизни православного миллети, а также общения Восточно-православной церкви с Западной (католико-протестантской) Европой. Следует согласиться с замечанием А.К. Панченко относительно чрезмерного внимания русского византиниста к Константинопольской церкви по сравнению с остальными патриархатами. Видимо, А.П. Лебедев сделал это преднамеренно, поскольку при Османах Вселенский патриарх получил от султанской власти значительный объем властных прерогатив, превративших его из «первого среди равных» патриархов в этнарха («отца всей православной нации»), наделенного Османами высоким званием *рум миллет бати*. Не случайно русский ученый не раз подчеркивает изменившуюся при Османах иерархию некогда «равных» между собой патриархов, когда стамбульский рум миллет баши как глава православной «нации» воспринимал Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского патриархов чуть ли не как

членов своего синода в Фанаре (там же, кн. 1, с. 316, 322–323, 326). С другой стороны, А.П. Лебедев предлагает несколько упрощенный и даже субъективный взгляд на отношение османских властей к рум миллету, в основе которого лежала вражда к Римско-католической церкви и ее представителям. Если для отношений Порты с Восточно-православными патриархатами и католиками в XV–XVIII веках это было оправдано, то с 1830-х и последующих годов до начала XX века отношения между Стамбулом и православным миллетом принимают несколько иной, более напряженный характер.

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

С конца 1950-х – начала 1960-х гг. отечественное востоковедение вернулось к серьезному исследованию проблем истории Арабского Востока в Новое время. В последние десятилетия появились новые работы российских ученых по истории сиро-палестинского субрегиона Османской империи в XVIII–XIX столетиях. Ведущие российские специалисты обратились к широким обобщениям основных тенденций исторического развития региона. Свидетельством подобной смены «ориентиров» стал выход в свет крупных комплексных монографий, освещающих значительные периоды истории Османской империи в Новое время. Среди важных работ, в которых анализируются ключевые проблемы арабо-османского общества, выделяются труды М.С. Мейера, Ф.М. Ацамбы, И.М. Смилянкой и С. А. Кириллиной.

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

Примечания

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

² Первый российский генеральный консул в Сирии и Палестине (с 1839 г. – консул, с 1843 по 1853 г. – генеральный консул). О Базили см. далее.

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

⁴ Карл Васильевич Нессельроде (1780–1862) управлял МИД с 1816 г. в должности вице-канцлера (статс-секретаря) в чине действительного тайного советника. В 1845 г. ему был пожалован высший чин по «табелю о рангах» – гос. канцлера иностранных дел (он был

единственным чиновником I класса в империи даже после отставки с поста управляющего МИД в 1856 г. до смерти).

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

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

⁷ Подробнее о Халиле ас-Сакакини см. ниже.

⁸ Дмитрий Васильевич Дашков служил с 20-х гг. XIX в. советником в Константинопольской миссии, откуда в 1820 г. был послан в командировку в Иерусалим и составил по ее итогам записку о ситуации в Палестине и Святом Граде. В апреле 1821 г. Дашков был вынужден бежать из Иерусалима в связи с вспыхнувшими в городе антигреческими волнениями. В августе того же года он с дипмиссией покинул Константинополь из-за разрыва дипотношений с Портой. С 1822 по 1825 г. Д.В. Дашков управлял делами константинопольской миссии, находясь в Петербурге. См. приложение № 24.

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

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

¹¹ Отец Порфирий (Успенский) являлся профессором богословия, церковного права и церковной истории Ришельевского лицея в Одессе. Перед командированием в Иерусалим он служил настоятелем посольской церкви в Вене.

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

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

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

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

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

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

Глава II

Христианские общины в этноконфессиональной системе сиро-палестинских провинций Османской империи

В середине XV века существование Восточной Римской (Византийской) империи оказалось под угрозой. Для ее жителей «Новый Рим» – Константинополь – воспринимался как символ несокрушимости императорской власти. Подданные византийского императора (василевса) – «ромеи»¹ – не хотели верить в то, что их столица с величайшей христианской святыней – собором Св. Софии² – может достаться наступавшим с востока туркам-османам. В 1453 г. последний византийский автократор (греч. «самодержец») Константин XII Палеолог Драгаш (1448—† 29 мая 1453 гг.)³, отклонивший предложение султана Мехмеда II Фетиха (Завоевателя) (1451–1481 гг.) сдать осажденную столицу, погиб вместе с защитниками Константинополя. К концу XV века почти все христианские владения бывшей Византийской империи были завоеваны турками-османами⁴. На обломках некогда могущественной христианской державы возникло мусульманское военно-теократическое государство с особым общественно-политическим устройством, учитывавшим его многоконфессиональный и многоэтничный состав (719, с. 29).

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

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

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

Сын Селима I Явуза⁹ Селим II (1566–1574 гг.) принял титул *халифа*¹⁰, утвердив себя таким образом в качестве духовного лидера исламской «нации» (араб, *аль-умма аль-исламийя*). Правитель выступал уже в качестве *имама*¹¹ и падишаха, совмещая в одном лице

два вида власти – духовную и государственную (осм. *дину даула*) (851, с. 129). Верховная власть в исламе османских правителей была признана и в христианском мире (719, с. 39–40). Османская держава (осм. *девлет-и ‘Османийе* или *девлет-и ‘алийе*)¹² стала представлять собой теократическое исламское государство во главе с султаном-падишахом, подчинившим своей власти огромные территории византийских василевсов-автократоров (860, с. 66).

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

Зимми признали над собой власть османского султана и его правительства в лице Высокой Порты¹³, перейдя в разряд податного и верноподданного населения Османской империи – *райа* (мн. ч. араб. *ра‘ая*; осм. *ре‘ая*). С другой стороны, отвоевывая у христианской ойкумены одну территорию за другой и переводя их из категории *дар аль-харб* («территория войны») в *дар аль-ислам* («территория мира»), Османы стремились соблюдать права *ахль аз-зимма*, закрепленные за ними по *шариату* (исламскому праву). Более того, де-факто и де-юре Порта должна была обеспечивать защиту своих немусульманских райа от внешнего врага и гарантировать неприкосновенность их личного имущества, а также свободу отправления религиозных культов. В отличие от мусульман, зимми были ущемлены: «покровительствуемым» запрещалось носить оружие и ездить верхом на лошадях (а только на ослах и мулах), а также им предписывалось носить одежду, отличавшуюся от той, которую носили мусульмане. При встрече с мусульманами они должны были спешиваться и уступать дорогу. По шариату, зимми-христиане не могли строить новые церкви и монастыри, однако при этом им разрешалось ремонтировать существовавшие культовые здания, построенные до османского завоевания. «Покровительствуемые» были также обязаны открывать церкви и монастыри для посетителей-мусульман, которые имели право использовать их в качестве пристанища (880, с. 53). Сохраненная Османами система сегрегации по этноконфессиональному признаку не нарушала предписаний шариата. Исламский закон предусматривал право на существование для «неверных», сдавшихся на милость владыке-мусульманину в обмен на политическую лояльность и уплату подушной подати – *джизьи* – и поземельного налога – *хараджа* (872, с. 32)¹⁴.

Вместе с тем эти положения нельзя было понимать буквально, поскольку, как отмечает британский исследователь Брюс Мастерс, для зимми ближневосточного региона смена мамлюкских султанов на османских принесла некоторое облегчение (875, с. 42). В отличие от мамлюкских правителей османские наместники султана проявляли заинтересованность главным образом в регулярном и бесперебойном поступлении налогов в султанскую казну, предпочитая до поры не вмешиваться во внутренние дела христианских и иудейских общин. При переписи населения турки-османы подразделяли султанских подданных-райа по конфессиональному признаку на три группы: мусульмане (*мусяимун*), христиане (*масихиййюн*, или *насара*) и иудеи (*яхуд*). Для всех категорий османских подданных фиксировались следующие данные: рождение, смерть, иммиграция и эмиграция, род занятий и образование (858, с. 318). Все османское общество делилось на два основных «класса» – *‘аскари* («военно-служивый люд») и *ра‘ая/ре‘ая* (податное население). Если к властной категории относились воины-мусульмане, духовенство и государственные чиновники, освобожденные от уплаты налогов в султанскую казну, то вторая категория, в которую входили мещане (араб, *ан-нас*

или *унас*; также *аль-ахль* и *ахали*) и крестьяне-феллахи (араб, *аль-фаллахун*), охватывала все податное население Османской империи, включая христианских райа и остальных зимми (886, с. 49).

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

Следует иметь в виду, что в XIX веке для наименования религиозной общины в Османской империи использовался как термин на староосманском языке *миллет* (араб, *мйлла*, мн. ч. *мйяая*), так и его арабский синоним – *тарифа* (мн. ч. *тава'иф'*). Слово «таифа» применялось практически ко всем социально-экономическим группам османских подданных: организациям ремесленников, торговцев, кланам, жителям определенного квартала и даже к «франкам»-иностранцам (араб, *та'ифат аль-ифрандж*) (875, с. 61).

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

Американский востоковед Филипп Хитти назвал систему миллетов «мусульманским решением проблем религиозных меньшинств», подчиненных не только духовной, но и светской власти патриархов и верховных раввинов, избравшихся каждой общиной и утверждавшихся Портой (846, с. 362). М.А. Родионов рассматривает миллет «как некий универсальный институт, сочетавший в себе социальные и этнические, гражданские и религиозные функции» (759, с. 17). Обособление традиционным исламом инорелигиозных групп в своего рода «социо-конфессиональные гетто» привело к тому, что различные христианские общины, представлявшие собой относительно самостоятельные этносы, сохраняли религиозную и культурную индивидуальность. В то же время христианский миллет находился в зависимом положении от господствующего мусульманского миллета на социальной лестнице османского общества (810, с. 109–110).

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

Ко второй христианской «нации» относился армянский миллет (Армянской апостольской церкви), во главе которого, по примеру рум миллети, в 1461 г. встал Константинопольский патриарх с османским титулом *эрмени миллет баши*. Под его юрисдикцию султан Мехмед II определил все нехалкидонские общины: сиро-яковитов, маронитов, халдеев, коптов и абиссинцев. Таким образом, грекоправославные и армяноапостольские христианские конфессии в Османской империи стали обладать неким «старшинством» по сравнению с остальными зимми. Эти два патриархата в Стамбуле, несмотря на наличие в империи других, более

древних патриархатов православных и армян, получили преимущественный, «начальствующий» над ними статус исключительно благодаря географическому местонахождению в столице, где находился султанский дворец – *Сарай* (857, с. 616)²¹.

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

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

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

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

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

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

В начале XIX века Османская империя продолжала переживать кризис, спровоцированный, помимо прочего, сербским (1804 г.) и греческим (1821 г.) восстаниями. В их основе лежало социальное недовольство балканских христиан, вставших на борьбу за свои национальные и политические права. Со всей очевидностью проявилась необходимость изменения старой османской четырехмиллетной системы этноконфессионального устройства. В органах османской администрации Большой Сирии православных и иудеев теснили униатские (греко-католики, марониты), сиро-яковитские и коптские служащие, общины которых еще не были выделены Османами в самостоятельные миллеты. Именно на эти христианские общины стали делать ставку активно проникавшие в регион миссионеры западноевропейских держав, а также местная знать, недовольная политикой османских властей на местах. Возникла ситуация, когда в христианских миллетах церковная иерархия не могла, а Порта уже не хотела удерживать привычную систему организации христианских общин. Путь к параду суверенитетов миллетов был открыт, когда в 1828 г. Порта признала христианскую общину армянокатоликов самостоятельным миллетом, «отпавшим» от Армяноапостольского миллета (*эрмени миллети*). В 1837 г. османское правительство официально закрепило выход из лона Антиохийского православного патриархата греко-католической общины «мелькитов» (произошедший де-факто еще в 1724 г.) и перевело эту униатскую общину в юрисдикцию Армянокатолического патриархата. В 1847 г. Османы произвели главу греко-католической общины в патриарший сан, а возглавляемую им общину – в самостоятельный миллет. В 1850 г. был создан армянопротестантский миллет. В конце XIX века количество немусульманских миллетов достигло 9, а к 1914 г. – уже 17 (855, с. 165).

В период кардинальных реформ Османской империи, получивших название Танзимат (1839–1876 гг.)²⁹, султаны Абдул Меджид (1839–1861 гг.) и Абдул Азиз (1861–1876 гг.) пытались укрепить власть центрального правительства, ослабить влияние миллетов на их членов и заложить секулярные тенденции в обществе с помощью развития концепции «османизма» или «османизации» (*османлылык*) (там же, с. 162). Ее смысл заключался в том, чтобы каждый османский подданный (*османлы*) мог жить и чувствовать себя в безопасности на территории всей империи, не подвергаясь дискриминации по религиозному и языковому признаку (910, с. 9). Декларировалось справедливое взимание налогов и податей, ликвидация откупной системы их сбора (*ильтизам*), улучшение системы судопроизводства, наведение порядка в системе набора рекрутов. Гюльханейский хатт-и шериф 1839 г. хоть и провозглашал соблюдение равных прав и привилегий всех османских подданных (мусульман и зимми) перед законом, тем не менее его положения на начальном этапе реформ носили в основном декларативный характер. Зимми по-прежнему не допускались к воинской службе, за что они платили специальный налог (*бедел- и аскарый*). И все же дух и буква султанского эдикта вызвали недовольство в рядах *улама*³⁰ и османских сановников-эфенди. Многие из них продолжали поддерживать идею исламской империи, ее самодержец также выступал халифом всех мусульман, положение которых, на их взгляд, должно было оставаться преимущественным относительно иноверцев-османлы, а статус их исламского миллета – доминирующим

(миллет-и хакиме) над остальными вероисповеданиями (872, с. 39). По сути Османы приближались к формулированию нового для империи понятия «национальности», не в смысле принадлежности к миллету-«нации» как вероисповеданию, а в смысле принадлежности к национальному государству. Хатт-и шериф 1839 г. называет османских подданных *таба'ий салтанат-и сенийе*, то есть «подданные Его Султанского Величества» (855, с. 163)³¹. С 40-х гг. XIX века Стамбул активно пытался «примирить» концепцию «османского подданства» при сохранении системы миллетов с европейской идеей «подданства» или «гражданства». Упомянутое только раз в высочайшем указе 1839 г. словосочетание «подданные Его Султанского Величества» было в различных формах трижды повторено в султанском фирмане (*хатт-и хумайюн*) 1856 г., когда под давлением европейских держав султан принял концепцию государственной принадлежности и равноправия всех османских подданных. Одна из основных провозглашенных целей высочайшего указа заключалась в укреплении «сердечных уз патриотизма» (осм. *ревабит-и кальбий-и ватандасы*), предполагала консолидацию всех подданных султана вне зависимости от их этноконфессионального состава (859, с. 28). В целях дальнейшей интеграции немусульман в османское сообщество был принят ряд законодательных актов, предоставивших зимми право выступать в качестве индивидуумов. В качестве официальных представителей миллетов могли выступать лишь главы миллетов или их наместники. И хотя, как пишет турецкий историк Кемаль Карпат, де-факто уже к 1850 г. Османы относились к членам миллетов (*эфрад-и миллети*) как к османским подданным (*османлы*), официально Закон о национальности был принят лишь в 1869 г. В его первой статье говорилось, что «каждый индивидуум, рожденный от отца-османлы и матери-османлы или только от отца-османлы, является османским подданным» (855, с. 163). Статья 8 Конституции 1876 г. уже гласила, что «все лица – подданные Османского государства (*давлет-и 'османийе*), невзирая на их религию (*дин*) и толки (*мезхеб*), именуется, без исключения, османлы» (894, с. 15). Таким образом, реформы Танзимата постепенно создали условия для внедрения новой концепции уравнивания в правах всех султанских подданных путем осуществления курса на «османизацию» (османлылык) общества, которая была призвана поставить заслон развитию сепаратистских настроений в его пестром этноконфессиональном составе (859, с. 28).

Раньше всё в Османской империи (люди, земля, товары, духовные и культовые заведения) рассматривалось в качестве собственности султана. Для управления подданными падишах делегировал свои властные полномочия наместникам-пашам, а те – своим гражданским представителям (осм. *мутесаллим*, или *мутеселлим*; араб. *мутасаллим*³²), а также главам религиозных общин-миллетов (*миллет бату*). Тем самым османские власти создавали некую иллюзию невмешательства во внутренние дела зимми, предоставляя миллет баши самому выступать перед рядовыми членами своего миллета как бы в роли султанского наместника-паши. Выдвинутая в султанском фирмане 1839 г. концепция «османизации» имела своей целью установить новый механизм взаимоотношений между индивидуумом Османской империи и самим государством. Таким образом, само понятие «османское подданство» объективно было направлено на устранение этноконфессиональных границ и подрыв автономии различных миллетов в этническом, языковом и религиозном отношениях, а также на получение индивидуумом от государства необходимых гарантий защиты от возможных попыток правительства и миллета (к которому тот принадлежал) ущемлять его права как подданного Османской империи (855, с. 163).

В 1856 г. султан Абдул Меджид издал хатт-и хумайюн, положивший начало второму этапу реформ Танзимата (1856–1876 гг.). В этом реформаторском эдикте (осм. *ислах'ат фермани*) падишах вновь подтвердил за миллетами все высочайше дарованные им права и привилегии. Тем не менее Абдул Меджид дал четко понять, что оставляет за собой право пересмотра «привилегий, дарованных султаном Мехмедом II и его преемниками патриархам и

епископам христианских общин» (648, с. 96—104; 855, с. 164). Путь к реформированию системы миллетов вновь был открыт.

Несмотря на то что хатт-и хумайюн 1856 г. предоставлял османским миллетам право реформироваться, самостоятельно они этого сделать не пожелали. В результате Порты, подталкиваемая западными державами, сама инициировала и уже контролировала «перестройку» («танзимат») системы миллетов. В период с 1860 по 1866 г. три «исторических» миллета зимми были вынуждены провести самореорганизацию. Рум миллет баши справедливо опасался того, что навязываемые Османами реформы в дальнейшем лишат его права представлять перед Портой интересы всего православного миллета Османской империи. В результате серии реформ 1860–1862 гг. был выработан, принят и утвержден султаном свод законов (*'низам-наме*)³³ Константинопольского патриархата (называемый нередко модным словом «конституция»), который урезал прерогативы и властные полномочия рум миллет баши. Армянский миллет, серьезно обеспокоенный угрозой раскола в своих рядах и переходом части паствы в католицизм и протестантизм, также пошел в 1863 г. на реформирование (859, с. 28). В результате церковного «танзимата» к патриаршим выборам рум миллет баши и эрмени миллет баши в Стамбуле стали допускаться светские лица (купцы и ремесленники), вошедшие в состав синодов Константинопольского (Вселенского) и Армянского патриархатов. Эти синоды превратились в руководящие церковные органы, тогда как обязанности патриархов были сведены в основном к религиозным вопросам. В 1864–1865 гг. по примеру двух «старших» миллетов иудеи тоже стали вводить новую «конституцию» в своем миллете, чтобы таким образом успокоить Порту и продемонстрировать ей свою лояльность. Однако «перестройка» в иудейском миллете, в отличие от православного и армянского миллетов, носила в основном «косметический» характер (там же, с. 28; 857, с. 743).

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

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

Система административного управления в Османской империи базировалась на военно-политической и религиозно-судебной (шариатской) власти. Военно-политическую администрацию (*бейлык* или *сейфийе*) возглавлял великий визирь (*садразам*)³⁴ и председательствовал на заседаниях султанского, или имперского, совета (*диван-и хумайюн*)³⁵, являвшегося высшим правительственным органом (722, т. 3, с. 79). Во главе исламской духовной иерархии (*'ильмийе*) стоял *шайх аль-ислам*³⁶, положение которого в османской иерархии практически не уступало статусу садразама (910, с. 35; 851, с. 129). Вместе с тем помимо руководства *сейфийе*, великий визирь курировал и *'ильмийе* (там же, с. 129; 924, т. 1, с. 252). Османская бюрократия (*каламийе*) также являлась важным инструментом функционирования власти правителя в политической сфере. К религиозной и государственной системе власти (дин-у даула) относились также два верховных судьи – *кадиаскера* (осм. *кази 'аскер*;

араб, *кади 'аскар*). Судьи возглавляли две самостоятельные шариатские структуры³⁷ Анатолии и Румелии и входили в диван-и хумайюн (931, т. 3, с. 12–13). Статус кадиаскера Румелии считался несколько выше и престижнее статуса верховного судьи Анатолии (810, с. 129). На уровне провинции судебную власть осуществлял *кади*³⁸ *аль-кудат* («верховный судья») или шейх аль-ислам, в округе и крупных городах – *кади аль-лива* («окружной судья»). На низовом уровне – *кудат аль-касаба* и *кудат ан-навахи* («судьи малых городов и сельских окраин») (722, т. 3, с. 79). Кади аль-кудат обладали также древним почетным титулом «мулла»³⁹ и составляли де-юре высшее звено исламской титулованной знати – *мевлевийет* (араб, *маулавиййат*). Шейх аль-ислам представлял султану списки назначений на судебские посты в крупные провинциальные и окружные города, которые входили в их юрисдикцию, также называемую по-османски *мевлевийет* (675, с. 185). Под категорию мевлевийет также попадали *муфтии*⁴⁰ и улама, традиционно опиравшиеся на поддержку местной знати (*хасса*) и османских властей.

В конце 20-х – начале 30-х гг. XIX века в условиях ослабления влияния центрального правительства в османских провинциях значительный объем властных функций в Иерусалимском округе взяли на себя кланы городской знати – аль-Хусейни, аль-Халиди, Абу Лутфы, аль-Алабий, ан-Нашашиби. Они поделили между собой все основные административные посты в Иерусалиме (осм. *кудс-и шериф*; араб, *аль-кудс аш-шариф*), став чуть ли не единственным связующим звеном между османскими властями в Дамаске (осм. *шам-и шериф*; араб, *аш-шам аш-шариф*) и Стамбуле и местным арабским населением. Абулутфиты продолжали поставлять муфтиев, в то время как хусейниты удерживали за своим кланом председательское кресло в шариатском суде, а халидиты в течение нескольких поколений занимали почетные должности заместителей судей шариатских судов (араб, *махатм шар'ийа* или *махаким аш-шар'ийа*). Так, например, признанный в Стамбуле авторитет и знаток исламской юриспруденции (*фикх*) Муса аль-Халиди (1767–1832) занимал должность верховного судьи Анатолии (осм. *анатоли кази аскери*), которая являлась одним из высших государственных постов в империи (800, с. 342–343).

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

Первым, кто ввел кафффар для паломников-христиан при входе в Иерусалимский храм Воскресения Христова, был султан Салах ад-Дин (1171–1193) (561, с. 128). В 1187 г., после отвоевания у крестоносцев столицы бывшего «Латинского (Иерусалимского) королевства» христиан, он взял курс на изменение демографической ситуации в аль-Кудсе, священном не только для мусульман, но и для иудеев. В результате объявленной султаном политики исламизации Иерусалима (*джихад байт аль-Макдис*) в город хлынули со всей Палестины и даже

Северной Африки не только мусульмане, но и иудеи, которым Салах ад-Дин своим фирманом разрешил постоянно проживать внутри городских стен (800, с. 295–299). В османский период истории Иерусалима география взимания каффаров с пилигримов значительно расширилась: богомольцы уже платили на местах при высадке пассажиров с корабля в яффском порту; при движении их через Рамлю, Лидду, ущелье Иудейских холмов; каждый раз, когда они шли молиться в Воскресенский храм или отправлялись с караваном на Иордан (561, с. 128). При сыне Селима I (1512–1520 гг.) султани Сулеймане Законодателе османские власти стали делать различие между султанскими подданными (реая) и иностранцами (мюстеминами), между дружественными и враждебными ему странами и народами. Так, грузины вообще освобождались от уплаты каффара; копты, абиссинцы и арабы платили по 3 куруша; греки (как прибывшие издалека) – 7 курушей, а «франки» (латиняне) – 14 пиастров (610, с. 119; 665, с. 132). По сведениям К.М. Базили, максимальная сумма каффара могла достигать 500 пиастров (30 руб. сер.) (561, с. 142). Однако паши не ограничивались этим, налагая на христианских паломников без согласования с Портой дополнительные подати (осм. *'авариз*; араб. *'аварид*), в том числе с применением силы (800, с. 333; 811, с. 117; 561, с. 97). По свидетельству европейских путешественников, выплаты христианского населения Иерусалима и Вифлеема в казну паши достигали 80 тыс. пиастров в год. Однако в целом османское налогообложение ложилось не столь уж тяжким бременем на плечи восточных христиан (по сравнению с мусульманами), как было принято считать в Европе (811, с. 117; 835, с. 53; 662, т. 1, с. 216–217).

Между дамасским и аккским пашами, во владения которых входили различные районы Великой Сирии, не прекращалась конкуренция за контроль над «спорным» Иерусалимским санджаком, превратившимся для них в первой трети XIX века в «яблоко раздора»⁴⁴. В казну только валиев Дамаска и Акки монастыри Иерусалимского патриархата вносили ежегодно 60 тыс. курушей (616, с. 72). К.М. Базили приводит более внушительную сумму взноса Иерусалимским патриархатом дамасскому паше – 1 тыс. мешков⁴⁵, или 500 тыс. пиастров в год, что соответствовало 100–120 тыс. руб. серебром (561, с. 127, 142). Данная сумма, на наш взгляд, представляется завышенной, поскольку основывалась не на османских источниках, а на устных заявлениях греческого духовенства, в немалой степени заинтересованного в том, чтобы представить Петербургу османские власти в роли алчных сборщиков дани с бедствующей Иерусалимской церкви. Переходя из рук дамасских пашей в руки сайдских наместников, Иерусалимский округ управлялся их мутасаллимами, которые собирали с Иерусалимского патриархата до 200 кошелев (20 тыс. руб. серебром). Таковую же сумму Сионская церковь выплачивала ежегодно и судье иерусалимского шариатского суда, и его аппарату (там же, с. 142).

Первым, кто обратил внимание на отношение османских провинциальных властей к христианским святыням как к прибыльному предприятию, стал российский генеральный консул в Сирии К.М. Базили. Он образно сравнил Святые места Палестины с «золотым рудником» для османских пашей и «всей пирамиды турецкой администрации от иерусалимского судьи до великого везира» (560, с. 98; 561, с. 127; 750, с. 12). Так, с одного лишь Иерусалимского патриархата вали Дамаска «взимал тысячу мешков (около 120 тыс. рублей серебром) в год за право владения Святыми местами» (561, с. 127). Важнейшим источником доходов султанской администрации и шариатских судей стали средства, затрачиваемые спорящими сторонами в ходе нескончаемых судебных разбирательств между греческим, армянским и католическим духовенством по поводу прав на Святые места в Иерусалиме и Вифлееме. Пошлины, вносимые в шариатский суд, не полностью шли в государственную казну (*байт аль-маль*), а частично оседали в карманах судьи и его подчиненных (559, ч. 2, с. 227; 448, л. 25–32).

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

Ресм-и Кумаме, узаконенный султанским законодательством (*канун-наме*), помогал иерусалимским мутасаллимам решать многоплановые задачи: пополнять городской бюджет за счет поступающих от паломников-христиан сумм, направляя их не только в столичную султанскую казну через вали Дамаска (шам-и шериф), но и финансируя с их помощью традиционные исламские институты в Иерусалиме (Кудс-и Шериф) (там же, с. 192). Следует иметь в виду, что действовавшие в Османской империи христианские общины не получали дотаций от центрального правительства, а существовали внутренние ресурсы. Таким образом, можно без преувеличения заключить, что исламские благотворительные учреждения аль-Кудса существовали в определенной степени за счет средств, поступающих от христианского Иерусалима и посещавших его и его окрестности христианских паломников (там же, с. 192).

Вся Османская империя подразделялась на провинции, или *эйалеты* («генеральные правительства»), представлявшие собой крупные военно-административные единицы, также именуемые неофициально *пашалыками* (араб, *башавыййа*), поскольку они управлялись османскими сановниками с титулом трехбунчужного⁴⁶ паши (675, с. 41). Ранг паши не входил в таблицу официального османского титулования, поскольку он имел скорее почетный, нежели официальный статус. Он присваивался султаном генералам⁴⁷, высшим чиновникам-эфенди, губернаторам и чем-то напоминал дворянский титул рыцаря в Западной Европе, жалуемый сюзереном своему вассалу за безупречную, главным образом воинскую, службу. Паши имели три степени отличия: высший – трехбунчужный; средний – двухбунчужный и начальный – однобунчужный (664, с. 188). Во главе эйалета падишах назначал по представлению имперского дивана титулованную придворную особу в ранге министра (визиря). Европейцы чаще именовали трёхтуевого султанского наместника (*вали*) просто «пашой» или «генерал-губернатором». Вали также присваивалось высокое звание *мушира* («советника падишаха»), которое одновременно соответствовало воинскому чину «фельдмаршала» (561, с. 323, 579; 675, с. 35). Таким образом, традиционный паша-мушир как наместник падишаха и обладатель высшего трёхтуевого знака султанского отличия в провинции до начала 40-х гг. объединял в себе высшую светскую и военную власть (867, с. 119).

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

ные единицы – эйалеты («генерал-губернаторства»), которые объединили в своих границах несколько санджаков-лива. Генерал-губернаторами эйалетов стали назначаться действующие визири, титулованные тремя туями, а во главе санджаков ставились военачальники в более высоком чине мир мирана и титулом двухбунчужного паши (там же, с. 41).

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

Если в конце XVIII века в империи было 26 эйалетов, 163 санджака, 1 тыс. 800 каз, то в 1834 г., когда Махмуд II провел реформирование административно-территориального деления провинций, в его государстве уже насчитывалось 28 эйалетов, 31 санджак и 54 независимых *войводалыка*, или воеводства (675, с. 41)⁵³.

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

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

В сиро-палестинских эйалетах в состав правящей верхушки, помимо османских пашей, входили представители провинциальных нотаблей, составлявших правящий класс городской и сельской знати – *аянов* (осм. *аянлык*)⁵⁵ (714, с. 7). Состав аянства был многообразен: в него входили как мусульмане, так и знатные христиане. К аянам-мусульманам относились потомки пророка Мухаммада (*шерифы* и *сейиды*), составлявшие особый «шерифский корпус» (осм. *эшираф*; араб, *аль-ашираф*), который возглавлял их предводитель – *накыб аль-ашираф*. В некоторых провинциях империи, в частности на Балканах и в Анатолии, крупных землевладельцев из числа аянов именовали также *деребеями* («лордами долины»), тогда как в арабских провинциях их называли *вуджух*, *вуджахá* («первыми лицами»)⁵⁶ или *аль-му'атабарун* («те, с чьим мнением следует считаться»),

В группу нотаблей также входили извечные соперники (а иногда и непримиримые противники) пашей – «волостные» шейхи племен и родов (араб. мн. ч. *шуух ан-навáха*). Они отвечали за сбор налогов с государственных земель (*мири*) в своих нахиях; обеспечивали

от имени валиев охрану паломнических караванов (*масират аль-хаджж*), путь которых из Стамбула в Мекку следовал по вверенным им «вотчинам-сторонкам»; а также осуществляли по приказу генерал-губернаторов рекрутские наборы среди призывников-мусульман (886, с. 62). В Палестине аль-машаих были разделены на два враждовавших между собой племени аль-Кайс (кейситов) и аль-Иаман (йеманитов) (араб. *'ашират аль-Кайс* и *'ашират аль-Йаман*) (662, т. 1, с. 226–228). Кейситы были потомками выходцев из северных районов Аравийского полуострова, а йеманиты – из южной Аравии (совр. Йемен), обосновавшихся в Сирии в VII веке в результате исламских походов (араб. *аль-футухат аль-исламиййа*). Османские власти пытались поддерживать «баланс власти» между этими племенами, чтобы не дать одному из них добиться абсолютного превосходства над другим. Как только становилось очевидным нарушение силового паритета между племенами, слабая сторона получала необходимую поддержку от османских властей, в результате чего сильная и слабая стороны вскоре менялись местами. В этом случае Порты прибегала к древнему и надежному принципу «разделяй и властвуй», умело используемому всеми властями в исторической Палестине (там же, т. 1, с. 219–220, 393, 407). По мере развития танзиматных реформ на местах стал очевиден успех стратегической линии центрального правительства, направленной на ослабление влияния племенного аянства.

К нотаблям относились также и другие группы окружной знати Сирийского пашалыка: в Иерусалимском округе – городские эфенди (осм. *эфендийет*; араб. *афандиййат*)⁵⁷ аль-Кудс аш-Шариф, а в Наблусском санджаке – *умарá*⁵⁸ ан-Наблус. Последние относились к военному сословию *бекават* (также *агават*⁵⁹), поскольку они обладали официальным титулом *бек* (осм. *бей*; араб. *байк*), присваиваемым аянам и османским чиновникам (886, с. 236). Аяны, занимавшие официальные посты в османской администрации (*асхáb аль-макамát аль-кабíра*), обладали высоким общественным статусом, наделявшим их правом носить такие почетные титулы, как *сáхиб ар-риф'а* (осм. *рифатлу*), *фахр аль-амáджид аль-кирám* и *сáхиб аль-ма'азза* (там же, с. 236; 886, с. 49; 911, с. 40–41).

Нотаблей христианских общин и светскую знать миллет-и рум в сиро-палестинских провинциях местные христиане и греки-фанариоты называли *архонтами*⁶⁰, а арабы-мусульмане – либо аянами, либо *вуджахá' ат-та'ифа* («первыми лицами общины») (931, т. 3, с. 61). Их единоверцев на Балканах османские власти именовали также *коджа баши*. В донесениях российских дипломатов исламские и христианские аяны чаще всего фигурировали как «старшины» или «старейшины» (320, л. 26–29).

До начала 30-х гг. XIX века административно-территориальное деление Османской империи оставалось без особых изменений. Генерал-губернатор провинции назначался, как правило, сроком на один год с возможным продлением полномочий. В каждый город эялета вали назначал своего представителя, *мутасаллима*⁶¹, осуществлявшего функции главы гражданской администрации (*хáким идáрий*), и даже руководителя сбора налогов и податей в казну генерал-губернатора (931, т. 3, с. 12; 837, с. 173). В качестве мутасаллима могли выступать временно назначаемые генерал-губернаторами провинций некоторые землевладельцы из числа провинциальной военной знати (умара), получавшие за свою службу военный лен (*чифтлик*) из государственных земель (мири) (886, с. 49)⁶². Таким образом, мутасаллимы могли легко выступать в роли посредника между центральным правительством и местным населением. Нередко европейские консулы переводили должность мутасаллима как «вице-губернатор», а иногда даже – «губернатор». До начала 1840-х гг. территория, вверенная генерал-губернатором мутасаллиму в арабских провинциях значилась как *мутасаллимиййа* (осм. *Мутесаллимийе*, или *мутесаллимлык*).

На протяжении всего XIX века административно-территориальное деление сирийских провинций Османской империи несколько раз претерпевало изменения, в особенности это касалось южных санджаков Большой Сирии. Палестина именовалась «Южной Сирией» (*Сурия аль-Джанубийа*) (877, с. И). Она входила в административно-территориальный состав Сирийского (Дамасского) и Сайдского эйалетов. Горный район к северу от Наблуса до Хеврона и Заиордания относились к Сирийскому «генерал-губернаторству». Галилея и часть восточного побережья Средиземноморья подчинялись Сайдскому эйалету, включавшему в себя Яффский и Газский санджаки⁶³. Центр торгово-экономической и политической жизни Леванта, а также местной власти переместился в портовый город Акку (Акру, или Сен-Жан д'Акр), где еще в первой трети XIX века была популярной фраза: «Кто контролирует Акку, тот контролирует всю страну» (811, с. 105). Если в 1799 г. войскам Наполеона так и не удалось покорить эту военно-морскую крепость, то в 1832 г. это смогли осуществить войска египетского паши Мухаммада Али. После взятия Акки ее политическое и военно-стратегическое значение в Палестине стало ослабевать.

С другой стороны, до египетской оккупации Большой Сирии санджак «Горный Иерусалим» (*лива Джабаль аль-Кудс*) представлял собой отрезанный от Средиземного моря соседними округами (Газским и Яффским) небольшой кусочек земли на горном пути, ведущем из приграничного с Египетским пашалыком Газского округа через «Наблусский горный санджак» (*лива, Джабаль Наблус*), а далее на север – в Дамаск (Шам-и Шериф), столицу Сирийского эйалета. Именно Иерусалимский административный округ арабы стали называть «Святой землей» (*аль-билад аль-Кудсийа*).

Сам Иерусалимский санджак, если не считать его столицы аль-Кудса, не вызывал особого политического и экономического интереса для центрального правительства. По своему характеру округ представлял собой относительно небольшой район с преимущественно деревенским населением. В то время на юге Сирийского эйалета было всего два относительно значимых города, являвшихся центрами (осм. *меркез*; араб, *марказ*) одноименных санджаков – Иерусалим и Хеврон; Вифлеем же напоминал христианское селение с преобладающим православным населением. Власть в Иерусалимском санджаке оставалась в руках сельских шейхов, контролировавших местность вплоть до крепостных стен аль-Кудса и подчинивших своей власти практически все крестьянское население округа.

По сравнению с Дамаском Иерусалим представлял собой небольшой город, обнесенный по указу султана Сулеймана Великолепного (в конце 30-х гг. XVI века) мощными крепостными стенами. От городских северных Дамасских ворот (*баб аль-амуд*) аль-Кудса начиналась дорога, которая вела через множество горных перевалов в столицу Сирийского эйалета. С вершин Иудейских гор перед путешественниками и богомольцами открывался живописный вид на лежавший «как на ладони» «Горный Иерусалим», окруженный скалистым холмами.

В доегипетский период мутасаллим Иерусалимского санджака, назначенный генерал-губернатором Сирийского эйалета, не имел широких властных полномочий за пределами городских стен Иерусалима. Когда возникала необходимость продемонстрировать местным шейхам силу османской власти, то из Дамаска в Иерусалимский санджак в помощь мутасаллиму высылался усиленный воинский контингент, которым нередко командовал лично сирийский вали. Срок губернаторства мутасаллима прекращался с окончанием каденции его патрона.

Османский военный гарнизон в Иерусалиме был немногочисленным (до нескольких десятков человек) и в основном был рассчитан на оборону города извне. Население Иерусалима было относительно немногочисленным. К началу 1830-х гг. оно не превышало 10 тысяч человек, более половины которых составляли зимми⁶⁴. Иерусалимская городская знать – афандийят – обладала несколько меньшей властью, чем сельские шейхи, пред-

водительствовавшие местными крестьянами-феллахами (араб, *фаллахуфу* вооруженными огнестрельным оружием. Во время конфликтов между противоборствующими кланами из представителей крестьянских семей шейхи формировали отряды нерегулярных войск, которых османские власти называли *бати бозуками* (911, с. 236). Местные арабы именовали их по-своему *хаввара*⁶⁵, или *баш бузук*. По свидетельству британского консула в Иерусалиме Джеймса Финна (1845–1863 гг.), европейские консулы называли башу бозуков «нерегулярной военщиной с нерегулярным жалованием» (622, т. 1, с. 166, 217).

По своей административной структуре управления аль-Кудс мало чем отличался от других османских городов Большой Сирии: Дамаска, Халеба (Алеппо), Наблуса, Дженина, Хеврона, Газы, Яффы и других. С установлением османского правления в Билад аш-Шаме в 1517 г. округа ее южной части, Палестины, всегда становились частью более крупных соседних провинций – Дамасского или Сайдского эйалетов. Вплоть до египетской оккупации в 1831 г. за Иерусалимский санджак продолжали соперничать между собой дамасские и сайдские паши. Так, например, когда войска Мухаммада Али только готовились вступить в Палестину и Сирию, наместник Сайды Абдул-паша (1818–1831 гг.), в то время более могущественный, чем сирийский вали, подписывая документы, так указывал свой титул: «вали Сайды и Триполи, *мутасарриф*⁶⁶ Газского, Рамлийского, Иерусалимского, Наблусского и Дженинского округов» (886, с. 95). И это при том, что Иерусалимский санджак формально относился к Дамасскому эйалету (811, с. 106). Кроме того, время от времени Абдул-паша регулярно менял по своему усмотрению мутасаллимов в Иерусалиме и Яффе, основная задача которых была сведена к сбору налогов.

Переход Великой Сирии под власть администрации Мухаммада Али (1831–1841 гг.⁶⁷), восставшего против султана Махмуда, внес некоторые изменения в систему управления сирийскими территориями, которые поначалу новые египетские власти назвали «частью Справедливого Египетского государства» (*ад-даула аль-Мысриййа аль-'адила*), а позднее – «частью Справедливого Магометанского государства» (*ад-даула аль-'адила аль-Мухаммадиййа*) (там же, с. 93). Египетская администрация Большой Сирии отличалась от прежней османской более высокой степенью эффективности и централизованности с четким разделением на военную и гражданскую власть (там же, с. 223). Первую осуществлял сын египетского «вице-короля», командующий (*сераскир*) 40-тысячным контингентом регулярной египетской армии (*низам*) и вали Джидды Ибрахим-паша (714, с. 42).

С 1831 по ноябрь 1832 г. на начальном этапе египетского правления в Большой Сирии новая администрация во главе с Ибрахим-пашой сохраняла некоторую преемственность в управлении регионом, чтобы не лишать местных жителей чувства безопасности и уверенности в возможности сохранения за собой и своим аянлыком ключевых позиций на местах в обмен на лояльность и сотрудничество с завоевателями. Так, Ибрахим-паша, прибыв в Иерусалим, оставил Мухаммада Шахин-агу на прежней должности мутасаллима Иерусалимского округа, а представитель местного аянства Хусейна Абд аль-Хади назначил «управляющим губернаторского корпуса» (*мудир*⁶⁸ *аль-мутасаллимин*) и «управляющим» Сайдской провинции (*'мудир эйалет Сайда*). Вместе с Хусейном Абд аль-Хади на службу к Мухаммаду Али поступили его союзники и родственники в качестве мутасаллимов Наблусского, Иерусалимского и Яффского санджаков и других сирийских округов.

С 1832 г. османское административно-территориальное деление Большой Сирии на полуавтономные эйалеты с санджаками было изменено. В старых границах сирийских провинций были образованы пять эйалетов: Дамасский, Халебский (Алеппский), Триполийский (Тараблус аш-Шам), Аданско-Тарсусский и Сайдский (с Иерусалимом и Наблусом). Вместе взятые эти пашалыки Большой Сирии были объединены в один мега-эйалет, именуемый администрацией *хедива*⁶⁹ Мухаммада Али «Сирийской сушей» (*Барр аш-Шам*)⁷⁰, а

иногда «Аравией» (*Арабистам*) и даже «Страной арабов» (*Билад аль-Лраб*) (там же, с. 96–97). Во главе новообразованной сводной провинции хедив поставил по рекомендации Ибрахим-паши бывшего губернатора Верхнего Египта и своего зятя Мухаммада Шариф-пашу, который прибыл из Каира в столицу хедивской Сирии в ноябре 1832 г. Египетский паша разместился в бывшей резиденции султанских наместников-валиев, которые до установления египетской власти командировались в Дамаск из Стамбула.

Мухаммад Али назначил Шариф-пашу «управляющим Сайдским и Дамасским эялетами» (*мудир эйалет Сайда ва Димашк*), присвоив ему титул *хукумдара* (561, с. 177; 714, с. 41; 886, с. 98; 832, с. 56). В отличие от османских «генерал-губернаторов», хукумдар как гражданский губернатор и наместник хедива был лишен военных полномочий. Шариф-паша делегировал в каждый административный центр провинции Барр аш-Шама мутасаллима, назначаемого, как правило, из числа местного аянылыка с целью сбора налогов и поддержания правопорядка на местах (886, с. 56). В течение 1832–1834 гг. система административно-территориального управления Арабистана претерпевала ряд изменений: во главе эйалетов Мухаммад Али назначал не «генерал-губернаторов» (*вулат*), а «управляющих» (*мударá'* или *мудирун*) вверенными им провинциями. Мудир обычно назначался из числа местных аянов, сотрудничавших с оккупационными властями, которые подчинялись сераскиру и хукумдару. Эйалет стал подразделяться на районы (араб. ед. ч. *мукáта'a*, мн. ч. *мукáта'át*), каждый из которых охватывал город или несколько деревень. Во главе мукатаа назначался чиновник в должности мутасаллима, который отвечал за сбор налогов, поддержание правопорядка в вверенной ему мутасаллимийе. Иногда мутасаллим контролировал более одной мукатаа (911, с. 22–23).

Под руководством хедива Ибрахим-паша создал новый бюрократический аппарат, контролировавший деятельность всего хедивского правительства в Большой Сирии. Неделю спустя после вступления египетских войск в Дамаск сераскир создал высший консультативный совет-ассамблею – *диван*⁷¹ (также *маджлис*) *ашшура*, на который были возложены также функции и апелляционного суда для всего Арабистана (886, с. 98). Совет состоял из хукум-дара и еще трех официальных лиц, которые поддерживали регулярную переписку с Ибрахим-пашой, за которой наблюдал хедив. Если шариатский суд (араб. *аль-махкама ашшар'иййа*) рассматривал главным образом дела в области гражданского состояния, то новый судебный орган – диван аш-шура – занимался торговыми и коммерческими делами (886, с. 54).

Новая бюрократия состояла не только из египетских чиновников и сирийских аянов. Все члены хедивской администрации в Арабистане получали жалованье в том же размере, что и их коллеги в Египте. К административному управлению обширным сирийским регионом стали привлекаться христиане, что явилось для традиционного сирийского общества неслыханным нововведением (714, с. 44). Так, уроженец Хомса сирийский греко-католик Ханна Бахри был назначен казначеем, отвечавшим за финансовую политику хедивской администрации в военных и гражданских делах Барр аш-Шама, а в знак признания его боевых заслуг в ходе вторжения в Сирию удостоен генеральского чина «мир лива»⁷² с присвоением титула бея. Ханна Бахри-бей также служил руководителем Высшего консультативного совета в Дамаске. Несмотря на то что заседания дивана проходили под председательством дамасского муфтия Хусейна Афанди аль-Муради, Бахри-бей обладал правом ратифицировать или вотировать любое решение этого совещательного органа. Четыре члена дивана находились в непосредственной переписке с Мухаммадом Али и его «главным управляющим» (араб. *баш мудаввин*) в Египте, получая напрямую приказы из Каира. Сам египетский «вице-король» не только пристально наблюдал за всем происходившим в сирийских провинциях, но также управлял внутренней и внешней политикой своей оккупационной администрации (886, с. 99).

По примеру дамасского дивана под его контролем в каждом провинциальном и окружном центре всего Арабистана начали создаваться консультативные советы, которые решали задачи по исполнению хедивских приказов и распоряжений на местах, а также занимались судебными, экономическими и муниципальными вопросами на местах.

В 1833 г. между Портой и хедивской стороной было заключено мирное Кютахийское соглашение, по которому султан признал мятежного вассала и пашу Египетского эялета валием Великой Сирии. После принятия этого документа имена Мухаммада Али и его сына Ибрахим-паши были восстановлены в официальном правительственном списке Порты «назначений и продвижений по службе» (осм. *мевджихат*) (там же, с. 96). Несмотря на достигнутый мир, и Стамбул, и Каир рассматривали Кютахийский договор лишь как перемирие между османскими и хедивскими войсками. Понимая это, египетская администрация сделала упор в своей политике в Большой Сирии на повышении налогообложения и увеличении рекрутского набора среди местного населения. В результате в 1834 г. в Палестине вспыхнуло мощное антиегипетское восстание, охватившее территории Билад аш-Шама, заметно сократив число сторонников хедивских властей.

Несмотря на установление египетской администрации, политический строй в Большой Сирии формально по-прежнему считался османским. Египетский «вице-король» Мухаммад Али продолжал собирать налоги с податного сирийского населения и ежегодно отсылал часть из них (до 1838 г.) в Стамбул. Эта часть формировалась из подушного налога с немусульман (джизьи) и фиксированного налога на государственные земли (мири).

Порта сохранила также за собой право контролировать внешние сношения в Великой Сирии с иностранными державами, а именно внешнюю торговлю и внешнеполитические контакты (особенно важные в тот период) в сфере дипломатического покровительства европейских держав немусульманским меньшинствам в соответствии с режимом капитуляций (там же, с. 98). Фактически Мухаммад Али продолжал выступать в роли вассала султана Махмуда II (1785–1839; 1808–1839 гг.), несмотря на то что право падишаха на Большую Сирию было ограничено в основном возможностью утверждать кадиев и муфтиев в арабских провинциях (832, с. 66). Причем, если судьи командировались из османской столицы, то муфтии, как правило, подбирались новыми властями из представителей местных аянлыков с одобрения султана или Порты.

Толерантная политика хедивских властей в отношении христиан и иудеев объективно подрывала авторитет местных духовных лидеров из числа улама и аянов, зато, с другой стороны, повышала значимость новых чиновников провинциальной администрации (осм.-и *'урфэхл*; араб. *ахль аль-'урф*), а также роль местной знати, связанной с ними родственными связями (*интисаб*). Несмотря на значительное улучшение положения зимми, их статус формально не изменился. С них по-прежнему взималась джизья (там же, с. 64–65). В августе 1832 г. Ибрахим-паша издал *бююрулды*⁷³ всем мутасаллимам Сайдского эялета и Иерусалимского и Наблусского санджаков, в котором запретил все виды незаконных поборов (*такáлиф аль-'урф*) в пользу местных аянов и провинциальной администрации, а также отменил все каффары, сделав свободным и беспошлинным для всех вход в храм Воскресения Христова и доступ к месту Крещения на реке Иордан и остальным христианским Святым местам Палестины (669, с. 86; 886, с. 89–90). Были сделаны послабления в отношении деятельности европейских миссионеров. Христианскому населению было разрешено ремонтировать церкви и возводить новые здания (811, с. 109). В период египетского правления впервые в Сирии и Палестине христиане-зимми стали приниматься на работу в правительственные учреждения и занимать посты в сфере экономики. Кроме того, «покровительствуемые» были представлены вместе с мусульманами в новых юридических органах местной власти – консультативных советах (маджалис аш-шура) Дамаска и Иерусалима

(800, с. 349–350; 811, с. 109; 886, с. 88). Это воспринималось в Стамбуле как прямой вызов султану и всему государственному аппарату Османов.

Веротерпимость Мухаммада Али в отношении зимми, в частности христианских общин, способствовала новому всплеску межхристианских споров, придав уверенности католикам-мюстеминам и армянам-османам в возможности расширить права на христианские святыни Палестины за счет православных. Так, иерусалимское духовенство Армянской апостольской церкви и община монахов-францисканцев (осм. *франжа рухбани таифеси*) во главе с «кустом Святой земли»⁷⁴ вновь предъявили грекам Иерусалимского патриархата претензии на находившиеся в ведении православного духовенства Святые места. Инославные конфессии требовали передать им в совместное и даже исключительное владение (*мульк*) ряд мест поклонений в Иерусалиме и Вифлееме. Свои споры с Иерусалимской православной церковью францисканцы и армяне охотно переносили в суды, так как, в силу османского законодательства, выигравшая сторона должна была покрывать все финансовые издержки судебного разбирательства (662, с. 175). По свидетельству К.М. Базили, зачинщики спора получали удовольствие, разоряя соперников судебными издержками и безнаказанно нанося им значительный финансовый ущерб (559, ч. 2, с. 227)⁷⁵.

В целях ограничения порочной практики получения шариатскими судьями взяток от христианских монастырей (грекоправославного, армянского и католического) для кади было установлено фиксированное жалование из египетской казны (там же, с. 157). Все чиновники новой египетской администрации были также переведены на фиксированное жалование.

Для создания имиджа покровителя паломничества в глазах европейских дворов и демонстрации жесткости в отношении местных шейхов Ибрахим-паша издал упомянутый выше буюрулды о запрете взимания каффаров со всех странников и путешественников. Нарушителю грозило суровое наказание в виде отрубания кисти руки, как того требовал шариат для воров и грабителей. Местные арабы решили следовать неукоснительно букве приказа сераскира и стали заставлять путников оставлять деньги на земле и дальше продолжать свой путь. После того как ограбленный пешеходец⁷⁶ скрывался из виду, местные «робин гуды» тут же присваивали себе якобы «найденные» на большой дороге деньги. Когда сераскиру доложили о таком расширительном толковании его приказа, Ибрахим-паша «не замедлил растолковать арабам свою волю в прямом ее смысле, отрубил две-три руки, и уже никто не посмел нарушить его закона» (561, с. 143).

Поскольку практика обирания путешественников получила широкое распространение в крае, а запрет на нее был суров, то шейхам Иудейских холмов вокруг Иерусалима приходилось менять профессию и переквалифицироваться в смотрителей за безопасностью странников на паломнических тропах. Весьма показательным в этой связи стал пример клана Абугошей. В «деревне Винограда» (карьят аль-’Инаб), мимо которого пролегал путь из Яффы в Иерусалим через ущелье Иудейских гор, жило племя шейхов Абугошей, которые, как пишет К.М. Базили, «под благовидным предлогом стеречь эти опасные местности от разбойников сами грабили поклонников, взыскивая с них каффары и подарки» (там же, с. 143). Во главе этого семейства стоял легендарный *хаджж*⁷⁷ Мустафа по прозвищу Абу Гош («отец обмана») (662, т. 1, с. 228)⁷⁸. Он имел аянский титул «шайха аль-машаих» арабского племени аль-Иамани, а его прозвище было известно с начала XIX века в Лондоне и Париже, а с 1820 г. – и на Дворцовой площади и при других европейских дворах своим крутым нравом и навязчивым «гостеприимством» в контактах со многими пилигримами. В записках практически всех известных путешественников, поклонников и консулов того времени содержалось упоминание об этом человеке и его влиятельнейшем в округе аянском роде Абугошей (561, с. 143; 592, с. 36–38; 607, с. 142–143; 616, с. 43, 46–47; 662, т. 1, с. 228). После прихода египтян «отец обмана» шейх Мустафа, которого европейцы поэтично называли в своих запис-

ках «князем Иудейских гор», по политическим и экономическим соображениям перешел на службу к новой администрации со всем кланом Абугошей из племени йаманитов. За службу по охране путешествующих хедивская администрация назначила хаджду Мустафе солидное ежегодное жалование взамен разбойничьих поборов. В результате из «грозы поклонников» клан Абугошей превратился в их надежного покровителя на трудном пути к Святым местам в Иерусалим (561, с. 99; 811, с. 109, 116)⁷⁹. Если хаджж Мустафа был одним из влиятельнейших сельских аянов Иерусалимского округа, то его родной брат, Джабер Абу Гош, был одним из авторитетнейших городских нотаблей аль-Кудса. После того как Джабер-эфенди был отпущен Ибрахим-пашой из тюремного заключения, он оказал самую активную помощь сераскиру в подавлении антиегипетского восстания в Палестине в 1834 г., заняв в том же году высший пост исполнительной власти, о котором мог только мечтать представитель окружного аянлыка в администрации Мухаммада Али – мутасаллима Иерусалимского санджака (1834–1835 гг.) (662, т. 1, с. 231; 886, с. 223).

Десятитысячное население Иерусалима повседневно сталкивалось с массой нерешенных санитарно-эпидемиологических проблем. В городе, куда регулярно прибывали паломники и путешественники из Европы в статусе мюстеминов (обеспечивавшем им личную безопасность на ограниченный период времени), было практически невозможно встретить европейца-резидента, поскольку иностранцам-немусульманам отказывалось в праве постоянного проживания в третьем по значимости для мусульман священном городе после Мекки и Медины. Лишь в 1838 г. европейцам христианского и иудейского вероисповедания было официально разрешено снимать жилье, чтобы постоянно проживать в аль-Кудсе (815, с. 15–16).

В начале 1841 г., получив необходимую военную поддержку от европейских держав, Османы вновь ввели свое прямое управление сиро-палестинскими провинциями. Начатый в Арабистане хедивской администрацией процесс модернизации различных сфер тамошней общественно-политической жизни был продолжен вернувшимися в Билад аш-Шаме османскими властями (714, с. 51). К.М. Базили, свидетель процесса смены власти, пишет: «Празднуя возврат старинного приволья, Сирия выражала свою преданность султану анафемой на Ибрахима, на введенное им гражданское устройство и на предписанную им веротерпимость» (561, с. 321).

Восстановление султанского правления в Великой Сирии ознаменовало, скорее, начало новой политической практики, нежели введение новой политической системы (832, с. 80). Если «Турки были изгнаны из Сирии в чалмах и туфлях», пишет К.М. Базили, то возвратились они не только «в фесках, в узких куртках, в лакированных сапогах и в сопровождении союзников-гяуров», но и вооруженные программой широкомасштабных «благотворных реформ» (осм. *танзимам-и хейрийе*), провозглашенных в Гюльханейском хатт-и шерифе 1839 г. нового султана Абдул Меджида (1839–1861 гг.) (560, с. 250; 561, с. 332)⁸⁰. Реформы были призваны укрепить центральную власть, предотвратить развитие националистических тенденций в османских провинциях и ослабить зависимость Порты от европейских держав.

Предложенная Османами реформированная система османского управления сирийскими провинциями стала отличаться еще большей централизованностью. «Благотворные реформы» положили начало длительному процессу (1839–1876 гг.) крупных административных и социально-экономических преобразований в масштабе всей империи, которые осуществлялись в два этапа: первый с 1839 по 1856 г., второй с 1856 по 1878 г.

Засилье коррупции на самой вершине исполнительной власти потребовало от молодого султана Абдул Меджида и его правительства бескомпромиссных шагов по борьбе с должностными преступлениями, невзирая на титул, должность, чин и вероисповедание

обвиняемого. Этому во многом способствовал принятый в 1840 г. уголовный кодекс⁸¹, который не только декларировал защиту прав личности, соблюдение законности и запрет любого произвола в отношении немусульманских подданных, но предусматривал серьезные наказания за злоупотребления властью и своим служебным положением. Важным инструментом в реализации разработанных в законе положений стал созданный в том же году Государственный совет справедливости (*меджлис-и вала-и ахкам-и адлийе*), или Высший совет, выступавший в качестве высшего судебного органа империи. Первой высокопоставленной жертвой нового уголовного законодательства стал в 1841 г. сам великий визирь Мехмед Хосров-паша (1839–1841 гг., ум. в 1855 г.), который предстал перед судом по обвинению в коррупционной деятельности на посту садразама и в присвоении казенных средств. Подсудимый был признан виновным и приговорен к возмещению в казну незаконно присвоенных им сумм. Несмотря на то что Мехмед Хосров был лишен всех регалий и титулов, ему все же удалось избежать более сурового наказания, так как преступления были совершены им до принятия нового уголовного кодекса. Парадокс заключался в том, что этот кодекс собственноручно подписал всего за несколько месяцев до своего суда Мехмед Хосров-паша, находившийся еще в должности великого визиря. Было и еще одно громкое дело бывшего губернатора санджака Кония, представшего перед тем же трибуналом по обвинению в убийстве одного из слуг руководителя финансового департамента (осм. *маль мюдири*; араб. *мудир аль-маль*) округа, совершенном пашой в приступе ярости во время незначительного инцидента (675, ч. 1, с. 171). Вина подсудимого была доказана, и тот был приговорен к галерам пожизненно. Бывшему сановнику было суждено стать каторжанином, причем в той же окружной столице, в которой он пребывал губернатором в течение ряда лет (там же, с. 171).

Эти эпизоды, по свидетельству французского историка и путешественника Ж.-А. Абдолонима Убичини, посещавшего Османскую империю в 40-е гг. XIX века, были восприняты в османском обществе как сенсация и расценены как убедительный ответ Высокой Порты на постоянные упреки Европы в свой адрес в индифферентности к проявлениям чрезмерного насилия и в отсутствии политической воли бороться с правонарушениями османских чиновников (там же, с. 172).

С такой решимостью претворять в жизнь реформы Танзимата возвращалось османское правительство после девятилетнего отсутствия в сиро-палестинских провинциях. Оно несло местному населению новые веяния. Важным моментом было то, что центральное правительство приступило к реформированию еще в начале 1830-х гг., начав с себя за несколько лет до официального провозглашения Танзимата. Нововведения коснулись сначала старого османского правительства (*баб-и асафи*)⁸². Порта стала реформировать по европейскому образцу, «европеизировать» или «вестернизировать» (*игтираб*) свои центральные правительственные учреждения, объединенные под одной «крышей». На их базе был создан ряд ведомств-министерств: министерство иностранных дел (*незарет-и хариджийе*) в 1836 г., министерство внутренних дел (*незарет-и дахилийе*) в 1837 г., министерство юстиции (*незарет-и адлийе*), министерство финансов (*незарет-и малийе*) в 1838 г., министерство торговли (*незарет-и тиджарет*) в 1839 г. Во главе новообразованных министерств и ведомств назначались *назыры*⁸³, которые по мере развития Танзимата чаще именовались *векиями*⁸⁴, то есть новыми наместниками падишаха в правительственных делах (810, с. 118).

Накануне провозглашения Танзимата Абдул Меджид перераспределил часть властных полномочий между садразамом, которого с 1838 г. стали также официально называть *баш векием* («главным наместником султана»). Из векилей падишах сформировал «совет наместников»⁸⁵, или кабинет министров, под председательством великого визиря. Баш векиль стал выступать в качестве первого министра (*везир-и эввель*) османского правительства, заседания которого стали проводиться уже не в *диван-хане* султанского дворца

Топкапы, а в соседней с ним резиденции садразама (*паша капусы*) с высокими воротами (баб-и али) (857, с. 41). Документы, регистры и записи султанского Сарая, хранившиеся в Топкапы, были перевезены в новое здание архива, расположенного в комплексе зданий резиденции первого министра близ султанского дворца. Практика традиционных еженедельных заседаний имперского совета в Топкапу Серайе ушли в прошлое. Как замечает турецкий исследователь Мехди Ильхан, с началом реформ Танзимата имперский диван (диван-и хумайюн) был заменен новым правительствующим органом – Высокой Портой – с новыми ведомствами, советами и комитетами (850, с. 30). Таким образом, передача властных функций диван-и хумайюн новому комплексному правительствующему органу в самом начале Танзимата подвела черту под старой классической формой султанской власти, ознаменовав начало новой (сформированной в 1830-е гг. в Стамбуле) системы османской администрации, которая с начала 40-х гг. XIX века стала активно внедряться во всех провинциях Османской империи.

Внимательно изучив управление Мухаммада Али в Барр аш-Шаме, Высокая Порта многое взяла на вооружение от египтян, но и немало сохранила из прежнего староосманского устройства, подвергнув его модернизации. Большой Сирии было возвращено ее исконное наименование – Билад аш-Шам. Ее обширные территории на Западном и Восточном берегах реки Иордан были вновь разделены на две крупные административно-территориальные единицы – Сирийский и Сайдский эйалеты. Теперь все санджаки на Западном берегу реки Иордан были официально присоединены к Сайдскому эйалету, тогда как санджаки Заиорданья оставались частью Сирийской провинции. Для местного населения это, в частности, означало возвращение громоздкого османского административно-бюрократического аппарата в каждый из воссозданных пашалыков. В 1841 г. в своем донесении К.М. Базили весьма критически отозвался об эффективности вводимой системы: «Это деление сопряжено с расходами и злоупотреблениями администрации в четырехкратном размере. Также представляется более сложным отыскать четырех хороших пашей, чем одного» (31, л. 136–141). В том же 1841 г. османское правительство включило Тараблусский пашалык в состав Сайдского эйалета, административный центр которого был переведен из Акки в Бейрут. Границы Халебского эйалета остались прежними. Таврийские санжаки составили основу Аданского эйалета.

Административные реформы Танзимата предполагали разделение властей на светскую и военную с более четким определением полномочий главы провинции (беглер-бея) и округа (санджак-бея). Восстановление структур провинциальной администрации Порты осуществлялось под контролем Великобритании, поскольку британская дипломатия, сыгравшая весомую роль в подготовке и проведении военных действий против оккупационных войск Мухаммада Али, сумела нейтрализовать бывшее влияние Петербурга и других европейских держав на османское правительство (714, с. 52).

Вовремя перешедшие на сторону Порты нотабли Большой Сирии или предводители восстания 1834 г. активно привлекались османскими властями во властные структуры края. Представители местного аялыка (афандийят, *агават и шейхи*), как и их предшественники-эфенди хедивской администрации, добившись должности в османской администрации, стали получать фиксированное жалование, правда, уже из султанской казны. Не забыт был и старый «страж ущелий» хаджж Мустафа Абу Гош, приглашенный после ухода египтян в османскую администрацию (561, с. 387). Как сообщает Дж. Финн, шейх Мустафа был принят «по ходатайству европейцев» на османскую службу в должности «смотрителя дороги», пролегавшей от Иерусалима до Саронской (Шаронской) долины (662, т. 1, с. 231). За поддержание порядка на главной паломнической тропе и сохранение безопасности путешественников Мустафе Абу Гошу было положено солидное жалование в размере 40 тыс. пиастров (св. 400 фунтов) в год, превышавшее его прежний оклад у египтян. Кроме того, шайх аль-

машаих освобождался от налогов с трех принадлежавших ему деревень, расположенных на вверенной ему Портой территории в Саронской долине (там же, т. 1, с. 119, 231).

Как и в период до египетской оккупации, во главе администрации сирийских провинций-эйалетов султан поставлял своих заместителей-бекилей в ранге министра и с титулом трехбунчужного паши. До Танзимата генерал-губернатор совмещал в своей должности две ипостаси – гражданского губернатора и командующего войском. Одновременно он отвечал за сбор налогов и перевод их в государственное казначейство (*байт аль-маль*) в столицу. Вали должен был находиться в постоянной боеготовности и без промедлений вместе со своими подчиненными откликнуться на призыв султана и выдвинуться во главе вверенного ему войска на войну с противником на тот фронт, куда прикажет падишах. С введением Танзимата картина полностью изменилась, поскольку на первом этапе реформ властные полномочия генерал-губернатора были предусмотрительно урезаны, чтобы не допускать впредь возможности появления мятежных пашей, таких как, например, Мухаммад Али, угрожавших династии Османов в Стамбуле. Вот почему срок каденции паши ограничивался, как правило, одним годом.

С целью усиления централизации власти османского правительства генерал-губернатор (по примеру хедивского хукумдара) был наделен властными полномочиями над всеми заместителями сиро-палестинских санджаков. Это заключение подтверждается также и тем обстоятельством, что вали Дамаска, как и главы других провинций, были лишены военных полномочий. Введенная по Танзимату военная реформа предусматривала создание регулярного двадцатитысячного воинского контингента в составе Аравийского корпуса (*Арабистан ордусы*), дислоцированного в Большой Сирии под единым командованием сераскира в звании мушира. Его штаб-квартира размещалась в Дамаске. Сераскир был независим от гражданских властей, так как подчинялся военному ведомству (*баб-и аскери*)⁸⁶. Вали не имел права использовать регулярные войска без разрешения сераскира (714, с. 56). В случае необходимости генерал-губернатор получал специальное разрешение Порты на использование военной силы. Правда, теперь ему не требовалось оставлять Дамаск на время военного похода во главе собранного им (с помощью мутасаллимов и местных шейхов) войска для ведения боевых действий в разных уголках империи, как это случалось в дотанзиматную эпоху (867, с. 119).

С глав эйалетов была снята функция сбора налогов, которая была возложена на специальных чиновников министерства финансов (*баб-и дефтери*) – *дефтердаров*. Они стали независимыми от валиев, поскольку подчинялись баб-и дефтери и командировались этим ведомством из Стамбула в провинции. Функции дефтердаров сводились к сбору налогов и решению финансовых вопросов в эйалете, которые возникали в результате отмены в 1840 г. откупной системы ильтизамов (араб, *ильтизам*). В санджаке эту работу вместо откупщиков-*мультазимов* стал выполнять управляющий финансами (*мудир аль-маль*) в должности руководителя налогового департамента округа (*мухассыля*), который подчинялся напрямую дефтердару эйалета, а не каймакаму своего санджака.

Сокращение властных полномочий дало возможность местным шейхам усилить свое влияние в провинциях и округах, сотрясавшихся от междоусобиц аянов. Для исправления возникшего перекоса Порте потребовалось укрепить османскую администрацию. В январе 1852 г. султан Абдул Меджид пошел на расширение властных полномочий вали, которые были закреплены в султанском фирмане. Согласно новому эдикту, генерал-губернатор мог приостанавливать и смещать с должности мутасаррифов и каймакамов санджаков, управляющих каз, членов муниципальных советов, начальников полиции и всех гражданских служащих своего правительства. Валию подчинялись мутасаррифы и каймакамы вверенной ему провинции, которые, правда, назначались по его рекомендации, но по указу падишаха (867, с. 120).

Для противовеса исполнительной власти султанских наместников, а также для контроля за деятельностью гражданских, военных и судебных властей Порты сохранила в Дамаске созданный хедивскими властями совещательный орган – Высший консультативный диван Сирийского эялета, заменив слово «диван» на «совет» (араб, *маджлис шура аш-Шам аль-‘алий*). В Бейруте (новой столице Сайдского пашалыка) также стал действовать аналогичный консультативный совет. Процесс «раздиванизации» с одновременной «меджлисизацией», или «советизацией», совещательных органов проходил в эялете на трех низовых уровнях: санджака (также *каймакамлыка*), казы и нахии. Состав совещательного маджлиса избирался и формировался по согласованию со Стамбулом, куда отправлялись списки для вычеркивания Портой неугодных ей лиц (714, с. 54; 603, с. 109–111).

Паша председательствовал в консультативном совете (араб. *маджлис аш-шура*), в который, помимо чиновников местной администрации и канцелярии паши (араб, *диван аль-вали*) как официальных членов маджлиса (*ex officio*), входили также сераскир и шариатский судья в качестве заместителя (векиля) паши. Кади мог осуществлять также функции «комиссара» (осм. *меймур*; араб. *ма ‘мур*) – чиновника, специализировавшегося по судебным делам, который публично оглашал приговоры и обладал правом вето в случае несоответствия принятых вердиктов нормам шариата (931, т. 3, с. 12; 603, с. 110; 722, т. 3, с. 79). Маджлис аш-шура пользовался широкими полномочиями уже как совещательный орган коллективного руководства, в котором без согласия его членов паша не мог утвердить ни одного важного решения (931, т. 3, с. 12). В своих попытках ограничить произвол и всевластие валиев, члены советов сами были не прочь заняться вымогательствами и давлением на местное население, «полномочными представителями» которого они считались (714, с. 60). Чтобы устранить это перекокс «представительской» власти, османское правительство пошло на расширение прерогатив генерал-губернаторов. В 1852 г. был издан фирман, согласно которому все структуры администрации эялета ставились под непосредственный контроль вали, который получал право назначать и смещать членов маджлиса эялета, а также всех глав санджаков провинции (там же, с. 60).

Административные реформы продолжались. С 1864 г. стала изменяться система административных советов. В высший представительский орган управления эялета (*маджлис идарат аль-вилайа*) вошли командированные из Стамбула вали, кади, дефтердар. Помимо них в маджлис были включены два представителя улама из местного аянства: ханифитский муфтий и накыб аль-ашраф. Кроме того, к ним следует добавить также шесть выборных членов (трех мусульман, двух христиан и одного иудея) (там же, с. 66). Согласно закону о провинциях 1864 г., главы губернаторского корпуса (вали, мутасаррифы) председательствовали и в административных советах (осм. *меджлис-и идаре*; араб, *маджлис идарий*) в своих административных единицах. Согласно новому закону, административные советы стали действовать в провинциях, санджаках и казах. Административный совет, состоявший из официальных и избираемых лиц, помогал командированному из столицы паше лучше и оперативнее разобраться в возникавших ситуациях в пашалыке, давая ему те или иные советы, а также вводил некий элемент демократии, подключая избранных представителей местного населения, в том числе из местных христианских общин, к дозированной участию в административных делах.

Роль судьи шариатского суда (кади аль-махкама аш-шариййа) и его авторитет в системе османской власти в провинциях и в центре были значительными, поскольку исламское судопроизводство традиционно играло важную роль в многоконфессиональном османском обществе. До египетской оккупации Палестины и Сирии судебная система Дамаска и других городов Сирийского эялета всецело находилась в ведении кади, командированного из Стамбула сроком на три года (559, ч. 2, с. 157, 159). Доходы дамасского кади со штатом чиновников в среднем составляли от 20 до 30 тыс. рублей серебром в год⁸⁷, в Халебе (Алеппо) и

Иерусалиме – в два раза меньше⁸⁸. По сведениям Дж. Финна, кади получал гонорар в размере 3 % от стоимости выдвинутого иска, который выплачивала выигравшая сторона (662, с. 175). В отдельных случаях за ведение судебного процесса между греческим, армянским и францисканским духовенством иерусалимский судья получал за один раз от 30 до 40 тыс. рублей (там же, т. 2, с. 157)⁸⁹. Еще со времен правления Сулеймана I Законодателя паша и кади Иерусалима по традиции получали одинаковое жалование (800, с. 325). Верховный кади эйалета назначал в города санджаков, входивших в его юрисдикцию, судей из числа местных арабов, взимая с каждого из них плату в зависимости от важности и доходности данного судейского места. Судьи все чаще жаловались на существенное падение своих доходов из-за того, что судебные иски все чаще рассматривались в смешанных светских и консульских судах. Правда, дела чисто мусульманского характера, гражданского состояния и собственности слушались главным образом в махкаме (662, с. 175). В 1880 г. Порты предприняла очередную попытку секуляризировать религиозные суды миллетов путем официального введения в порядок их судопроизводства некоторых положений развивавшейся государственной системы светских судов (*махаким-и низамийе*, или *низамы*), с помощью которых можно было бы обеспечить равноправие для всех османлы перед законом (859, с. 28). Более того, ожидая протестов со стороны духовенства, правительство признало за индивидуальными членами миллетов права обращаться в государственные суды даже по гражданским делам (наследства, завещаний и др.), которые издревле находились в ведении религиозных судов (860, с. 163–164).

В эпоху реформ Танзимата на уровне эйалета, санджака и каза стал функционировать новый судебный орган, *меджлис-и дави*, который состоял из председателя (хакима, или *каймакам бати*), муфтия, одного ма'мура (чиновника по судебным делам), троих выборных членов из числа османов-мусульман и трех избираемых лиц из числа зимми. Тот факт, что хакима назначал шейх аль-ислам, причем из числа кадиев, а с пятью мусульманами в меджлисе заседали трое христиан разных конфессий и один иудей, означало лишь то, что, несмотря на декларированное Портой разделение судебной власти на шариатский и смешанный суды, реформы Танзимата все еще сохраняли дискриминационное положение зимми (603, с. 112–113). Как и прежде, советы всех уровней защищали главным образом интересы Порты и мусульман. Если до Танзимата маджлис являлся одновременно административным советом эйалета (или санджака) и гражданским судом, то в ходе вводимых реформ судебная власть была отделена от административной, а бывший административно-судебный совет был разделен на два самостоятельных органа – административную (маджлис идарий) и судебную (осм. *меджлис хукук*; араб, *маджлис тахкык*) палаты (там же, с. 109–111).

Во второй половине XIX века продолжала развиваться система коллективных органов местного самоуправления в провинциях: административная палата (*меджлис-и идаре*), судебная палата по уголовным и гражданским делам (*меджлис-и низамы*, или *низамийе*), апелляционный суд (*меджлис-и тамйиз*), коммерческий суд (*меджлис-и тиджари*, или *тиджарийе*). Закон о провинциях 1864 г. вводил еще один представительский орган в вилайете – генеральную ассамблею (осм. *меджлис-умуме*; араб, *маджлис у мумий*). Она была призвана стать высшим коллективным органом местного управления на уровне провинции, куда стали входить представители от административных советов вилайета, санджаков и каз (там же, с. 120). На уровне вилайета, маджлис умумий должен был ежегодно созывать съезды для обсуждения хода развития «благотворных реформ» Танзимата (867, с. 120).

Помимо светского и религиозного судов в Иерусалиме действовали (правда, в гораздо меньшем объеме) консульские суды, рассматривавшие гражданские дела подданных своих стран. Русские подданные, как и другие иностранцы в Османской империи, пользовались, согласно режиму капитуляций, правами экстерриториальности и консульской юрисдикции. В качестве судьи в этом случае обычно выступал генеральный консул или консул, замести-

тель или его драгоман. Споры между иностранцами и османскими подданными, а также определенные уголовные преступления, совершенные иностранцами подданными, разбирались османским судом по гражданским делам (402, л. 94—99об).

Местные христианские и иудейские общины Палестины имели свои собственные религиозные суды в Иерусалиме. В качестве судьи внутри арабской православной общины выступал патриарх Иерусалимский и всея Палестины. Аналогичным образом обстоит дело в Армянском патриархате Иерусалима. Иудеи имели раввинатский суд, возглавляемый верховным раввином (ивр. *хахам баши*; араб. *кабír аль-хахамát*) (811, с. 120).

Поскольку судебные издержки в шариатском суде были значительными, то мусульмане нередко обращались в консульские суды, чтобы сэкономить деньги и снять с себя в случае выигрыша дела бремя издержек за судебное разбирательство (448, л. 25–32; 559, ч. 2, с. 227; 811, с. 120–121). После младотурецкой революции 1908 г. консульские суды постепенно были упразднены османскими властями как ущемлявшие государственный суверенитет империи.

В рамках Танзимата претерпевала некоторые изменения не только система административно-территориального управления провинциями, но и терминология османских должностей османской администрации на местах. Так, например, расхожее слово «пашалык» применялось в дотанзиматный период исключительно к эйалету, поскольку им управлял султанский паша в ранге визиря. В условиях бурного роста чиновничьего аппарата Порты и отсутствия вакантного генерал-губернаторского кресла бейлер-бея паша был готов замещать губернаторский пост санджак-бея, чтобы не сидеть в османской столице на скромном должностном окладе османского чиновника. Падишах восстановил прямое османское правление в Великой Сирии, в 1842 г. должность мутасаллима была упразднена, правда, старое слово «мутасаллим» неофициально продолжало использоваться европейцами в отношении губернаторского поста в Палестине еще долгое время (662, т. 1, с. 238). Вместо мутасаллима был введен пост *каймакама*⁹⁰, или губернатора округа провинции, с титулом одно- или двухбунчужного паши. Таким образом, должность санджак-бея занималась уже не только чиновниками с титулом бея, но и османскими пашами. Это обстоятельство давало повод европейским консулам, путешественникам и миссионерам неофициально именовать Иерусалимский округ в своих донесениях и записках с 40-х гг. XIX века «пашалыком», «присваивая» ему этот статус, исходя не из официального статуса данной административной единицы, а из титула и ранга паши, его возглавляющего (662, т. 1, с. 426, 450; там же, т. 2, 144; 815, с. 234). Даже К.М. Базили в своей книге «Сирия и Палестина под турецким правительством» называет Иерусалимский санджак-мутасаррифлык «пашалыком Иерусалимским» (561, с. 424).

Следует отметить, что с возвращением османского правительственного аппарата официальный статус аль-Кудса изменился не только де-факто, но и де-юре, что свидетельствовало об изменении отношения Порты к одному из заурядных санджаков сирийской провинции. Этот специфический статус «округа Горного Иерусалима» (*лива Джабаль аль-Кудс*) был придан в силу возрастания международного значения Иерусалима для европейских держав в 30-е гг. XIX века, а также заметного увеличения населения города и роста доходов от паломничества (800, с. 325). В результате его прежние окружные границы были расширены за счет территорий нескольких ранее равных ему по статусу лив, которые вошли в один мегасанджак, получивший официальное наименование *мутесаррифлык* (араб. *мутасаррифийя*). Эта по сути новая административная единица вобрала в себя всю Палестину с существовавшими на ней санджаками (Наблусским⁹¹, Яффским и Хевронским), с их многочисленными казами и нахиями, Иудейскими холмами и Галилеей (Западным берегом реки Иордан). Иерусалимский мутасарриф в силу своего нового положения получал власть над включенными в его мегалива санджаками, официально именуемыми уже *каймакамлыками* и

возглавляемые каймаками. Мутасаррифийя стала занимать некое промежуточное положение между провинцией (эйалетом) и обычным округом (санджаком). Вместо упраздненной должности мутасаллима во главе расширенного Иерусалимского санджака Высокая Порта ввела новый губернаторский пост мутасаррифа с присвоением ему генеральского чина мир мирана (561, с. 323, 579)⁹². Разница между пашами и генералами состояла в количестве парадных туй: *ферик*⁹³ имел один бунчук, а *мир миран* – два.

В 1841 г. султан Абдул Меджид издал фирман о переподчинении Иерусалимского мутасаррифлика сайдскому валиювизирю, состоявшему в одинаковом фельдмаршальском чине мушира со своим дамасским коллегой.

В 60-х гг. XIX века на базе развития административно-территориальных реформ Танзимата 40-х и 50-х гг. возникла идея реорганизации провинций в более крупные административные единицы, во главе которых султан назначал тщательно отобранных и высококвалифицированных чиновников⁹⁴. Предполагалось расширить их прерогативы в провинциях в интересах реализации генеральной задачи – централизации османской власти (911, с. 28). С этой целью в 1864 г. был принят проект закона о провинциях (осм. *тешкыл-и вилайет*⁹⁵ *низамнамеси*; араб. *канун аль-вилайа*), опробованный в качестве пилотного проекта на Дунайском эйалете, генерал-губернатором которого был назначен Мидхат-паша⁹⁶. В 1867 г. этот закон с рядом поправок был опубликован в официальной османской печати, а его действие стало законом для целого ряда других провинций. Согласно вводимому закону, эйалеты были переименованы в вилайеты. В 1871 г. был опубликован дополнительный административный акт для местной администрации – закон о провинциальной администрации, в соответствии с которым практически во всех провинциях Османской империи вводилась обновленная система управления вилайетами. В 1913 г. Порта приняла в развитие законов 1864 и 1871 гг. еще один закон о «всеобщей провинциальной администрации» (*канун-и идаре-и умумийе вилайет*). В соответствии с новым законодательным актом, их главы вилайетов получали дополнительные властные прерогативы, полностью отвечая за все политические, финансовые, юридические, военные и общественные дела в своей провинции (911, с. 28).

В соответствии с положениями законов о провинциях устанавливалась следующая иерархия административных единиц в провинции: санджак-лива подчиняется вилайету; каза – санджаку; нахия – казе, а карья подчинялась нахийе. Произошло изменение в наименовании глав этих единиц как бы с повышением в должности: глава санджака (бывший каймакам) стал называться мутасаррифом; глава казы (бывший мудир) – каймакомом; глава нахии (бывший мухтар) – мудиром, а глава карьи (бывший шейх) становился мухтаром в результате выборов⁹⁷. Так османское правительство в рамках политики централизации власти на местах вовлекало в сферу деятельности своей администрации местных шейхов, пытаясь превратить их из мятежных аянов в послушных эфендиев.

Командируемый в округ Портой мутасарриф теперь вновь, как и до Танзимата, стал ведать финансовыми, военными и политическими делами и отвечать за то, чтобы все судебные решения в вверенной ему мутасаррифийе исполнялись надлежащим образом. Он подчинялся генерал-губернатору. В 1871 г. Порты издала новый закон о провинциях, внесший ряд поправок и дополнений в закон от 1864 г. В новом законе были детализированы полномочия всех глав административных единиц от генерал-губернатора до деревенского мухтара. В нем были конкретизированы сферы деятельности чиновничьего аппарата, административных советов (маджалис аль-идара), муниципалитетов и администраций нахий (там же, с. 29).

Границы провинций несколько изменились, поскольку Сирия была разделена на два мега-вилайета – Сирийский (*Сурийе*) и Халебский (Халабийе). В состав Сирийского вилайета

эта вошел Сайдский пашалык, который в 1867 г. и вовсе был упразднен, получив «второстатейный» статус лива-санджака. В 1887 г. Порта вывела из Сирийской провинции Сайдский пашалык, восстановив ее в «первостатейном» трехбунчужном статусе, а также присвоив ей новое официальное наименование – Бейрутский вилайет, который охватил в своих рубежах Бейрутский, Триполийский, Латакийский и Наблусский санджаки (там же, с. 25). Для восстановления бывшего статус-кво в том же году из состава Сирийского вилайета была выведена Аккская лива (вместе с ее «исторической» Хайфской казой) и включена в состав Бейрутского пашалыка. К.Д. Петкович назвал в своей книге образованный Портой Бейрутский вилайет «автономным ливанским генерал-губернаторством» (622).

Особый статус сохранялся за тремя округами-мутасаррифийами: Иерусалимом, Горным Ливаном, Дейр аз-Зором; первый в силу международной и духовно-политической значимости, второй – из-за сложного этноконфессионального состава населения края, третий – в силу преобладания кочевого и полукочевого населения (714, с. 66). В 1873 г. Стамбул предоставил возможность Иерусалимскому мутасаррифлыку напрямую вести контакты с Портой, что свидетельствовало о беспрецедентно высоком уровне этого расширенного округа, сопоставимого с уровнем вилайета (811, с. 115). Предпринимавшиеся неоднократно в начале XX века попытки преобразовать Иерусалимскую мутасаррифийю в вилайет не возымели успеха, и округ так и остался в своем прежнем статусе.

В 1906 г. Назаретский каймакамлык был вновь выведен из состава Аккского округа Бейрутского вилайета и снова включен уже в Иерусалимский мутасаррифлык с целью облегчения движения паломников, посещавших Святые места Палестины. Этот статус-кво продержался лишь до 1909 г., когда Назарет был повторно передан Аккскому санджаку Бейрутского вилайета (867, с. 115). В 1908 г. в Иерусалимском мутасаррифлыке в приграничном с Египтом районе был образован Хафирский каймакамлык (там же, с. 22). К началу XX века территория Большой Сирии делилась на четыре эйалета: Сирийский, Халебский, Бейрутский и Аданский с тремя отдельными мутасаррифлыками – Горным Ливаном, Иерусалимом и Дейр аз-Зором (714, с. 117).

Реформы Танзимата осуществлялись в контексте сложного международного воздействия на Порту, влиявшего на внутреннюю и внешнюю политику Стамбула и на двусторонние отношения с европейскими государствами. С 40-х гг. после нейтрализации попыток Петербурга подчинить своему влиянию Стамбул (Лондонские конвенции 1840 и 1841 гг.) усилилось вмешательство европейских держав (Великобритании, Пруссии, Франции) и США, направлявших в Левант миссионеров, деятельность которых в немалой степени способствовала возникновению расколов и конфликтов внутри восточных христианских общин, а также нагнетавших отношения с другими нехристианскими общинами. Следствием этой политики стали кровавые конфликты между друзьями и христианами в Горном Ливане, на время приглушенные египетской администрацией. Столкновения были возобновлены не без европейского вмешательства. В результате их продолжения в 1842 г. был смещен эмир Башир III, а на его место назначен новый губернатор Омар-паша. Однако это решение создало еще больше этноконфессиональных проблем, в результате чего представители европейских держав предложили султану план раздела Ливана на два сектора – христианский и друзский. Султан принял предложение и в декабре 1842 г. издал соответствующий указ, в котором предписывал Сайдскому валию Асаду-паше разделить весь Ливан на два округа: северный – во главе со своим заместителем (каймакамом) христианского вероисповедания и южный – с каймакамом-друзом. Эта система получила название «двойного каймакамата», поскольку оба округа подчинялись Сайдскому пашалыку.

Рост межконфессионального противостояния в этом районе Большой Сирии привел в 1860 г. к мусульmano-христианским столкновениям в Горном Ливане и в Дамаске, что свидетельствовало о нежелании мусульманского населения смириться с идеей равноправия

с зимми. После резни христан мусульманами султан, попавший под массивное давление европейских держав, прежде всего Франции, был вынужден в 1861 г. издать эдикт, согласно которому «двойной каймакат» был упразднен, а Горный Ливан был преобразован по примеру Иерусалимского мутасарифлыка в автономный округ (мутасаррифийю) во главе с мутасаррифом-христианином. В соответствии с Органическим статутом Ливана 1861 г., вступившего в силу в 1864 г., этот округ, в котором марониты составляли большинство населения, стал полностью независимым от Сирийского эялета (со столицей в Дамаске) и Сайдского пашалыка (с административным центром в Бейруте).

С конца 30-х – начала 40-х гг. XIX века Иерусалим стал объектом пристального внимания европейских государств. Первой в борьбу за Святой Град «вступила» Великобритания, которая в 1838 г. назначила в Иерусалим своего вице-консула⁹⁸. В 1841 г. статус британского вице-консульства был повышен до консульства. Ее примеру последовали Пруссия (1842 г.), Франция⁹⁹ и Сардиния (1843 г.), Австрия¹⁰⁰ (1847 г.), Испания¹⁰¹ (1854 г.) и, наконец, Россия¹⁰² (1858 г.) (634, т. 2, с. 619, 623; 800, с. 351).

Повышенный интерес Европы к Иерусалиму подстегивал межконфессиональные распри между католиками, армянами и православными, пытавшимися добиться расширения или сохранения своих прав на христианские Святые места Палестины. Вовлеченность в спорные отношения Папского престола, Франции и других европейских держав (Бельгии, Австрии, Сардинии и Великобритании) заставила султана Абдул Меджида изменить свою позицию и поддержать не османских подданных православного вероисповедания, а мюстеминов-католиков. Вмешательство России в греколатинский спор на стороне православного духовенства обернулось крупным военно-политическим противостоянием между Россией, с одной стороны, Портой, Францией, Великобританией и Пьемонтом – с другой¹⁰³.

После окончания Крымской войны в 1856 г. султан издал хатт-и хумаюн, расширивший права немусульманского населения, провозглашенные в Гюльханейском хатт-и шерифе. В хатт-и хумаюне де-юре уравнивались в правах все османские подданные, мусульмане и немусульмане. Были отменены харадж и джизья, вместо которых Османы ввели для немусульман новый налог на освобождение от воинской службы (осм. *бедел-и 'аскери*; араб. *аль-бадаль аль-'аскарий*), который фактически означал все тот же подушный налог только под другим названием (810, с. 75; 811, с. 115). Одновременно с провозглашением равноправия мусульман и немусульман подтверждались привилегии традиционных религиозных общин, что, с одной стороны, наносило урон авторитету султанской власти в глазах мусульман, а с другой – подрывало властные prerogatives глав христианских и иудейского миллетов.

В отсутствие губернатора его могли замещать заседания административного совета, которые проходили под председательством особой комиссии (*Ладжна*), в которую входили кади, муфтия и накыб аль-ашраф (622, т. 1, с. 405; 811, т. 1, с. ИЗ). Комендант военного гарнизона в звании *бин бати* (майора) не подчинялся ни этому коллективному органу, ни паше, поскольку получал приказы напрямую от своего непосредственного начальника, сераскира в чине мушира, штаб-квартира которого находилась в Дамаске (622, т. 1, с. 405). Под его командованием в Иерусалиме дислоцировался гарнизон регулярных войск – *низам*[^] который мог быть задействован пашой для боевых операций только с письменного разрешения дамасского сераскира (там же, с. 165). Единственной вооруженной силой, которой могла распоряжаться администрация, были баши бозуки (там же, с. 166).

С уходом египтян из Палестины стали обостряться споры между христианскими общинами, в ходе которых представители различных исповеданий (православные, армяне, францисканцы, копты, сиро-яковиты, эфиопы-абиссинцы) часто жаловались султанским наместникам друг на друга, пытаясь добиться от османо-мусульманских властей тех или иных привилегий за счет другой христианской общины. Неправославные конфессии не желали

признавать за православным духовенством привилегированного статуса и преимущественных прав на христианские Святые места Палестины. Тем не менее, несмотря на непростое положение христиан в «Мусульманской империи» и постоянные распри между христианскими конфессиями, их мирное сосуществование друг с другом было бы гораздо проблематичнее без вмешательства и посредничества османо-исламских властей (832, с. 36–37).

Исход этих межхристианских споров во многом зависел от позиции иерусалимского губернатора, который традиционно выступал в роли третьей стороны в межхристианских спорах. Усиление европейского присутствия в Иерусалиме потребовало от Порты более внимательного подхода к подбору кандидатур на этот ответственный высокий в османской чиновничьей иерархии пост. В книге К.М. Базили «Сирия и Палестина под турецким правительством» автор подробно пишет о положении христианских общин в условиях османо-мусульманского владычества с начала XIX века до второй половины 40-х гг. XIX столетия. Гораздо меньше сообщается о должностных обязанностях султанских наместников, от отношения которых во многом зависело благополучие местных конфессий зимми, мирно сосуществовавших с мусульманским населением. Проблемы османских властей при усмирении местных аянов и при решении межконфессиональных споров и проведении реформ Танзимата свидетельствовали, прежде всего, о несоответствии профессионального уровня большинства губернаторов масштабу стоявших перед ними проблем (662, т. 1, с. 407). Так российский консул характеризует как «самый неудачный» выбор пашей Портой в 40-х гг. XIX века, когда в «продолжение семи лет (1841–1848 гг.) восемь пашей сменились последовательно в Бейруте и столько же в Иерусалиме» (561, с. 324). Ему вторит его британский коллега в Иерусалиме Дж. Финн (1845–1863 гг.), который сообщает: «Между 1846 и 1853 годами я видел шесть успешных пашей в нашей провинции, из которых только один был наделен теми качествами, которые можно было бы признать соответствующими этой должности» (662, т. 1, с. 352). Этим редким исключением стал выходец с острова Кипр мутасарриф Иерусалимского санджака Мехмед-паша Кыбрыслы (по прозвищу «Киприот») (1813–1865; 1846–1847 гг.), который за непродолжительный срок своего губернаторства сумел навести порядок в турбулентной Палестине, решительно подавив стычки между арабскими племенами шейхов Западного берега реки Иордан и укрепив авторитет османской власти в «Иерусалимском пашалыке» (там же, т. 1, с. 10, 450, 453; т. 2, с. 287)¹⁰⁴.

Если в дневниках британского консула в Иерусалиме Дж. Финна можно встретить характеристики некоторых иерусалимских губернаторов, то в книге К.М. Базили таких подробных зарисовок пашей не содержится, поскольку, будучи генеральным консулом с резиденцией в Бейруте, он посещал Иерусалим один-два раза в год, не имея возможности поближе познакомиться с тамошними губернаторами. Тем не менее, даже в этом труде можно заметить, что Базили особо не жалуется султанских наместников, давая наместникам падишаха первой половины XIX века далеко не лестные характеристики. Так, паши у него в книге зачастую характеризуются «алчными», «фанатиками до неистовства», «безумными», «избалованными», «буйными тиранами», «строптивыми», «самоуправными», «нерадивыми», преисполненными «врожденного неистовства» (561, с. 128, 130, 132, 135, 136, 200, 330, 333–334). После восстановления османской администрации Базили от негативных эпитетов, казалось, переходит к более конкретной информации о султанских наместниках, сообщая, что вернувшиеся в Сирию османские «паши, вопреки собственному чувству и вследствие навязчивого надзора консулов, проповедовали веротерпимость и силились выказать себя правосудными к подвластным» османлы без различия вероисповедания, как об этом говорилось в Гюльханейском хатт-и шерифе (там же, с. 332–333). Правда, и тут автор книги «Сирия и Палестина под турецким правительством» при описании взаимодействия новой османской администрации с местным христианским населением и европейскими консульствами (в частности, с российским) вновь лаконично характеризует султан-

ского наместника как «тупоумного пашу» (там же, с. 334). В своей консульской переписке с Константинополем генеральный консул в Бейруте Базили продолжает нелестные отзывы об османских пашах, сообщая, что при попытке британского консула Дж. Финна покровительствовать абиссинскому духовенству иерусалимский губернатор «Этем Паша» (Эдхем-паша [1849–1851 гг.]. — М.Я.) – «человек самага ограниченного ума», пытался «распоряжаться по своему усмотрению в деле, подлежащем высшей власти» (124, л. 238—239об).

Говоря об отношениях пашей к христианам, Базили отмечал, что заботы дамасского и сайдского генерал-губернаторов сводились лишь к тому, чтобы увеличить поборы с монастырей и христианских поклонников или прибрать к рукам Иерусалимский санджак. Нелестные оценки главе Иерусалимского санджака дает израильский историк Беи-Арие, он пишет, что «забота об образовании, сельском хозяйстве или торговле была слишком далека от его (паши. – М.Я.) мыслей и интересов его администрации» (811, с. 116).

Кризис кадровой политики Порты в подборе пашей на пост губернатора Иерусалима не был преодолен и в середине XIX века в разгар обострения вопроса о Святых местах Палестины и начала Крымской (Восточной) войны. Чтобы продемонстрировать европейским державам, обеспокоенным обострением межхристианского греко-латинского спора вокруг христианских святынь, особое отношение Стамбула к Иерусалиму и заинтересованность в скорейшем урегулировании святоместного вопроса и межклановые конфликты в Палестине, османское правительство пошло на беспрецедентный шаг, командировав в аль-Кудс аш-Шариф на «двухтуевую» должность мутасаррифа одного за другим двух визирей в чине мушира: Хафиза Ахмед-пашу (30 октября 1851 — 14 января 1854 гг.), а затем Яакуб-пашу Кара Осман Оглу (16 марта 1854 – 20 октября 1854 гг.). Это назначение стало беспрецедентным случаем для Иерусалима, поскольку его мутасарриф формально находился в подчинении у Сайдского валия в Бейруте, при этом имея одинаковый с генерал-губернатором титул и чин, что нарушало привычную субординацию в системе османской провинциальной администрации (662, т. 1, с. 160). Примечательно, что оба мутасаррифа Иерусалима назначались султаном друг за другом на одну и ту же должность, практически в одинаковом возрасте, с одним и тем же титулом и чином. По сведениям британского консула Дж. Финна, Ахмед-паше было 80 лет, а Яакуб-паше – 84 года; оба они имели ранг визиря, «фельдмаршальское» звание мушира и титул *девлетлу эфендим* (осм.) или *даулат аль-баша* (араб.)¹⁰⁵, который присваивался лишь трёхтуевому паше либо визирю Порты, включая садразама (662, т. 1, с. 383, 452; 666, с. 195)¹⁰⁶. Так, вынесенный на паланкине из Иерусалима 17 декабря 1853 г. тяжело больной Хафиз Ахмед-паша так и не был доставлен в Стамбул, скончавшись в Яффе 14 января 1854 г. В том же году, 20 октября, в Иерусалиме после продолжительной болезни умер Яакуб-паша, всего на несколько недель пережив свою супругу (там же, т. 2, с. 53–54).

Порта сделала необходимые выводы из этих двух казусов и стала более щепетильна в выборе кандидатур на пост мутасаррифа Иерусалимского санджака. Путешественники и пилигримы 2-й половины XIX века в своих донесениях отмечали, прежде всего, изменение внешнего облика османских губернаторов: их официальный мундир уже мало чем отличался от европейского. Многие паши получили образование в Европе (Франции, Великобритании), некоторые могли общаться с европейскими консулами без помощи драгоманов, посещали европейские столицы, были знакомы с европейской культурой и умели играть на фортепиано (811, с. 117).

Кроме того, чтобы не допускать новых споров из-за Святых мест, Порта стала командировать в Иерусалим султанских наместников по линии Министерства иностранных дел (а не других ведомств османского правительства, как это случалось ранее), в том числе «для наблюдения за вероисповедными распрями, часто возникавшими между христианами в Святом Граде, и для донесений обо всем прямо в Порту» (402, л. 94—99об). Стамбул, как

Париж и Петербург, извлек необходимый урок из святоместного конфликта и не мог допустить новой «святоместной войны».

Усиление европейского присутствия в Иерусалиме после Крымской войны поставило этот некогда более чем провинциальный город в один ряд с османской столицей, когда в 1863 г. там был создан муниципальный совет (*баядиййат аль-кудс*), второй во всей империи после Стамбула. В муниципалитет входили десять человек: шесть мусульман, два христианина и один иудей. В 1908 г. квота для евреев была поднята до двух членов (800, с. 358–359). Кандидатуры на кресло мэра подбирал мутасарриф из избранных членов муниципалитета. До 1914 г. мэрами становились представители аянских семейств: аль-Халиди, аль-Алабий, аль-Хусейни и ад-Даджани (там же, с. 359). Попытка Рауф-паши отстранить халидитов и представителей других знатных семей в Иерусалиме от избрания на должность мэра, заменив их на турецких чиновников, вызвало народное возмущение. Это стало первым проявлением националистических антитурецких настроений в арабском обществе в Палестине (там же, с. 359–360).

Как упоминалось выше, должность мутасаррифа открывала перед османскими чиновниками широкие перспективы продвижения по служебной лестнице, вплоть до поста великого визиря. Пример Мехмед-паши Кыбрыслы оказался заманчивым для его земляка, губернатора Иерусалимского мутасаррифлыка Мехмед Камиль-паши Кыбрыслы (1832–1913; 1875–1876 гг.), который по завершении командировки в аль-Кудсе вернулся в столицу, где сделал головокружительную карьеру, трижды становясь садразамом (1885–1891 гг., в октябре – ноябре 1895 г. и 1908–1909 гг.). В конце XIX века иерусалимским мутасаррифом стал Рауф-паша, который характеризуется современными арабскими и израильскими исследователями как «видный османский деятель и талантливый руководитель» (811, с. 119). Сей мутасарриф установил своеобразный рекорд пребывания на посту губернатора Иерусалимского санджака – с 1876 по 1888 г.

Давид Кушнер, опираясь на османские источники, предлагает развернутую и, на наш взгляд, более объективную характеристику некоторым губернаторам Иерусалимского санджака второй половины XIX века. Так, например, шурина великого визиря Махмуда Недим-паши (1871–1872, 1875–1876 гг.)¹⁰⁷ по имени Фаик-бей (1876–1877 гг.) «не справился», по мнению Порты, с возложенными на него правительством обязанностями и был отозван в столицу год спустя после своего назначения в Иерусалим. Правда, по Другой версии, основной причиной его отзыва в Стамбул послужили интриги в Порте недругов смещенного садразама Недим-паши и подозрения в пророссийских взглядах, а вовсе не сигналы из Иерусалима от аянов и западноевропейских консулов, обвинявших пашу в коррупции и злоупотреблении властью (866, с. 277).

Были и другие примеры султанских наместников. К ним следует отнести мутасаррифа Сурею-пашу (1857–1863 гг.), твердого и умелого администратора-хозяйственника, сумевшего сохранить спокойствие и порядок в Палестине, несмотря на взрывоопасную обстановку в соседнем Ливане, сотрясаемом этноконфессиональными конфликтами. Таким же энергичным наместником был Иззет-паша (1864–1867 гг.), усмиривший «разбойничьи» бедуинские племена и сумевший улучшить деятельность окружной администрации. Его преемник, Назыф-паша (дважды губернатор Иерусалима: 1867–1869, 1872–1873 гг.), уделял пристальное внимание общественным работам в Палестине. При нем, в частности, была построена новая дорога из Яффы в Иерусалим. К числу наиболее выдающихся иерусалимских наместников можно отнести Мехмеда Рауф-пашу (1838–1923; 1877–1889 гг.), получившего известность не только благодаря рекордному по продолжительности сроку своего губернаторства, но и жестким мерам по укреплению безопасности в провинции, повышению эффективности административного аппарата и борьбе с влиятельными арабскими шейхами племен и аянами (там же, с. 277).

В этом «тюрко-арабском противостоянии» гораздо дальше Рауф-паши пошел Али Экрем-бей (1906–1908 гг.)¹⁰⁸, единственный из губернаторов Иерусалимского округа, который, видимо, по неопытности и излишней горячности сместил с административных должностей свыше сорока чиновников из числа иерусалимских арабов-афандийят по обвинению в коррупции и по подозрению в распространении опасных идей арабского национализма антиосманской направленности (867, с. 231–233). Будучи убежденным англофилом, Экрем-бей решительно выступал против муссировавшейся в Стамбуле идеи назначения на пост иерусалимского губернатора сановника из числа арабов, пользовавшихся в то время особым покровительством султана Абдул Хамида II. Али Экрем-бей был убежден, что в охваченной националистическими идеями «арабского возрождения» Палестине наместником султана должен был по-прежнему оставаться этнический турок (там же, с. 231). Жесткая антиарабская линия губернатора заставляла его друзей в Стамбуле не раз предупреждать мутасаррифа о том, чтобы тот не заходил слишком далеко в своем непримиримом конфликте с местными аянами, у которых в столице имелись высокие покровители в самом ближайшем окружении султана (866, с. 280). Интриги в столице за спиной иерусалимского губернатора вкупе с обвинениями арабского аялыка в его адрес, а также вспыхнувшая в 1908 г. младотурецкая революция вынудили Али Экрем-бея написать великому визирю Мехмеду Кыбрыслы Камиль-паше (1908–1909 гг.) прошение об отставке с поста иерусалимского мутасаррифа, которое было принято (867, с. 233–234)¹⁰⁹.

Размер жалования мутасаррифа начала XX века складывался из нескольких источников. Его губернаторский оклад составлял 8 тыс. 240 пиастров (курушей). При командировании Али Экрем-бея с должности второго секретаря обер-секретариата *Мабейн-и Хумаюн*¹¹⁰ на пост мутасаррифа Иерусалимского округа султан Абдул Хамид II повысил ему оклад до 10 тыс. пиастров¹¹¹. Кроме того, Экрем-бею, как и его предшественнику, было разрешено надзирать за «частным султанским имуществом» (*арзи-и сенийё*) в Иерихоне с выплатой из Личного имперского казначейства за эту дополнительную функцию 2 тыс. пиастров. Паше также полагалась прибавка к жалованию еще в 2 тыс. пиастров за звание «почетного президента Имперской имущественной комиссии». Таким образом, ежемесячное жалование султанского наместника в Палестине составляло 14 тыс. пиастров. Мутасаррифу полагался также «особый секретный ресурс» как высшему должностному лицу, являвшемуся носителем и хранителем государственных секретов и тайн султанской власти в округе. Этот ресурс, не входящий в бюджет мутасаррифлыка, использовался губернатором для оплаты услуг секретных информаторов и агентов и, видимо, целиком уходил на содержание тайной полиции (*хафийе*) (867, с. 31).

В обязанности иерусалимского мутасаррифа входило следующее: управление аппаратом окружной османской администрации; сбор налогов с местного населения и перечисление в Стамбул доходов, получаемых от налоговых и таможенных сборов; поддержка порядка и внутренней безопасности в мутасаррифлыке. Мутасаррифу также поручалось содействовать развитию экономической жизни округа в интересах «материальной выгоды, как местного населения», так и османской казны (там же, с. 23–34).

Проблема особого статуса Иерусалимского округа представляла постоянную «головную боль» для Порты. Во-первых, полунезависимый от султанской власти египетский «вице-король» Мухаммад Али, сохранявший девятилетний контроль над Сирией и Палестиной, превращал Иерусалимский санджак в уязвимый в плане внутренней и внешней безопасности округ, граничащий с мятежным египетским эйалетом. Во-вторых, рост европейского консульского и духовного присутствия в Палестине, а также особая чувствительность вопроса о Святых местах вынуждали и османские власти уделять ему повышенное внимание, чтобы не допускать опасных конфликтов и сохранять баланс сил между европейскими

державами. Сменив администрацию Мухаммада Али, Порты постоянно усиливала и расширяла Иерусалимский округ, доведя его статус чуть ли не до уровня «генерал-губернаторства» с правом его заместителя напрямую общаться с центральным правительством¹¹². В конце концов, в 1874 г. центральное правительство наделило Иерусалимский мутесаррифлык беспрецедентным административным статусом, предоставив его губернатору де-факто расширенные полномочия вали («генерал-губернатора»), правда, без присвоения ему де-юре ранга трехбунчужного паши (866, 275; 867, с. 23). Неоднократно предпринимаемые иерусалимскими пашами и Портой в начале XX столетия попытки преобразовать Иерусалимский мутесаррифлык в вилайет так и не возымели успеха. Одновременно происходило падение авторитета и влияния мутасаррифов в Палестине, что свидетельствовало не только об ослаблении османской провинциальной администрации, вызванном внутривластными проблемами в империи, но и об упадке доверия местного населения к центральной султанской власти.

В конце XIX – начале XX века в Османской империи господствовали различные идеологические движения и течения – панславизм, панарабизм и пантюркизм. Все они, так или иначе, провозглашали своей целью объединение своих этнических групп в некую единую общность – османских подданных-османлы.

Идеология этих националистических движений продолжила дело османских реформ XIX века, направленных на разрыв устоев старой османской системы миллетов. Это влияло и на изменение политического лексикона, в котором стали появляться такие понятия, как «османская нация» (*умет-и османийе*, или *кавм-и османлы*), «родина» (*ватан*). Еще в указе 1856 г. была провозглашена цель укрепления «сердечных уз патриотизма (*ревабит-и кальбие ватандаси*)», которые должны были сплачивать всех султанских подданных (859, с. 28). Само же понятие «миллет» в немусульманском сообществе постепенно трансформировалось в «миллийет» в значении «национальность», «народ» или «нация», которое употребляется до сих пор, утратив религиозную коннотацию (там же, с. 28; 860, с. 22, 29).

Триполитанская война 1911 г. и Балканские войны 1912–1913 гг., в которых Османская империя потерпела поражения, окончательно разрушив иллюзии «османизма», способствовали пересмотру политики младотурок в национальном вопросе. Новой идеологической основой младотурок, помимо панисламизма¹¹³, стал пантюркизм, провозгласивший своей целью объединение тюркоязычных народов в рамках единого государства (712, с. 239).

Трепещавший по швам «корсет османской государственности» уже не мог сдерживать распад многоконфессиональной и многоэтнической империи. Тем не менее, османские власти продолжали вести перепись населения по этноконфессиональному признаку вплоть до упразднения системы миллетов в марте 1919 г.

Система переписи османского населения в разное время исследовалась разными учеными: Стэнфордом Шоу, Кемалем Карпатом, Омером Лютфи Барканом, Джастином Маккарти и другими. Османская статистика традиционно критикуется за свое несовершенство. В первой половине XIX века она, например, не фиксировала женщин и детей, кочевые племена и иностранных резидентов. Тем не менее на основе представленных статистических данных достаточно точно можно определить не только динамику демографического роста османского народонаселения, но и место, которое занимали христианские общины сиропалестинских провинций в этноконфессиональной системе Османской империи.

Перепись населения была введена при султানে Махмуде II (1808–1839 гг.) и впервые была официально проведена в 1831 г. (правда, только во Фракии и Анатолии). С восстановлением в сиропалестинских провинциях османского управления Порты провела в 1844 г. повторную перепись населения в империи с целью выявления мужского населения, годного для воинской службы, а также для подсчета людских ресурсов, способных платить в казну налоги. Османлы записывали каждого жителя деревни или города в «журналы учета

населения» (*нуфус дефтер* или *тахрир*). Журналы периодически обновлялись: в них вносились новые сведения о рождении, смерти и миграции османских подданных. Обновленные данные журналов помещались в публиковавшиеся статистические отчеты (*ихса'ият* или *истатисмик*) о количественном составе каждой провинции. Состав классифицировался, как правило, по миллетам. Ихса'ият регулярно публиковались в «провинциальных ежегодных журналах» (*салнамэ*) (874, с. 174–175). Иногда публикуемая османская версия статистических данных подразделяла население на «мусульман» и «немусульман». Версии на французском языке тех же изданий подразделяли население на «мусульман», «греков», «армян» и «других»¹¹⁴.

Частная и духовная жизнь членов христианских миллетов находилась в ведении церковных властей того или иного вероисповедания, главе которого султан делегировал соответствующие властные полномочия. Такая система посредничества между этноконфессиональной османской общиной и султанской властью играла важную роль в демографической эволюции миллетов, представлявших, по словам французского исследователя Филиппа Фарга, «стабильные группы многоконфессионального общества» (835, с. 52). Профессор социологии Ф. Фарг собрал демографические сведения XVI века и начала XX столетия, приводимые в работах современных ученых: Омера Лютфи Баркана, Кемаля Карпата, Джастина Маккарти. Проведя сравнительный анализ процентного состава христианского народонаселения в «Плодородном полумесяце» (Египет, Сирия, Палестина, Ливан, Ирак) конца мамлюкского периода на базе статистики 1570–1590 гг. и османской статистики 1914 г., Ф. Фарг заключает, что при Османах процентный состав христианского населения увеличился втрое: с 7 % (XVI в.) до 20–26 % (1914 г.), достигая в некоторых районах Великой Сирии даже 33 % (там же, с. 52)¹¹⁵. При этом следует учесть, что христиане проживали в Билад аш-Шаме неравномерно. Если в Ливане (в границах 1920 г.) христианское население составляло 58,6 %, то в Палестине и Сирии – 11,3 % и 10,1 % соответственно.

Демографический рост христианского населения османской Сирии выглядел несколько парадоксальным явлением. В первой половине XIX века именно из густонаселенных районов Горного Ливана началась волна эмиграции, вызванная кризисом местного шелкового производства. Были нередки случаи перехода сирийских христиан в ислам. Множество арабов из Ливана, в основном христиане, стали эмигрировать после «гражданской войны» 1860 г. в Египет и Новый Свет. Если с 1860 по 1899 г. ежегодно эмигрировало по три тысячи человек, то с 1900 по 1913 г. – по пятнадцать тысяч. Многие эмигранты не только нажили на чужбине состояние, но и наладили поток денежных переводов на родину, которые приобрели форму инвестиций, коренным образом изменивших экономическую ситуацию в Горном Ливане. Несмотря на постоянный «исход» арабского населения за рубеж, численность христиан Великой Сирии, особенно Горного Ливана, стабильно возрастала. Пик процентного роста всех христиан-османлы пришелся на 1914 г., достигнув в сиро-палестинских провинциях Ближнего Востока 26,4 %. Причину этого феномена Ф. Фарг видит в снижении налогового бремени для зимми, в частности отмене в ходе танзиматных реформ джизьи и хараджа, а также в предоставлении достаточно широкой автономии христианским миллетам, интересы которых защищали европейские державы (там же, с. 53).

Американская исследовательница Донна Робинсон Дивин видит причину демографического роста арабского населения в конце XIX – начале XX века в улучшении жилищных условий. К тому времени эпидемии чумы уже не представляли собой широкомащтабных бедствий для сиро-палестинских провинций Османской империи. Повышенное внимание османского правительства к проблеме общественного здравоохранения способствовало успешной борьбе с холерой, вспыхнувшей в 1902 г. в палестинских городах (в Газе, Яффе и Лидде). Развитие телеграфного сообщения и почтовой службы сделало отдаленные районы империи более доступными для османских властей. Если численность народонасе-

ления Османской империи в начале XX века достигала 22 млн. человек, то арабы (мусульмане и христиане) составляли почти половину (10 Уг млн.), причем в Палестине их проживало 700 тыс. человек (832, с. 108, 145).

Христиане, составлявшие этническое меньшинство, традиционно играли активную роль в османском обществе, существенно влияя на его общественную и культурную жизнь. Особенно это стало заметно во второй половине XIX века, когда на волне «арабского возрождения», за которое боролись православные христиане, они смогли органично вписать его идеи в рамки набиравшего силу панарабизма. По словам арабского историка Самира Халилия Самира, в конце XIX – начале XX века христиане уже не держались за статус зимми, а претендовали на статус равноправных с мусульманами-османлы «граждан» (889, с. 76). В этот период в

Большой Сирии приобрело особую популярность слово «ватан» («родина») благодаря частому его употреблению в арабоязычных газетах и журналах. Примечательно, что главными редакторами в них чаще всего становились православные христиане – выходцы из Антиохийского и Иерусалимского патриархатов миллет-и рум.

Примечания

¹ Слово *ромеи* (*ар-рум*) в Османской империи имело несколько значений: «римляне», «византийцы», греки, или православные.

² Собор Св. Софии (*Премудрости Божией*) Константинопольской (греч. *Ληϊα София*) являлся главным православным собором Восточной Римской империи, символизировавшим ее «золотой век». Храм был обращен Османами в мечеть (осм. *Айя София*), а в турецкий период превращен в действующий и поныне музей (тур. *Ayasofya Müzesi*), получивший всемирную известность как величайший памятник византийского зодчества.

³ Годы жизни исторического лица обозначаются в виде цифр в круглых скобках, годы правления или занятия какой-либо должности – в виде цифр с добавлением букв «гг.».

⁴ В 1501 г. они овладели Диррахием, в 1522 г. – о. Родос, в 1571 г. – о. Кипр. С утратой венецианцами в 1669 г. о. Кандия (о. Крит) фактически завершилось завоевание земель поверженной Византийской империи (710, с. 331).

⁵ *Аситанат ас-Са'ада* или *аль-Аситана* (араб.) – «Порог счастья»; *Лир Са'ада* – «Дом счастья».

⁶ Правящая династия Османов просуществовала де-факто до 1922 г., а де-юре до 1923 г., когда была провозглашена Турецкая республика. В данном исследовании термин «Османы» применяется также к носителям центральной власти в Османской империи.

⁷ *Падишах* (перс.) – правитель, сюзерен.

⁸ Известный византийский философ XV в. Георгий Трапезундский писал в 1466 г. своему новому «василевсу» Мехмеду II Фетиху: «Никто не сомневается, что ты по праву стал императором ромеев [византийцев]. Ведь император – это тот, кто законно владеет столицей империи. Столицей же Ромейской (Византийской) империи является Константинополь. Таким образом, всякий, кто законно обладает этим городом, тот и является императором. Не люди, а Бог, вложивший в твою руку меч, даровал тебе вышеназванный трон. Следовательно, ты и есть законный император ромеев... Но тот, кто является императором ромеев, тот и есть император всего мира» (861, с. 168–169). См. приложение № 4.

⁹ Падишах Селим I Явуз (Грозный) (1512–1520 гг.) в 1517 г. взял штурмом Каир.

¹⁰ *Халифа* («преемник пророка») – один из официальных титулов султана: *хан*, *хакан*, *кайзар*, *амир* и др. (810, с. 123; 924, т. I, с. 149).

¹¹ *Пмам* (араб. мн. ч. *а'имма*) – предводитель на молитве, духовный лидер, глава мусульманской общины.

¹² Османская империя официально именовалась «Высоким государством», а также «Османскими угодьями» – *девлет-и 'алие / мемалик-и 'Османийе*. Она имела также географическое название – *Мемалик-и махрусе-и шахане* («надежно защищенные владения») (810, с. 123; 860, с. 66).

¹³ *Высокая Порта* (араб. *аль-баб аль-'али*; осм. *баб-и али* или *паша капъсы*) – официальное наименование палат великого визиря, или центрального османского правительства. В европейских языках Порта (лат./ит. *Porta*; фр. *Porte* – дверь, ворота), или правительство Османов также называлось «Блистательной Портой» (*La Sublime Porte*) или «Портой Оттоманской» (*La Porte Ottomane*).

¹⁴ В османской терминологии *джизья* и *харадж* зачастую употреблялись в одном значении (810, с. 75).

¹⁵ *Фирман* – указ, издаваемый султаном или Портой.

¹⁶ *Миллет* (тур.) – происходит от арабского слова *миллат* («народ», «община»; фр. *une nation*). В османской традиции термин «миллет» обозначал объединенную по религиозному признаку общину, признанную в качестве таковой султанской властью и официально получившую право на внутреннее самоуправление.

¹⁷ Шииты-османлы не выделялись в отдельную религиозную общину и составляли с суннитами единый исламский миллет.

¹⁸ Османы именовали христианскую общину *миллету 'ль-месихийе, та 'ифету 'ль-'исевийе*, арабы – *миллат ан-насара*.

¹⁹ Иудейский миллет в конце XIX – начале XX в. составлял 2 % османского населения Великой Сирии.

²⁰ *Диофизиты* – христиане, признающие в Иисусе два начала: человеческое и божественное; монофизиты признают только божественную природу Христа.

²¹ *Сарай* (араб.), *Серайе* (осм.) – «дворец»; *Топкапу Серайе* – султанский дворец Топкапы. Европейцы называли его двояко: по-французски – *le Serale*, по-итальянски – *Seraglio*. Русские именовали султанский двор на французский манер – *Сераль*. Под этим словом европейцы нередко подразумевали и «женскую половину» султанского дворца – *гарем* (*харем-и хумайюн*), или *харемлык* (810, с. 75, 135). В 1856 г. Абдул Меджид перенес султанскую резиденцию из Топкапы в новый дворец Долмабахче, построенный в столичном районе Бешикташ.

²² В европейской литературе более известный как Сулейман Великолепный.

²³ Как отмечает турецкий историк Эдхем Элдем, западные исследователи склонны трактовать слово «капитуляция» как «сдача позиций», тогда как этимология этого слова происходит от латинского *capitulum* («глава»), которое означает «документ, состоящий из статей или пунктов» (833, с. 295).

²⁴ Режим капитуляций прекратил свое существование в 1914 г. после начала Первой мировой войны.

²⁵ *Католический* происходит от греческого слова «кафолический» (*katholikos*) и означает «всеобщий», «вселенский». В отношении Восточной церкви употребляется слово «кафолическая» с добавлением прилагательного «православная». Для обозначения Западной (Латинской) церкви буква Ф заменяется на Т с прибавлением определения «римская».

²⁶ *Берат* (осм.; араб. *аль-барá'a*) – охранная грамота (в российских дипломатических документах XIX в. – «ярлык на службу»), выдаваемая султаном или Портой в виде фирмана. В нем фиксировались привилегии, права и обязанности того, кому он выдавался при занятии им какой-либо должности. Этот документ также давал право на условное или полное владение земельным пожалованием.

27 *Бератлы* (осм.) – «обладатель берата» (араб. *сáхиб аль-барá'a*) из числа зимми, служивших у европейских консулов, купцов и миссионеров посредниками в торговых и политических контактах с основной массой местного населения. В соответствии с условиями капитуляционных соглашений, в обмен на оказываемые услуги или просто за деньги они получали консульскую протекцию. Тем самым бератлы приобретали те же права, какими обладали и сами европейцы в Османской империи. Несмотря на неоднократные протесты Порты и заверения европейских держав о строгом ограничении числа бератлы, практика оказания консулами протекции значительному числу местных немусульман продолжала расширяться в конце XVIII – первой половине XIX в., порождая с их стороны значительные злоупотребления (714, с. 147).

28 См. гл. VI этой книги.

29 *Танзимат* (араб. «упорядочение», «реорганизация», «перестройка») – новая политика Порты, провозглашенная 3 ноября 1839 г. султанским фирманом (*хатт-и шерифом*) в дворцовом парке Гюльхане («Дом роз»).

30 *'Уламá'* – мн. ч. от араб. *'алим* (лицо, обладающее глубокими познаниями – *'ильм*) – хранители мусульманской религиозной традиции, теологии; знатоки судопроизводства и образования на основе шариата.

31 Понятие «табаа» (*таби́'a* или *теба́'a*) в переводе с арабского и османского означает «подданный», «субъект», «принадлежность». В совр. тур. языке оно означает «гражданин» или «гражданство».

32 *Мутасаллим* (мн. ч. *мутасаллимун*) – назначаемый османским пашой представитель или агент, осуществляющий функции временного руководителя гражданской администрации в округах и городах провинции. В начале XIX в. Османы нередко называли их *мюселлимали*, а европейцы – муселимами (561, с. 387, 579; 607, с. 142; 616, с. 46; 592, с. 36).

33 Закон Константинопольского патриархата переводили как «устав» или «уложение».

34 *Великий, также верховный, визирь* (осм. *везир-и 'азам*; араб. *вазир а'зам*) – с XVI в. титул высшего должностного лица в Османской империи.

35 *Диван-и хумайюн* – здесь государственный совет при дворе султана или при великом визире, куда входили *визири* (министры) и другие высшие османские сановники. Этот правительственный орган ведал важнейшими государственными делами и заседал в основном под председательством великого визиря. Диван садразама поначалу исполнял также функции верховного суда. Канцелярии высокопоставленных сановников также называли «диванами».

36 *Шайх аль-ислам* (араб.; осм. *шейх-уль-ислям*) – пост, учрежденный при Мураде II (1421–1444 гг., 1446–1451 гг.) для ведущего духовного авторитета – верховного муфтия. Мехмед II Завоеватель закрепил этот титул за муфтием Стамбула (712, с. 126). В правление Махмуда II (1808–1839 гг.) у него появилась отдельная канцелярия – *баб-и мешихат* (*фетваханэ*), в результате чего формально было закреплено его «членство» в правительственной бюрократии (857, с. 41). В 1914 г. именно шайх уль-ислам издал фетву, в которой объявлялась война России (810, с. 141).

³⁷ Суды, первоначально действовавшие при «великом визириате» и подчинявшиеся *кадиаскеру*, перешли в юрисдикцию *шайх аль-ислама* (857, с. 41). Кадиаскеры имели право издавать в суде *бююрулды* (приказы) с султанской *тузрой* (печатью) на них наряду с садразамом и генерал-губернаторами (810, с. 95).

38 *Кáди* (араб. «приговаривающий», мн. ч. *кудáт*) – исламский судья, назначаемый правителем.

39 *Мулла, или молла́* происходит от араб. слова *ма́ула* (мн. ч. *мава́ли*) и означает «господин», «владыка». В перс. яз. оно звучит как *мола*, в осм. – *мевла́*, в татар. – *мулла*. Вместе

со словом «судья» (*молла кази* или *мулла кази*) словосочетание употреблялось как синоним *кади аль-кудát* («главного судьи») (810, с.

111; 886, с.52). Со времен правления Махмуда II исламский судебный корпус делился на две категории. К первой относились кади, доход которых составлял до 300 акче в день; ко второй – те, чей ежедневный доход составлял от 300 акче и выше. Вторая категория судей, отличавшаяся от первой наличием почетного титула *мáула* или ранга *маулавиййат* (осм. *мевлевийет*), составляла категорию «шерифской аристократии» (*аль-аирáф*) наряду с другими привилегированными группами османской иерархии (851, с. 129).

40 *Муфтий* (мн. ч. *мафáти*) – духовный авторитет в исламе, в обязанности которого входило издание письменных решений по вопросам шариата – *фетв* (араб. *фáтва*, мн. ч. *фатáва*) (712, с. 126).

41 *Каффар* (араб.) – дифференцированная денежная плата, взимаемая мусульманами с «неверных» (араб. *каффирун*, тур. *гяур*) – христиан и иудеев – за посещение Святых мест и беспрепятственный проезд по «святоместной» территории.

42 Налог с поклонника за участие в традиционном массовом шествии на место Крещения Иисуса Христа на Крещение и на Пасху. В процессии, помимо патриарха Иерусалимского (или его заместника), обычно принимал участие губернатор Иерусалима (со своим гаремом) и его вооруженная охрана, призванная обеспечивать безопасность и порядок.

43 *Пиастр*, или *лев*, – европеизированное название основной денежной единицы из серебра в Османской империи, которую до 1881 г. арабы-османлы называли *кырш* (мн. ч. *куруш*). Серебряный пиастр делился на 100 курушей, а 1 кырш – на 40 парá. В конце 40-х гг. XIX в. курс кырша сильно колебался: в среднем 1 кырш составлял от 5 ³/₄ до 8 ¹/₂ коп. серебром. 17 пиастров соответствовали 1 руб. серебром (559, ч.1, с. 98; 592, с. 377–378). В январе 1881 г. Порта ввела золотой турецкий фунт (иногда называемый «лирой» и «ливром»), эквивалентный 100 пиастрам. В империи чеканили преимущественно серебряные монеты *меджидие*. Один меджидие, или *риал*, равнялся 20 константинопольским пиастрам.

В конце XIX в., по данным А.Е. Крымского, пиастр, или *саг* («настоящий»), был равен 8 коп., а 20 пиастров, или меджидие, равнялись 1 руб. 60 коп. серебром (733, с. 42–45, 115). 1 лира соответствовала 8 рублям.

44 Приток материальных средств в святогробскую казну вызывал живой интерес Османов к Иерусалимскому санджаку, который являлся «лакомым куском» для дамасских и сайдских пашей, пытавшихся поставить его под свой контроль (559, ч. 1, с. 88).

45 «Мешок», или «кошелёк» (осм. *kièssè*; араб. *кис*; фр. *une bourse*), – денежная сумма (и золотая монета) в 500 пиастров/курушей (561, с. 579; 670, с. 24).

В середине XIX в. 10 тыс. кошельков соответствовали 45 тыс. фунтам стерлингов (662, т. 1, с. 397).

46 *Бунчук* (тюрк. *туз*) – знак власти и воинской доблести пашей в форме длинного древка-пики (до 2½ м) с шаром или острием и конским хвостом на конце. Как пишет К.М. Базили: «всякий паша имеет один, два или три хвоста, называемые в Турции *туи* и носимые перед ним в парадах» (558, с. 20).

47 Египетский вали Мухаммад Али присваивал в своей армии титул паши только после присвоения воинского звания генерал-лейтенанта (561, с. 189).

48 *Санджак* (осм. мн. ч. *санáджик*); *лива* (араб. мн. ч. *áльвиá*).

49 *Мир лива* (осм.) или *амир аль-лива* (араб.) – «хранитель знамени».

50 *Мир миран* (осм.), или *амир аль-умара'* (араб.) – «эмир эмиров», «командир командиров» (810, с. 111); губернатор в должности вали или мутасаррифа в чине *бейлер-бея* («бея беев»), совмещавший административные и военные полномочия (924, т. 1, с. 252); начальник вооруженных сил округа в чине генерал-лейтенанта и в ранге двухбунчужного паши (561, с.

323, 579). Закон действовал до начала Первой мировой войны, когда в 1914 г. в Палестине и Сирии была введена военная администрация (866, с. 275).

51 *Каза* (араб. *káda*) – низшая административная, судебная и фискальная единица в Османской империи, которую К.Н. Леонтьев переводил на русский язык как «уезд» (603, с. 251).

52 *Нáхия* (мн. ч. *навáхи*) – «сторона», «сторонка», которое соответствует русской волости. Француз А. Убичини переводит ее как «кантон» (675, с. 41).

53 Воеводства находились в Румелии.

54 См. приложение № 1.

55 Арабский термин *аяны* (*айаны*), или *аянство* (осм. *аянлык*), в данном исследовании используется применительно к мусульманской знати из авторитетных родов ученых-богословов и светских нотаблей из числа крупных землевладельцев, торговцев и военно-служилой знати, состоявшей на службе у глав провинций и крупных аянов), проживавших в основном в крупных городских центрах: Дамаске, Алеппо, Иерусалиме, Наблусе и др.

56 Словосочетание «первые лица» происходит от арабского слова «лицо» (ед. ч. *вадж*, мн. ч. *вуджахá'*, также *вуджу́х*).

57 *Афандиййат* (осм. *эфендийет*) – особая категория городской элиты Иерусалима, в которую входили также окружные уламá и ашрафы (886, с. 22).

58 *Умарá'* (араб. мн. ч. от *амíр*) – представители местного османского военного командования расквартированных внутри и вокруг Наблуса, которые возглавляли различные сельские политические группировки (там же, с. 22).

59 *Агавáт* – военно-служилая знать.

60 *Архонт* (араб. *архán*, мн.ч. *арáхина*) – почетный титул, который обычно присваивался представителям самых знатных и богатых греческих родов и фамилий. Архонты участвовали в синодальных совещаниях, и их голос даже учитывался при избрании Вселенского патриарха (727, с. 53).

61 *Мутасаллим* – наместник, назначаемый «генерал-губернатором» (*вали*) в качестве главы гражданской администрации в округах и городах *эйалета*.

62 Военно-ленная система была отменена в 1839 г.

63 В начале XIX в. назначенный султанским наместником Сайдского эйалета Ахмад-паша аль-Джаззар (1775–1804 гг.) перенес административный центр из Сайды в город-крепость Акку (Акру), столицу Аккского санджака. В результате Сайдский пашалык неофициально стали называть «Аккским эйалетом».

64 См. приложение № 3, таблицу 11.

65 *Хаввára* (ед. ч. хаввáрий) – бедуин-кавалерист (нерегулярных войск); вооруженный араб-всадник, состоящий на службе у паши, шейха или у обоих вместе.

66 *Мутасарриф* – арабо-османский термин, употреблявшийся иногда в качестве синонима слова «мутасаллим» вплоть до 1842 г., когда должность мутасаллима была официально упразднена и сохранялась лишь в неформальном общении.

67 Вторжение египтян в Великую Сирию началось в октябре 1831 г. В феврале 1841-го эвакуация египетских войск из сиро-палестинских провинций была завершена.

68 *Мудир* (араб. мн. ч. *мудирун*, также *мударá'*; осм. *мюдир*) – «управляющий» или «директор». После восстановления османской администрации в Большой Сирии термин «мудир» стал применяться к главам каз (административно-судебных округов). После 1867 г. управляющий казы, мудир, был переименован в каймакама («наместника»).

69 *Хедив* (перс. яз.) – «принц» или «князь». Самопровозгласив себя неосманским титулом хедива, Мухаммад Али заявил о далеко идущих военнополитических амбициях и дал понять, что его статус в османском правительстве превзошел уровень «заурядного» султанского наместника Египетского пашалыка и остальных пашей-визирей. Европейские дипло-

маты перевели титул египетского хедива как «вице-король Египта», закрепив за мятежным пашой это неофициальное звание в своих дипломатических документах. Однако для Порты Мухаммад Али по-прежнему оставался в должности провинциального вали. Официально Порта признала за правителями Египта хедивский титул лишь в 1867 г.

70 *Барр аш-Шам*, или *Баррийят аш-Шам* (араб.), – так египтяне называли Сирийскую пустыню, а сирийцев – *шáми* (мн. ч. *шавáми*).

71 *Диван* (*диван машвара*, *маджлис машвара*, *маджлис аш-шура*) – традиционный в дотанзиматный период орган власти в Османской империи, представляющий собой совет с совещательными, исполнительными, судебными и отчасти законодательными функциями.

72 Воинское звание командующего округом (886, с. 231).

73 *Бюрулды* – письменные приказы, исходящие от имени садразама или вали.

74 В 1230 г. (год спустя после очередного покорения Иерусалима крестоносцами) папа Григорий IX присвоил группе францисканских монахов почетное наименование «стражей» (*кустодии*) Святого Гроба». Кустодия охраняла католические святыни у Гроба Господня и во всей Палестине. По уставу ордена, его глава – *кустод* – назначался непосредственно папой из числа итальянских монахов-подданных понтифика. Кустод имел титул «отца реверендиссимуса» («наидостопочтеннейшего отца»). Помимо папы, он подчинялся постоянно пребывавшему в Риме главе («генералу») своего ордена и Пропаганде Римской Курии. Кустод также именуется «префектом миссии в Сирии, Кипре и Египте, стражем горы Сионской и Святого Гроба, блюстителем Святой земли» и имеет право служить как викарный епископ. Вторым лицом в монастырской иерархии после кустода является его викарий из числа французов.

Третью ступень в руководстве монастыря занимает «генеральный прокурор» из испанцев (592, с. 146). Большинство францисканских монахов были итальянского происхождения. Латинская патриархия осуществляла церковно-представительские функции и не имела никаких прав на Святые места (в отличие от францискацев). Латинский патриарх был не в состоянии что-либо предпринять в Палестине без согласия кустода-итальянца, хотя и имел перед ним формальное превосходство в сане (374, л. 2-15об).

75 К.М. Базили свидетельствовал: «Армяне, а в особенности Латины (то есть католики. – М.Я.), неоднократно из одной зависти доставили себе подобное удовольствие. То откроют иск по своему ли капризу, или по наущению судей и писцов (*катибов*, или секретарей в *махкаме*. – М.Я.) иерусалимских, то заведут ссору в Вифлееме по пустякам. Наряжается следствие: из Иерусалима поднимается весь причет судебный, иногда и сам паша, а Греки обязаны уплачивать то 10, то 20 тыс. пиастров на расходы за эти многолюдные поездки» (559, ч. 2, с. 227).

76 Один из синонимов поклонника в паломнической литературе XVIII в.

77 *Хаджж* (араб.), *хаджи* (осм.) – почетный титул мусульманина, совершившего паломничество (*хаджж*) в Мекку. Широко применялся и к христианским поклонникам.

78 Умер в 1862 или 1863 г.

79 После восстановления османской администрации в Большой Сирии «покровитель паломников» Мустафа Абу Гош взялся за старое: в 1844 г. он со своими людьми схватил и убил двух братьев-губернаторов Лидды и Рамли.

Шейх Мустафа направил затем иерусалимскому губернатору Хайдар-паше (1843–1844 гг.) письмо с угрозами напасть на город, если кто-нибудь посягнет на его клан (662, т. 1, с. 232–233, т. 2, с. 341; 811, с. 116). Русский писатель и паломник Н.В. Берг писал в 1862 г., что у Абу Гоша наряду с европейскими визитными карточками можно было найти и русские. Арабский шейх был для своего племени «маленьким султаном», не перестававшим рубить, «под сердитую руку», головы «своих подданных». Иерусалимский губернатор писал об этом в Стамбул, спрашивая Порту, «что ему делать со старым проказником» (630, с. 183–184).

Вызванный в столицу Абу Гош для «личного объяснения» предусмотрительно послал вместо себя брата с дорогими подарками, после чего из Стамбула паше приказали, «чтобы он оставил старика в покое» (там же, с. 184).

80 Работа по подготовке указа о реформах была начата под руководством министра иностранных дел Мустафы Решид-паши (1800–1858) еще при жизни Махмуда II (1808–1839 гг.).

81 В 1850 и 1858 гг. в развитие Уголовного кодекса 1840 г. были приняты новые уголовные законодательства.

82 *Баб-и асафи* – дворец великого визиря. Это словосочетание обозначало также центральную османскую администрацию, сложившуюся в конце XVIII в. В нее входили четыре основных административных управления: премьер-министерство (*баб-и али*); казначейство (*баб-и дефтери*); военное ведомство (*баб-и сераскери*, после 1826 г. – *баб-и аскери*; в 1908 г. оно преобразовано в министерство – *незарет-и харбийе*); юридическое (*баб-и мешихат*).

83 *Незыр* (осм. мн. ч. нузара; араб. ед. ч. *назыр*, мн. ч. *нузарá*) – руководитель правительственного ведомства (810, с. 118).

84 *Векиль* (осм. мн. ч. вукеля; араб. ед. ч. *вакиль*, мн. ч. *вукалá*) – «наместник», «заместитель».

85 «Совет наместников» (осм. *меджлис-и вукеля*; араб. *маджлис аль-вукалá*) – одно из первых названий совета министров османского правительства.

86 В 1908 г. баб-и аскери было переименовано в военное ведомство (харбийе незарети).

87 Базили приводит в своей книге размер жалования судей в рублях. По тогдашнему курсу эта сумма составила бы от 360 до 550 тыс. курушей/пиастров.

88 Дамасский судья стоял на одном уровне в иерархии османской судебной лестницы (*эрбаа*) с каирским, бурским и эдирнским кадиями. Ступеньку пониже (*махрек*) занимали судьи Алеппо, Иерусалима, Галаты, Салоники (913, с. 209).

89 От 550 до 720 тыс. пиастров.

90 *Каймакам* – назначаемый «генерал-губернатором» гражданский представитель («наместник») в санджак эйалета.

91 В отличие от остальных лив, сохранивших «верность» Иерусалиму, в 1858 г. Наблусский санждак был включен в состав Сайдского эйалета.

92 Правда, присланный Портой в Иерусалим первый после ухода египтян губернатор Мехмед Таяр-паша (1841–1842 гг.) носил генеральский чин *ферика* (араб. *аль-фарик*) однобунчужного паши.

93 С 1830 по 1934 г. ферик был в генеральском звании дивизионного генерала. Он имел османский титул паши *хазретлеры* («Его Превосходительства»), который шел вслед за именем генерала и почетного титула *саадетлу* (810, с. 65).

94 В 1859 г. для подготовки управленческих кадров в Стамбуле была основана Высшая школа гражданской администрации, откуда выходили будущие высокопоставленные сановники (867, с. 119).

95 *Вилайет* (араб. ед. ч. вилайатун, мн. ч. *вилайáт*). Эйалетн были преобразованы в более крупные административные образования – вилайет».

96 Ахмед Шефик Мидхат-паша (1822–1884) – крупный османский государственный деятель и активный участник административной реформы 1864–1867 гг. С 31 июля 1872 по 19 октября 1872 г. занимал пост садразама. В 1878 г. был назначен султаном после ссылки генерал-губернатором Сирийской провинции. В 1884 г. был убит охранниками в крепостной тюрьме Таифа.

97 Карья возглавлялась одним или двумя мухтарами, которые выбирались жителями деревни с одобрения каймакама.

98 Им стал британский вице-консул Уильям Таннер Янг (1838–1845 гг.), который прибыл в Иерусалим в 1839 г.

99 Граф де Лантиви (1843–1845 гг.).

100 Граф Иосиф де Пиззамано (1847–1861 гг.)

101 Дон Пио де Андреас Гарсиа (1854 г.).

102 См. приложение № 27.

103 См. гл. V.

104 Вскоре сановник получил повышение, став послом в Лондоне, затем главнокомандующим армии (сераскиром), и, наконец, в 1859 г. Мехмед-паша был назначен садразамом на высший пост исполнительной власти (8 октября 1859–24 декабря 1859 гг.).

105 Титул *девлетлу* (араб. *даулатлуху*) происходит от арабского слова *даулатун* и обозначает «государство» или «правительство». При дословном переложении словосочетание можно перевести как «Его Высокое Правительство, господин паша» или «Его Высокое Превосходительство, господин паша».

106 Двухбунчужные мутасаррифы или каймакамы имели, как правило, титул *саадет эфендим*, или *саадат аль-баша* («Его Превосходительство»). На этом череда совпадений не закончилась: сменявшие друг друга престарелые муширы умирали буквально при исполнении своих губернаторских полномочий (там же, т. 1, с. 450–451). Случалось, что мутасарриф Иерусалима носил еще один высокий титул – «Его Милость» (см. приложение 16).

107 За пророссийские взгляды и дружбу с российским послом он получил следующие прозвища: «Махмудов», «Недимов» и «залог Игнатьева» (848, с. 81, 183).

108 Али Экрем-бей Болайир (1867–1937) был единственным сыном поэта и публициста, соавтора (с Мидхат-пашой) Конституции 1876 г. Намыка Кемаля, который являлся одной из центральных фигур политической и интеллектуальной жизни Османской империи второй половины XIX в.

109 В том же году Али Экрем-бей был переведен на должность «генерал-губернатора» Бейрутского вилайета. Однако, прибыв в Бейрут, охваченный революционными событиями, Экрем-бей через несколько дней вновь подал в отставку и вернулся с семьей в Стамбул (867, с. 28).

110 *Мабейн-и Хумаюн*, или *Мабейн*, происходит от арабского словосочетания «мабейна» («то, что между»). В османских дворцах и зданиях так называли помещения, расположенные между *харемликом* (гаремом, или женской половиной) и *селямликом* (мужскими жилыми комнатами). Эта «нейтральная территория», *мабейн*, использовавшаяся как место для приема посетителей, превратилась в канцелярию-секретариат в *Серайе* (*Серале*). Вскоре это место во дворце стали называть «Мабейн-и Хумаюн» для «имперских камергерских канцелярий» и «Мабейн Башкитабет Дайре-и селилеси» для «Дворцового секретариата (сокр. *Мабейн Башкитабет Дайресу*)». Комнаты в мабейне, зарезервированные для султана, назывались также «Кучук (маленький. – М.Я.) Мабейн» (906). У российского самодержца был свой аналог османского «мабейна» – министерство императорского двора и уделов (1826–1918 гг.). Подробнее о Мабейне см. гл. VI.

111 Примечательно, что Али Экрем-бей жаловался на то, что его губернаторского оклада, не сопоставимого с более высоким жалованием в Мабейне, не хватало на издержки, связанные с обязанностями губернатора (867, с. 31).

112 Джастин Маккарти даже ставит Иерусалимский «независимый санджак»-мутесаррифлык в одну категорию «провинций» вместе с Сирийским и Бейрутским вилайетами (874, с.180, 186, 193).

113 В период так называемого абдулхамидовского режима зулюма («тирании») была выдвинута новая доктрина «панисламизма». Она предполагала объединение всех мусульман, даже неосманлы, под эгидой османского султана-халифа с целью воспрепятство-

вать подъему национально-освободительного движения нетурецких мусульманских народов-османлы – арабов, албанцев, курдов. Эта доктрина была продолжена и младотурками (712, с. 228, 239).

114 Статистические данные Порты см. приложение № 5, таблицы 1–15.

115 В Египте и Ираке, где христиан было значительно меньше, рост составил 8,1 % и 2,2 % соответственно (835, с. 52).

Глава III

Церковно-политический статус Антиохийского и Иерусалимского патриархатов в Османской империи

Путешественники и паломники, побывавшие в Святой земле в период позднего Средневековья и Нового времени, оставили немало письменных свидетельств о состоянии Восточных патриархатов. Их авторы, как правило, рассматривали ту или иную поместную церковь как отдельную, самостоятельную единицу, подчас вне контекста ее взаимоотношений с другими православными «сестрами», а уж тем более с нехалкидонскими, католическими и протестантскими религиозными общинами, с которыми им приходилось сосуществовать. Незнание иноземцами восточных языков, местных традиций и обычаев приводило подчас к искаженному и превратному пониманию характера отношений христианского населения с местными мусульманскими властями. В результате формировались весьма жесткие стереотипы. Считалось, например, что в восприятии турок греки были «не более, как гяуры, то есть собаки, или райа, то есть скот, обязанный кормить своих победителей и служить всем потребностям их общественной жизни; вечный их удел был рабство» (591, с. 7). В 1561 г. Вселенский патриарх Иоасаф II (1555–1565 гг.) просил у Ивана IV Грозного прислать ему милостыню «на довершение монастыря и церкви», и при этом он добавлял, что, «находясь под властью турок», греческие иерархи «лишаются даже нужной пищи» (735, кн. I, с. 306). Преемники Иоасафа, Митрофан III (1565–1572 гг., 1579–1580 гг.) и Феолит II (1585–1586 гг.), продолжали ходатайствовать перед Москвой о предоставлении им материальной помощи, хотя эти предстоятели были люди далеко не бедные, отстраивавшие на собственные деньги монастыри и собиравшие богатые библиотеки.

Многие паломники в ходе пребывания в Святой земле попадали под влияние греческих единоверцев, которые в рассказах о своем существовании нередко демонизировали османские власти и драматизировали ситуацию, связанную с взаимоотношениями между мусульманами и христианами. Отечественные и зарубежные византилисты вполне аргументированно доказывают, что после падения Византии Мехмеду II Фетиху было выгоднее не исламизировать христианских подданных, а восстановить Византийскую церковь в ее прежней форме и содействовать поставлению ее патриархов, митрополитов и епископов из среды этнических греков как недругов папы и католических государств. По замыслу Мехмеда Завоевателя, патриарх-грек как непримиримый враг «ереси латинской» не должен был интриговать против османских властей и искать помощи для спасения православной паствы на католическом Западе, как это было в случае с византийским императором Константином XII Палеологом (1448 – |29 мая 1453 гг.) накануне штурма Константинополя в 1453 г. (там же, кн. 1, с. 186). Для Османов гарантом непримиримости католиков и православных служили крылатые слова императорского сановника, командующего флотом и главы тюркофилов Луки Нотара: «Лучше увидеть возвышающийся над нашим городом турецкий тюрбан, чем латинскую тиару!» (710, с. 321). На этом непреодолимом противоречии Восточного и Западного христианства впоследствии будут успешно играть все османские падишахи.

При рассмотрении истории восточно-православных патриархатов следует принимать во внимание раннехристианский принцип единства Вселенской церкви, который означал в Восточной Римской (Византийской) империи наличие равноправных и автокефальных (независимых) церквей (*диоцезов*). Этот принцип был закреплен во втором правиле II Вселенского Константинопольского собора (381 г.), прямо запрещавшем христианским церквям

вмешиваться в дела друг друга и «простирает свою власть на Церкви за пределами своей области» (767, т. 1, с. 9).

В период раннего христианства в различных областях Византийской империи возникали различные формы *ереси*, подрывавшие официальную церковную традицию. Для борьбы с еретическими течениями византийские императоры и церковные иерархи стали использовать институт Вселенских соборов, представлявший собой собрание высшего христианского духовенства под председательством василевса. На соборах разрабатывалась и утверждалась система вероучения и культа, формировались канонические нормы и богослужебные правила, оценивались различные богословские концепции, а также определялись способы борьбы с ересями. «Соборы для Востока, – пишет отечественный церковный историк А.В. Карташев, – это громоотводы, паллиативы и лекарства от догматических лихорадок, снимавшие на какой-то период остроту болезни и способствовавшие ее залечиванию с ходом времени» (725).

Жесткое требование Константинополя принять выработанную Вселенскими соборами унифицированную церковную догматику вызывало недовольство некоторых христианских общин, приводившее в V–VI веках к церковным расколам (греч. *схизма*) как следствию этнокультурных и даже политических противоречий в Восточном Средиземноморье. «Отпадения» от Христианской церкви неправославных, или «дохалкидонских» церквей – Ассирийской (Несторианской)¹, Армянской² и монофизитской³ Коптской⁴ и Сиро-яковитской⁵ – привели к усилению еретических движений в восточных епископиях Византийской империи.

С эпохи Константина I Великого сложилась особая форма государственно-церковных отношений – *цезарепапизм*, предполагавшая *симфонию*⁶ светской и церковной властей с ведущей ролью императора. Эта традиция сохранилась и в Восточной Римской империи. Для западной части бывшей Римской империи, утратившей под натиском германских племен политическое единство, стало важным сохранение церковных связей. Вокруг Папского Престола в Риме стали создаваться различные христианские королевства и княжества, исповедовавшие латинскую (римско-католическую) веру и признававшие папу как заместителя Бога на земле. Такой подход привел к другому, диаметрально противоположному явлению – *папцезаризму*, то есть усилению власти римского епископа, или папы-патриарха, претендовавшего даже на примат (верховенство) своей митры над императорской короной. Весьма примечательно, что идея византийского цезарепапизма была использована османскими султанами в выстраивании взаимоотношений с Греко-восточной (Византийской) церковью.

Вхождение территорий трех православных патриархатов в начале VII века в состав Арабского халифата нарушило единство Византийской церкви, несмотря на то что евхаристическое общение Константинопольского патриархата с Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским патриархатами продолжалось. Как только это общение переходило из духовной сферы в политическую, мусульманские власти жестко его пресекали (800, с. 256).

Все постановления Вселенских соборов составляли основу православной догматики (греч. *ортодоксия*) как истинного и исконного христианского вероучения. Православными являлись те христианские епископии и церкви, которые признавали каноничность постановлений семи Вселенских соборов: Никейского (325 г.), Константинопольского (381 г.), Эфесского (431 г.), Халкидонского (451 г.), Константинопольских (553, 680 гг.), Никейского (787 г.), а также двойственную ипостась Христа как Бога и человека (925, с. 229–231; 905, с. 20).

На Шестом Вселенском соборе в Константинополе (680 г.) была осуждена ересь монофелитизма⁷, которую стал энергично проповедовать в районе Епифании (г. Хама) сирийский монах-отшельник Иоанн Марон⁸. Его последователи, бежавшие от преследований на

Ливан⁹, стали называться «маронитами». Вскоре переселенцы смешались с местным населением Ливана, после чего марониты и мардаиты стали отождествляться, особенно в византийских хрониках, и символизировать «повстанцев и отступников», непокорных власти византийских императоров (559, ч. 2, с. 259–260; 561, с. 502). Сирийских же христиан, оставшихся верными православию и покорными императорам, стали называть «мельхитами», или «мелькитами» (*маликийун*), то есть сторонниками царской власти¹⁰. Этот термин был зафиксирован в X веке (Мас'уди) и подразумевал последователей Халкидонского собора, с постановлениями которого не согласились монофизиты, армяне и монофелиты. Православных затем стали обозначать другим термином – «халкидонизм» (*аль-халкидунийя*) (921, с. 38; 695, т. 2, с. 167; 693, с. 216; 613, с. 97). К халкидонским (мелькитским), или православным, церквам было принято относить до IX века и католиков¹¹.

Очередной ощутимый удар по единству христианства и христианской экклезиологии нанесла так называемая Великая схизма (1054 г.) между Римско-католической (Латинской) и Восточноправославной (Византийской) церквами, а также последовавшая за ней серия расколов между западными и восточными христианами (1204 г., 1453 г., 1484 г.¹²) (693, с. 198–291; 925, с. 229). Вслед за «Великой схизмой» последовали крестовые походы, объявляемые понтификами с целью «освобождения Гроба Господня» от «сарацинов» (арабов-мусульман), а также настойчивые и энергичные попытки рыцарей-латинян и католического духовенства распространить влияние Рима на христианском Востоке и заставить местных христиан принять примат папы. Истинные замыслы католиков в отношении православных проявились в ходе Четвертого крестового похода 1204 г., когда его участники изменили конечную цель похода. В результате вместо «освобождения Гроба Господня и Святой земли» от «сарацин» крестоносцы захватили и разграбили столицу Византийской империи – Константинополь, оквернив главную святыню православия – собор Св. Софии (693, с. 199).

Крестовые походы на Ближний Восток побудили маронитов заключить унию с Римско-католической церковью (1182 г.), понтифик которой признал маронитских первоиерархов в сане патриархов Антиохийских¹³. Впоследствии марониты старались доказать, что их предки не были монофелитами и никогда не отступали от православия, постоянно находясь в духовном общении с Римско-католической церковью (559, ч. 2, с. 262).

С начала XVI века за православными христианами также закрепилось наименование *ар-рум*. Перевод этого термина имел несколько значений: «ромеи», «византийцы», «анатолийцы», «греки» христианского Востока (875, с. 49–50; 586, т. 1, с. 48)¹⁴. В то время Римская курия стала укреплять свои связи с Антиохийским патриаршим престолом, посылая в Дамаск не только дары и денежные пособия, но и миссионеров-иезуитов. Постепенно они входили в доверие к местным архиереям и пастве, изучали арабский язык и даже проповедовали в храмах Дамаска, Сайды и Алеппо в привычном для местной арабской паствы православном облачении (559, ч. 2, с. 270–271)¹⁵. По словам К.М. Базили, бедность и необразованность арабского духовенства, самостоятельность Антиохийского престола и соседство униатских общин маронитов благоприятствовали успеху прозелитизма католиков-иезуитов. Когда же в 1724 г. от Антиохийского православного патриархата отделилась греко-католическая община, то их последователи не преминули присвоить себе полузабытое и менее употребляемое наименование «мелькиты», то есть «православные», претендуя на древнее наследие Антиохийской церкви. Греко-католические епископы выбрали из своей среды патриарха с титулом «православного патриарха Антиохии» (*батрак Лнтакия аль-малакий*), сан которого подтверждался папской буллой (там же, ч. 2, с. 273). Следует иметь в виду, что православные арабские летописцы XVIII века продолжали именовать свою общину *ар-рум* (православной), а униатов – «католической» (*таифа катуликийя*), или грекокатолической

(*рум катулик*) (875, с. 50). По словам Г.А. Муркоса¹⁶, «только по незнанию истории православные дозволили униатам присвоить себе название “мельхитин”» (613, с. 97).

Константинопольский патриарх как этнарх, или рум миллет ваши, и его взаимоотношения с патриархами православного миллета

Вслед за захватом Византийской империи османы подчинили Сирию, Палестину и Египет, на территориях которых располагались остальные Восточные патриархаты. Константинопольский патриарх превратился в столичного патриарха османского государства, собрав под своим кафолическим (вселенским) омофором¹⁷ некогда равных себе по патриаршему сану предстоятелей остальных православных церквей Арабского Востока. После завоевания Константинополя османские султаны признали Греко-православную церковь главной из христианских церквей и поддержали идею восстановления единства Православия в форме *миллет-и рум* под своим покровительством (851, с. 217). При содействии Османов во второй половине XVIII века Константинопольский патриарх получил право управлять болгарскими и сербскими диоцезами, которые ранее были автокефальными. Так, например, Константинопольский патриархат получил от Порты полномочия управлять Охридской (Ахридской, или Болгарской) архиепископией, представлявшей ранее независимый церковный округ из нескольких болгарских епископий. Почти одновременно с этим к Константинопольскому патриархату была присоединена Сербская церковь с ее главной кафедрой в косовском городе Печ (735, кн. I, с. 107–108; кн. II, с. 326–327). Таким образом, в начале XIX века Константинопольская церковь обладала таким властным статусом, о котором не могла и помышлять в византийскую эпоху. Церковное верховенство рум миллет баши для Порты было бесспорным, чего нельзя было сказать обо всей православной османской ойкумене.

Патриарх имел титул «Святейшего и Божественнейшего владыки и господина, архиепископа Константинопольского, Нового Рима и Вселенского патриарха» (774, с. 819). Восточно-православный патриархат стал называться «Ромейским патриархатом» (тур. *рум паширикханеси*, араб. *рум батракхана*). Статус его предстоятеля приравнивался Портой к визирскому рангу трехбунчужного паши с титулом *рум миллет бати*, или *этнарха* («отца православных наций») Восточно-православной церкви (821, с. 21). Рум миллет баши утверждался на этом посту султаном. Ему вменялось в обязанность быть абсолютно лояльным падишаху и обеспечивать аналогичную лояльность всей османской православной ойкумены (*рум миллеме*). Как замечает митрополит гор Ливанских Джордж Ходр, символ этой лояльности в художественной форме запечатлен на мозаичном панно в Константинопольской патриархии, на котором Мехмед II Завоеватель вручает рум миллет баши Геннадию фирман, наделявший Константинопольского этнарха властными полномочиями над всем османоправославным миллетом (780, с. 45). Вселенский патриарх вел переговоры с Портой от имени остальных патриархов, защищая их интересы¹⁸. Первенствующее положение столичного патриарха над его «провинциальными» церквами обеспечивалось административными привилегиями, закрепленными в выдаваемых султаном рум миллет баши высочайших фирман в форме бератов (735, кн. I, с. 107; кн. II, с. 326, 327). В султанском берате (от начала сентября 1855 г.) на имя патриарха Кирилла VII (1855–1860 гг.) говорилось, что, поскольку «Константинопольский патриарх предстоит перед патриархами других стран для улаживания их дел, то им надлежит делать это [обращаться в Порту. – М.Я.] через Вселенского патриарха и митрополитов» (931, т. 3, с. 14)¹⁹. Вместе с тем Константинопольский патриарх не мог полностью игнорировать автокефальность других церквей рум миллети, самостоятельность которых не мог отменить ни один рум миллет баши. Так, в 1792 г. Вселенский патриарх Неофит в одном из своих документов был вынужден признать, что «соблюдение интересов

других патриархатов есть долг, а наступление на их права – дело немислимое, достойное всякого порицания и не приличествующее патриаршего сана» (там же, т. 3, с. 15).

Порта расширила формальные права рум миллет баши, его полномочия, привилегии и юрисдикцию отнюдь не случайно. По сравнению с византийскими властями, постоянно вмешивавшимися во внутренние дела православных церквей Востока, Османы предпочли усилить властные функции Вселенского патриарха, поскольку он находился под полным контролем Порты. При этом османский султан не желал вмешиваться во внутрехристианские распри, предоставляя возможность рум миллет баши самому решать эти проблемы. Таким образом, православные могли винить во всех своих бедах кого угодно: епископа, митрополита, поместного патриарха, в конце концов, рум миллет баши, но только не падишаха.

Благодаря высокому статусу, дарованному султанской властью, Константинопольский патриарх мог не принимать в расчет мнения своих восточных коллег-патриархов. В соответствии с полученными от падишаха полномочиями рум миллет баши имел возможность влиять на исход выборов на патриаршие кафедры Александрии, Дамаска (с XVIII в.) и Иерусалима (с середины XVII в.) (591, с. 220). Его власть из чисто канонической и духовной все более превращалась в политическую.

Однако власть рум миллет баши не распространялась на всех христиан-османлы, поскольку последний разделял юрисдикцию над двумя христианскими миллетами с Армянским патриархом Константинополя, в миллете которого поначалу также находились монофизиты, несториане (ассирийцы) и католики (693, с. 202).

Реальный статус Константинопольского патриарха в системе власти Османской империи во многом зависел от султанского благоволения и отношения к нему османских сановников.

Свидетельством того, что отношение Порты к Константинопольской патриархии было нестабильным, стал факт неоднократной смены патриарших резиденций в Стамбуле и частые обращения православных церквей в османские мечети. В начале XVII века патриархия окончательно обосновалась в столичном районе Фанар²⁰. Отсюда происходит термин «фанариоты», который стал применяться в отношении представителей греческой церковной «аристократии» из патриаршего аппарата и светской знати, которая играла существенную роль в делах патриархата. По образному выражению А.П. Лебедева, Фанар стал «дворянским гнездом» в Византии и Византийской церкви (735, кн. I, с. I3).

К древним фанариотским фамилиям относились Палеологи, Кантакузины, Карацасы, Розетти, Суцосы, Маврокордато, Ипсилантисы, Мурузисы, Гикасы, Каллимахисы, Аристархи, Карджа, Ралли, Аргиропулы, Панайотаки, Ромадани и др. (там же, кн. I, с. 118). Все они принадлежали к различным группам греческой знати – архонтам, «приматам» (*коджа-баши*). Некоторые из них дослуживались до великих драгоманов (*баш терджуман*) Порты²¹ и великих драгоманов османского флота (152, л. 5—8об; 735, кн. I, с. 123; 861, с. 173–174)²². Последние носили пышные титулы «хранителей тайн Империи» или «тайных советников». Самых выдающихся и заслуженных греков-фанариотов Порта назначала господалями («боярами», или «князьями» и «воеводами») (сроком на три года) в два Дунайских княжества Османской империи – Молдавию и Валахию²³ (735, кн. I, с. 123–124). Подобной милостью Порта надолго расположила к себе греческую знать, создав в Молдавии и Валахии подобие «свободной экономической зоны», которую современники сравнивали с «землей обетованной», и куда в XVIII веке устремились массы греков. Вековому господству фанариотов в Дунайских княжествах Порта положила конец лишь после греческого восстания 1821 г. Верховенство Константинопольского патриарха обеспечило укрепление позиций «эллинического элемента» в диоцезах Восточно-православной церкви. Постепенно фанари-

отам удалось занять все архиерейские посты в Иерусалимском (с 1534 г.), Антиохийском (с 1724 г.) и Александрийском патриархатах.

В соответствии с имевшимися у Вселенского патриарха полномочиями он должен был защищать интересы рум миллети перед Портой. Константинопольский предстоятель возглавлял патриархию²⁴, представлявшую собой важный церковно-хозяйственный институт патриархата. Его высшим совещательным органом являлся Священный Синод, в который входили клирики из архиереев и иереев.

При патриархе состоял целый штат духовных и светских должностных лиц. Для официальных сношений с османским правительством при управлении делами патриархии существовала специальная канцелярия, через которую в Порту направлялись представления патриархии, а также предназначенные для исполнения судебные решения состоящих при патриархии учреждений. Из Порты в патриархию поступали ответные уведомления правительства (*тезкере*), императорские бераты и фирманы.

Во главе канцелярии стоял особый чиновник – *капу кехаясы* (*капу кетхудасы*)²⁵ (лат. *викарий*²⁶) – в архиерейском сане и с османским титулом *эфенди*. Вселенский первосвященитель имел до пяти викарных епископов, которые управляли церквами и духовенством той или иной части Константинополя. Ближайшим помощником патриарха по управлению епархией являлся великий протосинкелл²⁷ в сане архимандрита, облеченный значительной властью и полномочиями. Он, в частности, замещал патриарха на официальных мероприятиях, участвовал в патриарших богослужениях. Константинопольский патриарх осуществлял контакты с османским правительством по делам гражданского управления рум миллети через *великого логофета* (этнического грека)²⁸. Его функции при Фанаре и Порте во многом напоминали полномочия российского обер-прокурора Святейшего Правительствующего Синода как официального представителя интересов Греко-Российской церкви в правительстве (735, кн. I, с. 122). Пост великого логофета относился к числу одной из немногих должностей, сохраненных в штате патриархата с византийской эпохи. Он избирался из числа представителей знатнейших и богатейших греческих фамилий. Влияние великого логофета на дела патриархии было исключительно велико: без его подписи все определения Синода относительно назначения митрополитов и епископов не имели юридической силы.

Сам же Константинопольский патриарх имел право обращаться напрямую к великому визирю и министру юстиции (857, с. 597). В XIX веке делами патриархата ведало Министерство юстиции и вероисповеданий (*адалет незарети*), а с середины XIX века еще и Министерство иностранных дел (*незарети хариджийе*) (375, л. 1—37).

Можно согласиться с мнением немецких историков конца XIX века Г.Л. Маурера и Г.Ф. Герцберга, утверждавших, что в период османского владычества вплоть до первой половины XIX века Вселенский патриарх «юридически был не только неограниченным пастырско-начальником, но и верховным вождем греческого народа в политическом отношении, сделавшимся в некотором роде правопреемником византийских императоров» (591, с. 93; 851, с. 195–196). Он сохранил за собой титулы византийских правителей (*афента* и *деспота*), императорский герб в виде византийского двуглавого орла, воплотив в себе, по словам турецкого историка Халилия Инальджика, «византийский политический идеал» при Османах (там же, с. 196).

Патриарх в столице, как и архиереи в провинциях, с дозволения Порты имели право ездить верхом на лошадях²⁹ (чего не разрешалось остальной немусульманской райе), беспрепятственно следовать со своей свитой в сопровождении *каввасов*³⁰, облачаться в праздничное облачение с панагией и крестами в соответствии с церковными праздниками; на пути следования перед ними несли крест, жезл и светильник.

Статус митрополитов и епископов в политическом отношении был достаточно высоким, так как они принимали участие в османском провинциальном управлении. Православный архиерей был неременным членом важнейшего органа провинциального управления – *меджлиса* (араб, *маджлиса*). Митрополит также возглавлял в своей митрополии церковный суд.

Вселенский патриарх имел казну, в которую поступали все патриаршие доходы. До начала XX века, по данным А.П. Лебедева, рум миллет баши мог предоставлять кредиты Османам (735, кн. I, с. 93). Лица, посвящаемые в архиереи, вносили в его казну «обязательные подношения» (греч. *эмватик*, араб, *нурия*, тур. *пишкеш*), сумма которых колебалась в зависимости от размеров епархии (*мидреполидлик*) и уровня доходов ее прихожан. Эмватик мог достигать 1 тыс. червонцев (там же, кн. 1, с. 311–312)³¹.

Выборы патриарха приносили султанской казне немалую прибыль: при каждом избрании Порты требовала от Константинопольской церкви специальных выплат в виде традиционного подушного налога – *хараджа*. Султанские бераты обязывали рум миллет баши также вносить: 1) 20 тыс. пиастров ежегодного налога в казну в течение четырех лет; 2) 10 тыс. пиастров в год на содержание султанского двора; 3) 750 пиастров ежегодного налога в казну в первый месяц года – мухаррам (591, с. 93).

После завершения процедуры избрания нового патриарха в Фанаре, по традиции, новоизбранный Вселенский патриарх получал аудиенцию у султана, после чего происходила торжественная церемония шествия патриарха от султанского дворца в патриархию. Инок Порфений, наблюдавший эту процессию в 1848 г., так описывает возвращение новоизбранного патриарха Анфима V в свою резиденцию: «Часу в шестом по полудни услышали мы барабанный бой и военную музыку. Это уже вели патриарха (от султана). Впереди шло войско в параде, били в барабаны, и играла музыка; за войском ехал князь Самосский Стефанакий (из греческих аристократов-архонтов) со всеми знатными греками на дорогих лошадях; за ними ехали двенадцать митрополитов, тоже на царских, убранных золотом лошадях, в рясах и клобуках по два в ряд; за ним ехал патриарх верхом на султанском богато убранном коне; за узду вел лошадь молодой паша в богато украшенной одежде. Патриарх сидел в рясе и клобуке и благословлял на обе стороны народ; за патриархом ехали два архимандрита: один держал патриарший жезл, а другой бросал по обе стороны деньги. Потом ехали турецкие воины. И было народу многое множество» (619, с. 14–15).

Срок патриаршества рум миллет баши во многом зависел от позиции большинства членов Синода и местных архонтов. Последнее слово в этом вопросе всегда оставалось за Портой: при малейшем сомнении в лояльности патриарха на смену ему приходил новый рум миллет баши, каким бы ни было мнение православной общины³². На назначение нового патриарха в Константинополе могли также влиять и европейские дипломаты, которые были готовы заплатить требуемую османскими и патриаршими чиновниками сумму, чтобы обеспечить избрание удобных их правительствам кандидатов. Так, например, патриарх Кирилл I Лукарис († 1638 г.) в период между 1612 и 1638 гг. шесть раз занимал патриарший престол, один раз оставлял его добровольно (в 1612 г.) и пять раз смещался с него при активном участии османских властей, фанариотов и европейских дипломатов (841)³³. В конце концов, этнарх Кирилл Лукарис по приговору султана Мурада IV (1612–1640 гг.) был задушен на корабле янычарами, сбросившими затем его тело за борт в Босфор. Подобное положение дел дало основание британскому путешественнику конца XVII века сэру Джорджу Уэллеру заключить, что стамбульские патриархи покупают свое «достоинство дорого, а владеют им с огромным риском» для жизни (822, с. 186).

Засилье фанариотских кланов в административных и финансовых делах рум миллети сопровождалось коррупцией в процессе управления Греко-восточной церковью. Греческий

хронист XVIII века Афанасий Комнин Ипсилианти в некотором смущении приводит высказывание одного известного армянского банкира, заметившего, что «вам [грекам] сменить своего патриарха легче, чем рубаху» (там же, с. 185).

При столь частой сменяемости рум миллет баши редко удавалось усидеть на престоле до самой смерти. В то же время, в результате патриаршей чехарды, получивший отставку Константинопольский патриарх имел все шансы вновь быть посаженным на патриарший престол при изменении политической конъюнктуры в Порте и Фанаре. Рум миллет баши, несмотря на свой высокий статус в османской иерархии, мог быть подвергнут публичной и позорной казни через повешение по повелению султана. Так, в 1821 г. в результате антиосманского восстания греков полностью лояльный падишаху и Порте патриарх Григорий V по приказу султана был повешен на воротах своей резиденции в назидание всей «греческой нации», восставшей против османской власти (558, с. 134–135). Пострадали не только греческие иерархи, но и некоторые архонты-фанариоты, традиционно являвшиеся самым привилегированным слоем османских райа, которых падишах облек своим доверием. В 1822 г. по приказу губернатора Болу (греч. *Кяодиопояис*) на пути из Стамбула в Анкару был убит великий драгоман Порты Ставракис Аристархи³⁴, после чего институт «великих драгоманов» был упразднен, а на важнейший пост драгомана османского правительства великий визирь стал назначать только мусульман (861, с. 172–175; 810, с. 145). Гнев Османов обрушился не только на греков: султан повесил и шейх уль-ислама, который квалифицировал смертный приговор падишаха патриарху Григорию V как противоречащий исламу (857, с. 605).

До греческого восстания 1821 г. Османы воспринимали весь рум миллети как единую «православную нацию». После него отношение османских властей к греческому духовенству и в целом к Восточноправославной церкви резко ухудшилось. Порта развернула наступление на права, ранее дарованные султаном Константинопольскому патриарху, а также господарям-фанариотам в Дунайских княжествах, которые были заменены на местных бояр.

Принятый под давлением западных держав (прежде всего Великобритании) хатт-и хумаюн 1856 г. привел к широкомасштабным церковным реформам, ограничившим самостоятельность Константинопольской церкви, и ослаблению позиций рум миллет баши. Чтобы подорвать роль геронтизма³⁵ в жизни Константинопольского патриархата, в 1860 г. начался период обсуждения и принятия Общих уставов, которые легли в основу его деятельности в течение второй половины XIX – начала XX века. Утвержденный султаном в 1861 г. устав об избрании патриарха на Константинопольский престол урезал «вселенские» полномочия этнарха. Часть его прерогатив была передана созданному при Вселенской патриархии светскому органу – Постоянному народному смешанному совету. В 1862 г. Порта утвердила устав священного Синода, согласно которому Смешанный совет разделил с патриархом политическое представительство при Порте и ручательство перед ней за лояльность православной райи султану. В результате рум миллет баши практически утратил половину своих властных полномочий, попав под влияние светских представителей, включенных в состав церковно-правительственных учреждений (591, с. 106). Рум миллет баши продолжал именоваться «этнархом», однако понятие «главы народа-нации» стало приобретать новое значение в результате проводимой Портой политики «обмирщения» (секуляризации) Фанара, направленной на ограничение властных полномочий рум миллет баши и усиление роли «светского элемента» в Константинопольской патриархии (765, с. 379).

Единственной компенсацией для рум миллет баши в уставе о выборах патриарха Константинопольской церкви 1861 г. явилось включение положения о пожизненном патриаршестве. Это означало то, что Порта была лишена права произвольно смещать Вселенского патриарха. Однако в конце XIX века давление Порты на неугодных рум миллет баши было

столь велико, что патриархи сами предпочитали подавать в отставку, не дожидаясь жестких дисциплинарных мер со стороны Османов.

Арабское завоевание южных провинций Византийской империи в VII веке существенно сократило влияние Константинополя на остальные восточно-православные патриаршие престолы Антиохии, Иерусалима и Александрии, но не ликвидировало его полностью. Однако эта слабая связь была прервана при мамлюках, когда синоды в Константинополе назначали номинальных патриархов на «утраченные» кафедры, которые крайне редко посещали престолы, представляемые ими в церковной иерархии (875, с. 274). Исключением из этого правила стал Иерусалим, город, который означал слишком многое в «духовной географии» православия, чтобы оставить его на произвол судьбы в то время, когда в условиях османского правления там разгорался межконфессиональный спор вокруг христианских святынь (880, с. 98–99; 875, с. 274).

В первой половине XIX века взаимоотношения «первого среди равных» и остальных патриархов Востока мало чем отличались от взаимоотношений Константинопольского патриарха со своими епархиальными архиереями. По диптиху следующим за рум миллет баши значился патриарх Александрийский и всея Африки³⁶, за ним патриарх Антиохийский и всея Востока, а затем патриарх Иерусалимский и всея Палестины.

Следует иметь в виду, что наименования церквей, фигурировавшие в титулатуре патриархов, носили в основном символический, или титулярный, характер. Так, Александрийский патриарх еще в X веке оставил древнюю столицу Египта и перебрался в новую – Каир, а затем и вовсе переехал в Константинополь³⁷. В османской столице патриарх мог проживать по благословению рум миллет баши, ходатайствовавшего за своего собрата перед Портой.

В результате разрушения Антиохии в 1268 г. её патриархи после длительных скитаний по Малой Азии избрали в 1342 г. город Дамаск для постоянного местопребывания своей кафедры.

С гораздо большим правом носил древнее наименование патриарх Иерусалимский и всея Палестины, который, однако, в течение двух с половиной веков предпочитал в качестве штаб-квартиры не Святой Град, а османскую столицу и даже столицы Дунайских княжеств.

Два восточно-православных патриархата рум миллети – Антиохийский и Иерусалимский – распространяли свою юрисдикцию в основном на территории Билад аш-Шама. Географическая близость двух диоцезов во многом определяла общность их исторических судеб.

Большая часть границ обоих патриархатов была смежной и без четкой демаркации, что вызывало «пограничные» споры между ними в период напряженности отношений в конце XIX – начале XX века. Кроме того, греческие иерархи по «благословению» Константинополя могли переводиться из одного патриархата в другой для занятия освободившихся патриарших или архиерейских кафедр. Зачастую Антиохийская и Иерусалимская церкви, как и их Константинопольская «сестра», служили своеобразной «кузницей кадров» для других патриархатов Восточноправославной церкви.

Антиохийский патриархат

Антиохия, или Антакия, называлась «вратами христианства», через которые, по словам К.М. Базили, проникали лучи веры (559, ч. 2, с. 176). Именно в Антиохии последователи Иисуса Христа впервые стали называть себя христианами (Книга Деяния апостолов [11:26]).

В XVI–XVII веках во главе Антиохийского патриархата стояли местные патриархи-арабы. Со второй половины XVII столетия Антиохийская церковь³⁸ постепенно стала утрачивать свою самостоятельность в результате вмешательства константинопольских

фанариотов в ее внутренние дела. Со второй половины XVIII до середины XIX века автокефальная Антиохийская церковь находилась под заметным влиянием Константинопольского патриарха и Фанара. С 1850 г. до конца XIX столетия Антиохийский патриархат попал в зависимость от Иерусалимских патриархов, которые присвоили себе право подбирать кандидатов на Антиохийскую патриаршую кафедру и постоянно вмешивались в ход патриарших выборов (931, т. 3, с. 202; 123, л. 160-165об; 523, л. 189-193об). Установившаяся с XVIII века в Антиохийском патриархате греческая ксенократия в лице константинопольских фанариотов, а затем сменивших их в 1850 г. иерусалимских святогробцев негативным образом воздействовала на экономическое и морально-духовное состояние патриархии.

Во главе Антиохийской церкви стоял патриарх (араб, *ба́трак*, мн. ч. *бата́рика*), отвечавший перед рум миллет баши и Портой за свою общину (*миллат Лнтакия*) как часть рум миллети³⁹. Этот первоиерарх являлся единовластным владыкой в своем патриархате. В управлении патриархатом он опирался на священный Синод, который в исследуемый период имел номинальное значение. Его члены, епископы (все в должности митрополитов), в отличие от иерусалимского Синода, проживали не в патриаршей Дамасской епархии, а на своих митрополичьих кафедрах. Таким образом, патриарху Антиохийскому приходилось оперативно решать насущные вопросы без регулярных консультаций с митрополитами (араб, *мутра́н*, мн. ч. *мата́рина*) – членами Синода. В антиохийский Синод наряду с греками входили и арабы. Как пишет Базили, старшинства между митрополитами нет: «при соборе нескольких митрополитов старшинство принадлежит летам или заслугам и личным достоинствам» (561, с. 443).

В отличие от рум миллет байта, а также проживавших в Константинополе Иерусалимских и Александрийских патриархов, предстоятели Антиохийского патриаршего престола постоянно пребывали на своей кафедре в Дамаске. Антиохийский первоиерарх избирался на патриарший престол пожизненно. По замечанию К.М. Базили, «смена патриарха – дело неслыханное в Антиохийской церкви» (559, ч. 2, с. 180).

При соблюдении протокольных и церковных мероприятий важнейшее значение имела патриаршая здравица (араб, *мадих*, мн. ч. *мада́их*), в которой указывалась официальная титулатура патриарха. Она содержала в себе подробное и полное указание канонических территорий, дававшее представление о границах епархий Антиохийского патриархата, некогда входивших в его состав (931, т. 3, с. 178–185). Патриарх также воспринимался преемником всехвальных апостолов, являлся епископом (араб, *ускуф*, мн. ч. *аса́киф*) церкви самого г. Антиохия (Антакия). Как пишет Асад Рустум, для избрания нового патриарха на Антиохийскую кафедру необходимым условием было участие в голосовании кого-либо из жителей г. Антиохия, а также согласие антиохийской светской знати видеть новоизбранного предстоятеля на Антиохийском патриаршем престоле (там же, т. 3, с. 65). После перевода патриаршей кафедры из Антакии в Дамаск (1342 г.) Антиохийский патриарх стал также именоваться «епископом Антиохийским и Дамасским» (там же, т. 3, с. 65)⁴⁰.

По канонам Антиохийской церкви, избрание патриарха осуществлялось в патриаршей церкви при наличии обоюдного согласия со стороны местного Синода и почетных христиан-антиохийцев. На протяжении всего XIX столетия в выборах Антиохийского патриарха активное участие принимали константинопольские (1823, 1850 и 1899 гг.) и иерусалимские патриархи (1850, 1885, 1891 гг.) со своими синодами, поскольку, по их убеждению, Антиохийская православная церковь была слишком слаба, чтобы делать это самостоятельно (523, л. 189–193об). На период, когда кафедра оставалась вакантной (этот период на церковном языке означал ее «вдовство», или «сиротство» [араб, *ат-тараммуль*, или *ат-тарáху*], Синод избирал местоблюстителя патриаршего престола – *каймакама*. Избиратели предлагали список из двенадцати кандидатов. Дамасский вали направлял этот список (*дафтар ат-таришиф*) на утверждение в Порту, где из него могли быть вычеркнуты любые кандидаты. Получив

скорректированный и одобренный список, Антиохийский Синод на его основании проводил тайное голосование. Избранным считался тот, кто получал наибольшее количество голосов. После утверждения Портой новоизбранный патриарх получал от османского султана берат (фирман), подтверждавший его права и обязанности⁴¹.

В силу традиции и на основании выданного фирмана Антиохийский патриарх, духовный глава своих клириков и паствы, наделялся административными и судебными полномочиями. В качестве главы церковного суда (*аль-махкама ар-рухийа*) Антиохийского патриархата он имел право приговаривать православных райа к отлучению от церкви (*аль-икса*'), тюремному заключению и даже ссылке на галеры (591, с. 252). Однако в XIX веке патриарх прибегал к жестким мерам крайне редко. Дело в том, что обвиняемые православные, дабы избежать сурового приговора, могли легко выйти из судебной юрисдикции патриарха, перейдя в унию. Для этого им нужно было обратиться к греко-католикам или к консулам европейских держав за посредничеством (Рустум. 3, с. 202). Антиохийский патриарх мог выступать в качестве судьи (*кади рухий*) и по гражданским делам в том случае, если христиане, истец и ответчик, добровольно обращались к нему с просьбой рассмотреть их дело.

Патриарх ручался за лояльность своей паствы перед османскими властями, а в случае народного неповиновения или выступления против османских властей мог быть подвергнут аресту и осужден Портой (559, ч. 2, с. 177; 931, т. 3, с. 202). В Константинополе, по примеру османских пашей, он имел своего поверенного в делах (греч. *капу кехая*, араб. *вакиль*, мн. ч. *вукала*'), в обязанности которого входили представительские функции и ведение дел патриархии при Порте. В то же время в особо важных случаях Антиохийский патриарх мог сноситься с османским правительством через рум миллет баши (там же, т. 3, с. 203).

Как уже говорилось ранее, резиденция патриарха находилась в Дамаске, где при патриархии имелся кафедральный Мариинский собор. Один из его приделов, освященный во имя Св. Николая Угодника, был сооружен на средства Николая I и деньги, собранные митрополитом Илиупольским Неофитом († 3 декабря 1853 г.) в Москве (там же, т. 3, с. 203)⁴². При предстоятеле Антиохийского престола находился обычный штат («причет») должностных лиц: протосинкелл, архидиакон, два секретаря и др. Содержание патриарха обходилось до 3 тыс. рублей серебром в год⁴³. Половина этой суммы поступала из принадлежавших Антиохийскому престолу двух бессарабских монастырей. Другая часть доходов патриарха включала суммы, получаемые в результате ежегодного сбора с епархий, денежные поступления от подворья Антиохийской церкви в Москве, взносы ставропигиальных⁴⁴ монастырей и епархиальных архиереев при их назначении на должность, а также ежегодные материальные пособия, регулярно поступавшие с 1841 г. из России (591, с. 252). Каждая сирийская православная семья выплачивала своему епископу денежный взнос – *нурию* (тур. *зитие*) – в размере от 2 до 40 пиастров (от 10 коп. до 2,5 руб. серебром) в ходе его личного обхода домов своей епархии⁴⁵. Патриарх получал нурию непосредственно с «преклоненных» ему Антиохийской и Дамасской епархий. По обычаю, архиереи вносили в казну патриарха умеренную нурию (аналогичную османскому *пишкешу*): при назначении и получении берата – от 50 до 150 руб. серебром и впоследствии ежегодно от 3 до 6 руб. серебром (559, ч. 2, с. 179). Плата за отдельные архиерейские богослужения составляла от 1 до 2 рублей, патриарху платили вдвое больше (там же, ч. 2, с. 179).

Как и в других патриархатах, антиохийское духовенство делилось на высшее и низшее. К первой категории клириков относились патриархи и архиереи (епископы, архиепископы и митрополиты), ко второй – иереи (архимандриты, диаконы, монахи). Сирийские арабы могли быть иереями и архиереями, однако де-факто не могли занимать патриарший престол, находившийся под контролем Константинопольского и Иерусалимского патриархатов. Греческие патриархи неохотно рукополагали в архиереи местных арабов (735, кн. I, с. 338).

Во главе епархий стояли митрополиты, которые носили титул «всечестного и экзарха». Они жили в своих митрополиях (араб. *мутранийя*) и, в отличие от константинопольских архиереев (постоянно переходивших с кафедры на кафедру), практически не меняли мест пастырской службы. Каждый архиерей Антиохийской церкви был обязан раз в году «совершать пастырский объезд» (*джаула ру'а'ийя*) своей епархии и лично посещать все православные дома для сбора пожертвований. Лишь старость или физический недуг давали ему право посылать вместо себя с этой целью другое лицо.

По требованию патриарха митрополиты являлись к нему на кафедру в Дамаск для участия в заседаниях Синода и могли возвращаться к своим митрополичьим кафедрам только с письменного разрешения патриарха. Это обстоятельство отличало Антиохийский патриархат от Иерусалимского, что имело свои положительные и отрицательные стороны. Положительным можно считать тот факт, что архиереи проживали на своих митрополичьих кафедрах и были в курсе всех проблем своей православной общины. В ходе кратких командировок в Дамаск у архиереев просто не было времени на интриги против своего первоиерарха. Отрицательной стороной данного порядка стало полное отсутствие у Синода механизма контроля за деятельностью патриарха, что могло послужить поводом к различного рода злоупотреблениям с его стороны.

Содержались архиереи за счет доходов, получаемых от прихожан, церквей и монастырей своих епархий. При назначении на должность митрополиты Антиохийских епархий получали от своего патриарха специальные документы, которые назывались *бараксами* (*аль-бараксис*), или «благословениями», наделявшими их владельцев полномочиями в духовной и административной сферах (923, с. 257).

Епархиальный митрополит председательствовал в церковном суде, при котором состояли два сотрудника в звании советника (*мусташар*) и один секретарь (*катив*). Суд рассматривал дела, связанные с наследством, имуществом, расторжением брака, нарушением завещаний и т. и. (там же, с. 260).

Низшее звено церковной иерархии было представлено приходскими священнослужителями (араб, *кахин*, мн. ч. *ка́хана*)⁴⁶, на которых возлагалась основная пастырская забота, связанная с проведением церковных служб, треб, похорон, крещений, венчаний, посещением больных и немощных. Они также выдавали свидетельства о заключении и расторжении брака, о рождении и смерти (там же, с. 262).

Согласно патриарху Макарию и его сыну архидиакону Павлу Алеппскому, инициатива избрания священнослужителей как «слуг паствы» (*хаддам ар-ра'ийя*) исходила от приходской общины – *кинота*, поэтому патриарх или митрополит могли посвятить кого-либо в духовный сан только с согласия самой общины (931, т. 3, с. 62). Кандидат на сан священнослужителя должен был представить выданный ему общиной документ, в котором излагалась его биография и подтверждались его добропорядочность, твердость веры и наличие необходимых знаний. В документе фиксировалось также и то, что кинот берет на себя содержание священнослужителя, поддержание достойного уровня его жизни (там же, т. 3, с. 205). Отбор в эту категорию священнослужителей был наиболее демократичным: прихожане выбирали в священники одного из своих наиболее уважаемых сельчан или горожан. Им должен был быть человек грамотный, честный, женатый, чаще всего пожилой, хорошо воспитавший своих детей и умело управлявший своим домом. При наличии нескольких кандидатов местная община могла обратиться к посредничеству митрополита, патриарха и даже российского генерального консула в Бейруте или консула в Дамаске (там же, т. 3, с. 205). После отбора деревенский приход выдавал кандидату на руки петицию ('арида) за подписью всех жителей деревни на имя епархиального архиерея. Церемония рукоположения в сан священнослужителя отличалась торжественностью и проходила при большом стечении народа (923, с. 263–

264). Если же священник не оправдывал надежд своих прихожан, то на его место они избирали нового.

К середине XIX века православное население Сирии, по оценке архимандрита Порфирия Успенского, составляло 66 тыс. 340 человек (645, ч. 2, с. 142)⁴⁷. Аналогичные цифры приводит и Асад Рустум, ссылаясь на опубликованную в 1850 г. в России справку по Антиохийскому патриархату, составленную, судя по всему, самим отцом Порфирием (931, т. 3, с. 202).

Д. Хопвуд дает аналогичные данные для того периода: 60–70 тыс. человек, или одна двенадцатая всего населения Сирии. В начале же XX века количество православных, по разным оценкам, достигало 160–200 тыс. человек (848, с. 23; 748, с. 17; 646, с. 85, 97; 594, с. 336). Таким образом, очевидно, что на протяжении XIX века число православного населения в Антиохийском патриархате стабильно возрастало.

Зато до конца 1850-х гг. количество епархий Антиохийского патриархата постепенно сокращалось. По сообщению К.Д. Петковича, в период раннего христианства Антиохийский престол насчитывал до 200 епархий (322, л. 45—48об). В XVIII веке в Антиохийском патриархате число епископий (араб. *ускуфийа*) сократилось до восемнадцати (559, ч. 2, с. 180)⁴⁸. В начале XIX века количество епархий (араб. *абрашийа*) сократилось до шестнадцати, в 30—50-е гг. – до четырнадцати (931, т. 3, с. 203; 559, ч. 2, с. 180). В 1860 г. их насчитывалось всего десять, с 1879 – двенадцать, с 1896 г. – тринадцать и к 1909 г. – пятнадцать (655, с. 62; 322, л. 45—48об)⁴⁹.

Все епархии Антиохийского патриархата имели статус митрополий (араб. *мутранийа*), за исключением ставропигиальных Антиохийской (Антакийской) и Дамасской епархий, подчиненных непосредственно патриарху. В период консульской службы Базили в Большой Сирии к «титულлярным» (номинальным) митрополиям относились Илиупольская, Амидская, Басрийская, Пальмирская и Эрзерумская (931, т. 3, с. 203). Из-за стесненного материального положения патриарх поручал одному епископу (митрополиту) наблюдение за несколькими из этих древних епархий, поскольку число православных в каждой из них было «слишком слабо, чтобы содержать особенные престолы архиерейские» (559, ч. 2, с. 181).

В начале XX века количество епархий обуславливалось уже не столько экономическими, сколько внутривосточными обстоятельствами в патриархате. Так, после восстановления арабского патриаршества на Антиохийском престоле новый патриарх Мелетий⁵⁰ II Думани (1899—† 1906 гг.) решил расчленив Бейрутскую митрополию надвое, чтобы таким образом ослабить позиции бейрутских архонтов (угрожавших дамаским митрополитам перенести патриарший престол из Дамаска в Бейрут), одновременно избежав прямого столкновения с ними. Дело в том, что Бейрутская епархия традиционно выступала мощным конкурентом и оппозиционером Дамасскому престолу. До расчленения митрополия насчитывала 20 тыс. православных семей (около 90 тыс. чел.), а патриаршая епархия с Дамаском и Антиохией – всего 2 тыс. 900 семей (около 13 тыс. чел.) (931, т. 3, с. 297). После разделения Бейрутско-Ливанской митрополии православное население Ливанской (Вивло-Вотрийской) епархии в 1902 г. составило 50 тыс. человек, а Бейрутской митрополии – 40 тысяч (264, л. 6—8об). При этом православной сирийской общине в патриархии, ссылаясь на «историческую справедливость», объяснили, что в Антиохийском патриархате был просто восстановлен статус-кво некогда существовавших двух самостоятельных митрополий – Ливанской (Горный Ливан) и Бейрутской (там же, л. 6—8об). На самом деле патриарх Мелетий Думани укреплял свои позиции в Горном Ливане, поставив во главе Ливанской митрополии рукоположенного им в епископский сан (3 февраля 1902 г.) уроженца Дамаска архимандрита Павла (Азиза Абу Адля). Бейрутскую митрополию возглавил оппонент патриарха архимандрит Герасим Мсарра⁵¹, возведенный (28 марта 1902 г.) в епископский сан и став-

ший митрополитом Бейрутским. Однако даже после разделения Бейрутской митрополии на две епархии каждая из них в отдельности по-прежнему на порядок превосходила Дамасскую патриаршую епархию по численности и благосостоянию православного населения (931, т. 3, с. 300–301; 265, л. 20; 266, л. 22; 267, л. 22-26об; 269, л. 2—4об; 931, т. 3, с. 302).

Тем не менее, назначив митрополитом Гор Ливанских человека, активно помогавшего ему победить на патриарших выборах 1899 г., Мелетий пытался таким образом избежать прямого конфликта с ливанским архиерейством и архонтами, направив их недовольство против своего «сирийского» протеже.

Православная вера поддерживалась с помощью важнейшего института христианства – монашества (араб, *ар-рахбана* и *ар-рахбанийа*). По выражению игумена Баламандского монастыря Павла Язиджи, сирийские монастыри символизируют «внемлющее ухо» или «горнюю келью», в которой постоянно пребывает Святой Дух⁵² (араб, *ар-рух аль-кудус*). Монастыри были призваны утверждать и развивать благочестие и религиозные представления и хранить древние христианские традиции.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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