

Часть 1
ИССЛЕДОВАНИЕ

Введение

В условиях современной глобализации, развития и углубления межцивилизационных контактов и противостояний все более актуальным становится изучение проблемы русского присутствия в иных этнокультурных и конфессиональных средах. Все большее внимание специалистов привлекает в последние годы история русского присутствия на Ближнем Востоке. Иерусалим и другие духовные центры стран библейского региона, в силу очевидных исторических и религиозных причин, относятся, может быть, к важнейшим точкам приложения российской внешнеполитической активности на протяжении XIX в. Но не всегда сознается, что система дипломатических контактов и отношений в регионе, в силу исторических причин, формировалась и развивалась преимущественно, если не исключительно, по церковным каналам.

От историков такое положение дела требовало бы, казалось, сугубо внимательного и объективного подхода. Наложение проблематики историко-дипломатической на церковно-политическую специфику стран, объединяемых понятием Православного Востока, открывает практически новый пласт неисследованной исторической реальности.

Однако уже в дореволюционной историографии наблюдалось своеобразное «межведомственное» разделение. Область межцерковных связей России с Патриархатами Востока ускользала, как правило, от внимания исследователей внешней политики Российской империи, оставаясь вотчиной историков конфессиональных¹. Для светских историков интерес представляли в первую очередь политический, экономический и, для определенных периодов, даже военно-исторический аспекты, практически не оставлявшие места церковной проблематике. Так, важные для темы настоящего исследования вопросы внешней политики России в канун Крымской войны разрабатывались в отечественной историографии преимущественно с точки зрения развития военно-дипломатического конфликта². Религиозно-цивилизационным источникам и поводам конфронтации — вековым межконфессиональным спорам за преобладание в святых местах Палестины, а также церковно-политической активизации России на Ближнем Востоке во второй трети XIX столетия — не придавалось серьезного значения, что, разумеется, наложило определенный отпечаток на отечественную историографию, лишив общую историческую картину объективности и адекватности.

Тот и другой взгляды оказывались односторонними. Историкам церковным во многом мешал именно «конфессиональный» подход, не позволявший объективно раскрыть противоречия как канонического (между Поместными Православными Церквами), так и межведомственного характера (между государственными и синодальными структурами). Историкам светским — почти

неустрашимый налет присущей «передовой» российской интеллигенции если не антирелигиозности, то заведомого «антиклерикализма».

Между тем именно религиозно-цивилизационный аспект наиболее актуален для правильного понимания характера и методов осуществления российской политики на Востоке, сверхзадачей которой неизменно оставалось формирование системы православного единства под эгидой императорской России, осуществлявшееся в условиях острой политической и культурной конкуренции с представителями западных конфессий и держав.

Предыстория и предпосылки формирования системы русско-иерусалимских и русско-антиохийских отношений

История отношений с Православным Востоком восходит к самому раннему периоду в истории Русской Православной Церкви. Первыми контактами были посещение святой княгиней Ольгой Царьграда, а затем, вскоре после крещения Руси, посольство святого князя Владимира Красное Солнышко в Иерусалим³; с XI в. сохранились древнейшие свидетельства о хождении русских людей в Святую Землю. С Востока на Русь, в свою очередь, шли представители Православных Церквей. Цели их путешествий были разными, но одной из главных и постоянных была материальная помощь. Ни монгольское нашествие на Русь (1237), ни захват Константинополя крестоносцами (1204), ни его завоевание турками (1453) не только не прервали связи России и Православного Востока, а наоборот стали причиной все более частого обращения Восточных Патриархов к русскому царю за «царской милостыней» и заступничеством.

Заметной интенсивностью межцерковных контактов отмечен период конца XVI–XVII вв., когда восточные иерархи Поместных Церквей установили регулярные контакты с русской державной властью, а Москва со своей стороны начинала понимать значение Восточных Патриархов не только в церковном, но и в политическом отношении — как возможных соратников и единомышленников в военно-политических и дипломатических проектах⁴.

Если до конца XVII в. главным соперником Турции была Австрия (соответственно, на ней лежала и основная ответственность по защите христианских подданных Турецкой империи), то с эпохи Петра Великого на восточно-европейской арене появился новый субъект политической истории — Россия. Еще в царствование старшего брата Петра, царя Федора Алексеевича, был заключен так называемый Бахчисарайский договор (1681), по которому русское духовенство и миряне получили право свободного, беспошлинного паломничества в Иерусалим и святые места. Некоторые историки даже видят в Бахчисарайских переговорах первый опыт вмешательства России в дела Османской империи по церковно-политическим вопросам.

Бахчисарайский мир был заключен на двадцать лет. Но уже в период Крымских походов В. В. Голицына (в правление царевны Софьи) и Азовских

походов молодого Петра ситуация изменилась. Во многом ее изменению способствовали иерархи Восточных Патриархатов. Инициатором сближения и взаимопроникновения церковных и политических интересов, опередившим свое время, был Патриарх Иерусалимский Досифей (1669–1707), один из просвещеннейших и значительнейших греческих иерархов поствизантийского периода. Большой заслугой его было понимание реального значения России в решении вопроса об освобождении православных народов от исламского ига. Никогда и никто из греческих Патриархов не занимался так глубоко и непосредственно проблемой ближневосточно-русских отношений.

Разумеется, тяга к России диктовалась не личными его симпатиями или прозрениями, во всяком случае, не ими одними. Досифей не был бы греком и не был бы великим дипломатом, если бы на первом месте для него не стояли интересы Иерусалимского Патриаршего престола и греческого православного мира.

Первоначально политика Досифея в отношении России и Русской Церкви не отличалась от общей линии Константинополя и следовавших в его фарватере Православных Патриархатов Востока. Когда в 1686 г. подьячий Никита Алексеев был послан в Турцию для переговоров с Константинопольским и другими Патриархами о переходе Киевской митрополии в состав Московского Патриархата, он встречался и с Патриархом Досифеем. Алексеев первым описал замечательный перелом, наступивший в настроении Патриарха под влиянием меняющейся политической обстановки. Резко отказавшийся сначала дать свое благословение на указанный переход, Досифей при следующей встрече с московским посланцем заявил: «Я приискал в правилах (в Номоканоне. — *Авт.*), что вольно всякому архиерею отпустить из своей епархии к другому архиерею; я буду уговаривать Патриарха <Константинопольского> Дионисия, чтобы он исполнил волю царскую, и сам буду писать к великим государям <царям Иоанну и Петру> и к Патриарху <Московскому> Иоакиму и благословение от себя подам особо, а не вместе с Дионисием»⁵.

Почти каждый пункт заявления по-своему замечателен. Первое, что бросается в глаза: Патриарх обещает убедить своего собрата «исполнить царскую волю», т. е. впервые делает прямую ставку на Москву как ведущий общеправославный центр и на русского царя как главу Вселенского Православия. Одновременно Иерусалимский Патриарх стремится отчетливо дистанцироваться от Константинополя («благословение подам от себя особо»). И, думается, дело здесь не только в двухстах золотых, которые Досифей, как и Дионисий Константинопольский, получил за свое благословение от Алексева. Три года спустя Досифей откровенно попытается вовлечь Петра I в войну против Турции — под религиозно-романтическим флагом отвоевания святых мест.

Поддержка Москвы была необходима ему не только в плане борьбы против османского гнета, но и борьбы с католиками за сохранение святых мест Иерусалима и Палестины. Именно в патриаршество Досифея эта борьба достигла предельной остроты. В 1689 г. был издан султанский фирман (указ),

передавший католикам едва ли не большинство святых мест, традиционно принадлежавших православным. Латинянам принадлежали в том году: большой купол храма Гроба Господня, Кувуклия, часовня Обретения Креста, половина Голгофы, Камень Миропомзания, Базилика Рождества в Вифлееме (включая Вертеп) и Гробница Божией Матери в Гефсимании⁶.

В известном послании Досифея, доставленном в Москву в сентябре 1691 г., передача султаном православных святых мест католикам интерпретируется — в терминах вселенской значимости Православного Царства — как прямой недружественный акт *по отношению к России*. «Пришел в Адрианополь посол французский, — пишет Патриарх, — принес от короля своего грамоту насчет святых мест; случился тогда там и хан крымский. Подарили французы визирю 70 000 золотых червонцев, а хану 10 000 и настаивали, что турки должны отдать святые места французам, потому что москали приходили воевать Крым (курсив здесь и далее наш. — Авт.). [...] Взяли у нас <турки> Святой Гроб и отдали служить в нем французам, взяли у нас французы половину Голгофы, всю церковь Вифлеемскую, святую пещеру <Рождества Христова>, разорили все деисусы, раскопали всю трапезу, где раздаем Святой Свет (Благодатный Огонь. — Авт.), и хуже наделали в Иерусалиме, чем персы и арабы»⁷. А дальше снова желаемое выдается за действительное: «Народ турецкий кричит <в испуге>, что москали были смиренны, а теперь из-за Иерусалима войну начнут»⁸.

Послание содержало не только описание бедствий Сионской Церкви, но и готовый план войны с турками. «Теперь время удобное: возьмите прежде Украину, потом требуйте Молдавии и Валахии, также Иерусалим возьмите и тогда заключайте мир»⁹. Связь назревающей русско-турецкой войны с вопросом об освобождении Святой Земли красной нитью проходит через все послание. Эта тема (в сочетаниях «требовать Иерусалим», «взять Иерусалим», «освободить Иерусалим») 8 раз (!) повторяется в тексте, занимающем менее двух страниц у С. М. Соловьева. Досифей напоминает царям-соправителям (напомним: письмо получено в 1691 г.), что еще 18 лет назад, т. е. около 1672 г., он советовал в письме на имя Алексея Михайловича отложить войну с поляками и «усмирить прежде турок». «И теперь советую, — настаивает воинственный архипастырь, — если хотите мириться, так миритесь, чтоб Украина была освобождена, Иерусалим был отдан и турки отступили за Дунай»¹⁰.

Освободительную программу Досифея России не довелось осуществить полностью ни при жизни ее вдохновителя, ни позже. Россия молодого Петра была явно не готова к военно-политическому решению Восточного вопроса. Показательно, что «Азовское взятие» 1696 г. изображалось московской внутренней и внешней пропагандой как *начало войны за Святую Землю*. Русский резидент в Речи Посполитой, стольник Алексей Никитин, в своей речи при вручении царской грамоты в торжественном собрании польского сената призывал союзников «смело помогать» русскому царю, «ибо он (царь) знаменем Креста Господня, яко истинный <апостол> Петр, *отпирает двери до потерянного и обещанного христианам Иерусалима*»¹¹.

Многолетние усилия Патриарха Досифея не пропали даром. Они создали *прецедент*, впервые открыв российскому правительству *политическое* значение религиозных проблем православного Востока и сделав эти проблемы на будущее *частью русской внешнеполитической концепции*. Не случайно, начиная с эпохи Петра Великого и Патриарха Досифея, тема Иерусалима и Святой Земли становится обязательной для дипломатических переговоров и заключаемых Россией с Турцией мирных договоров. Возрастает поток русских паломников на Православный Восток и встречный поток в Москву греческих представителей духовенства, науки и культуры¹². Восточные Патриархи начинают поминать русских царей на ектении тем же чином, как поминали прежде византийских императоров¹³.

Последнее имеет особое значение.

В русской дипломатической практике эпохи Московского Царства все зарубежные контакты, включая церковные, были прерогативой непосредственно царской власти. Восточные иерархи во многом способствовали выработке именно такого подхода: подавляющее большинство обращений за материальной помощью или политической поддержкой адресовано лично государю, и помощь оказывалась непосредственно от имени государя. Ни митрополиты, ни позже Патриархи, возглавлявшие Русскую Церковь, не видели в этом какой-либо несообразности с точки зрения церковно-государственных отношений, и Восточные Патриархи, в свою очередь, на полном серьезе считали русского царя если не в каноническом смысле, то в историческом обычае, Главой не только Русской Церкви — всего православного мира¹⁴. Иначе и не могло быть в условиях продолжающегося бытия Православной Империи в поствизантийском пространстве.

Естественно, тема Иерусалима возникла и на Карловицком конгрессе 1698–1699 гг. «Конгресс не был форумом для совместного ведения переговоров. Каждое из государств вело переговоры на свой страх и риск в той очередности, как оно вступило в Священную Лигу. Россия оказалась в самом невыгодном положении: она должна была начать переговоры последней, так как последней (в марте 1697 г.) вошла в союз»¹⁵. Отметим, что авторы процитированного нами трехтомника «Очерки истории Министерства иностранных дел России», говоря о результатах конгресса (как и Соловьев в рассказе о Бахчисарае), не упоминают того факта, что П. Б. Возницын, представлявший Россию на переговорах в Вене, был единственным из участников конгресса, кто твердо поставил вопрос о святых местах и православном паломничестве к ним. Тем самым Карловицкий конгресс приобретает для нас дополнительное значение как попытка Петра I выступить на европейском дипломатическом форуме в качестве официального посредника между Портой и ее христианскими подданными. Если, как было сказано, католики в борьбе за влияние на Балканах или за контроль над святыми местами (против греков) в Иерусалиме опирались тогда на поддержку Австрии (позже эта прерогатива будет принадлежать Франции), то Россия в 1699 г. впервые выступила

как признанная защитница православных. Петр Возницын настоял на включении в текст договора религиозных вопросов, особенно о возвращении гречам Гроба Господня в Иерусалиме. Русская инициатива была сочувственно воспринята как Иерусалимским Патриархом Досифеем, так и балканскими христианами, прежде всего сербами¹⁶.

В Карловице, как известно, Россия и Турция подписали лишь перемирие на два года. Но оно стало прологом к Константинопольскому русско-турецкому договору 1700 г., который включил некоторые статьи церковно-политического характера, хотя и не соответствовавшие первоначальным предложениям Возницына, но подтверждавшие Бахчисарайский договор 1681 г. В статье XII Константинопольский трактат от 3 июня 1700 г. провозгласил: «Московского народа мирянам и инокам иметь вольное употребление ходить в святой град Иерусалим и посещать места, достойные посещения, а от таких, посещения ради приходящих, ни в Иерусалиме и нигде дань или гарач или пескешь да не испросится, ни за надобную проезжую грамоту деньги да не вымогаются. Сверх того, живущим в странах Государства Оттоманского московским и российским духовным ни едина, по Божественному закону, досада и озлобление да не чинится»¹⁷. (Та же формулировка была повторена двадцать лет спустя в ст. 11 Константинопольского договора от 5 ноября 1720 г.¹⁸ и в «артикуле» того же номера Белградского договора от 18 сентября 1739 г.¹⁹)

Таким образом, с Петром Великим окончилась эпоха чисто благотворительного отношения московских царей к проблемам Православного Востока. С этого времени, нисколько не отменяя той щедрой благотворительности, которой характеризовались русско-иерусалимские связи XVI–XVII вв., Россия «прописывает» для себя и своих политических партнеров Восточный вопрос отдельной статьей дипломатических трактатов. Переображая отношения Церкви и государства, подчиняя служение Церкви интересам государства, Петр проводил эту линию и во внешней политике. Это стало правилом для всего русского XVIII в., когда церковные вопросы начинают служить для русских, как и для европейских дипломатов лишь предлогом для политических акций.

В течение всего XVIII в. Россия, вовлеченная своей борьбой с Турцией в перипетии Восточного вопроса, умело использовала в дипломатии комбинацию религиозных и политических мотивов. Тот же Петр I в период Прутской кампании (1711 г.) активно подчеркивал религиозный аспект похода, рассчитывая на восстание угнетенных православных народов европейской Турции. Лишь неудачный исход кампании привел к тому, что ни в Прутском прелиминарии 21 июня 1711 г., ни в дальнейших переговорах 1711–1713 гг. (в Константинополе и Адрианополе) религиозные вопросы не поднимались. Константинопольский трактат от 16 ноября 1720 г. в своих тринадцати артикулах повторяет пункты соглашения 1700 г. То же необходимо сказать о Белградском договоре 1739 г. Белградский урок важен и в другом отношении.

Если Россия после побед Миниха смогла добиться лишь реабилитации своих дипломатических достижений сорокалетней давности, то для Франции мир 1739 г. означал политический триумф: в следующем году правительство Людовика XV добилось от Порты не только новых капитуляций и особых прав для латинских монахов и французских паломников в Святой Земле, но и в целом смогло поднять правовой статус католиков в Турецкой империи.

Вместе с тем Белградский договор 1739 г. справедливо считается поворотным пунктом в истории отношения балканских народов к России. До этого они надеялись, что освобождение им принесет Австрия. С этого времени христиане на Балканах, как и на Ближнем Востоке, обращают свои взоры к России.

Особое место в русской истории и в истории русской дипломатии занимает царствование Екатерины Великой (1762–1796). Впервые после эпохи Петра I выдающиеся победы русской армии были подкреплены не менее блестящими успехами дипломатов²⁰. Среди их бесспорных достижений — Кючук-Кайнарджийский мирный договор с Турцией от 10 июля 1774 г., в двух статьях которого специально оговариваются «твердая защита» Православия в Османской империи и беспрепятственное хождение паломников в Иерусалим и по святым местам.

В статье 7-й говорится: «Блистательная Порта обещает твердую защиту христианскому закону и церквям оного». В статье 8-й: «Как духовным, так и светским Российской империи подданным да позволятся свободно посещать святой град Иерусалим и другие места, посещения достойные, и от подобных странствующих (паломников. — *Авт.*) и путешественников да не будут требовать ни в Иерусалиме, ни в других местах, ниже на пути от кого бы то ни было никакой харач, подать, дань или какие другие налоги; но сверх того да будут они снабжаемы надлежащими пашпортами и указами, которые прочим дружеских держав подданным даются. Во время же пребывания их в Оттоманской империи да не будет учинено им ни малейшей обиды, ниже оскорблений, но да будут они со всей строгостью законов защищаемы»²¹.

Очевидно, процитированная статья повторяет формулировку 12-го артикула Константинопольского трактата, заключенного при Петре Великом, за единственным исключением — правовые нормы выражены в более современных и строгих понятиях и терминах. Не случайно об этом договоре, подготовленном замечательным русским дипломатом А. М. Обресковым, один английский юрист сказал, что «все великие договоры, заключенные двумя державами (Россией и Турцией. — *Авт.*) в следующие полсотни лет, были не более чем комментарием к этому тексту»²². Как справедливо подчеркивают авторы «Очерков истории Министерства иностранных дел России», «именно Обресков сформулировал и согласовал важнейшие статьи договора, определившие на длительный период линию русской дипломатии в Восточном вопросе»²³. Особенно это относится к содержанию 7-й статьи, относительно которой нельзя не согласиться с суждением Т. П. Юзефовича о том, что «не так важны были наши территориальные

приобретения в минуту заключения мира, как полученное Россией право защиты ее единоверцев, находившихся под властью Порты»²⁴.

Все пункты Кючук-Кайнарджийского договора (в том числе относящиеся к паломничеству) были подтверждены статьей 2-й Ясского трактата от 9 января 1792 г.²⁵, статьей 3-й Бухарестского трактата от 16 мая 1812 г.²⁶ и статьей 15-й Адрианопольского мирного договора от 14 сентября 1829 г.²⁷ Наконец, в статье 62-й Берлинского трактата, последнего мирного договора двух империй, подписанного 13 июля 1878 г., говорится о свободе вероисповедания («Различие по религиозному признаку не влечет поражения в правах гражданских и политических, в занятии должностей общественных, государственных или почетных, в занятии профессией или промыслом»), внешнего отправления культа без различия религий и о том, что «паломники и монахи всех национальностей, путешествующие по Европейской и Азиатской Турции, сохраняют свои права, преимущества и привилегии». Право их официальной защиты возлагалось на дипломатических представителей и консулов христианских держав²⁸.

Помимо государственных и геополитических соображений в борьбе России за православное присутствие в Иерусалиме значительную роль играли личные религиозные убеждения. Когда император Александр II сказал, назначая первого председателя Палестинского Комитета в 1859 г.: «C'est une question de coeur pour Moi. (Это для меня вопрос сердца)», — он выразил общее отношение российских самодержцев к Святой Земле²⁹. Император Александр I щедро финансирует Иерусалимскую Патриархию в связи с огромными расходами на ремонт храма Гроба Господня после пожара 1808 г.³⁰ Николай I учреждает 11 февраля 1847 г. Русскую Духовную Миссию в Иерусалиме, и вновь это — государственная внешнеполитическая акция, и начальник Миссии находится с самого начала в двойном подчинении: не только Св. Синода, но и, прежде всего, министерства иностранных дел³¹.

Здесь возникает еще одна тема, необходимая в данном исследовании. Помимо стихийного, религиозно-менталитетного взаимопротяжения Руси и Святой Земли, наиболее полно выраженного феноменом русского паломничества, другим «рамочным условием» дальнейшего нашего анализа является положение Церкви — как Русской, так и Восточных Автокефальных Церквей — в Православной Империи: Римской, Византийской, Российской.

Какой-либо отчетливо сформулированной концепции присутствия и деятельности России на Христианском Востоке в течение всего петербургского периода так и не было выработано. Отсутствует она и сегодня. Рамочным условием, как мы видели, оставалась унаследованная от Московской Руси идеология единственного Православного Царства в поствизантийском пространстве. Но реальная программа императорского министерства иностранных дел разве в самой малой степени и в редчайших случаях определялась указанной идеологией. Последняя оставалась в основном достоянием патриаршей риторики, да еще проявлялась в искреннем убеждении в незримом

присутствии Царя-Батюшки, покровительствующего святым местам, которое в равной степени разделяли и русские паломники, на восемьдесят процентов состоявшие из простых крестьян, и рядовые православные арабы.

Хронологические границы Восточного вопроса весьма размыты в историографии. Авторы классических компендиумов по истории России и Византии возводили его истоки к XV в. — времени гибели Византийской империи и утверждения Московской Руси в функции блюстителя интересов православного населения Востока. С. М. Соловьев свою работу, озаглавленную «Восточный вопрос», открывает фразой размаха почти геродотовского: «Восточный вопрос появился в истории с тех пор, как европейский человек сознал различие между Европою и Азиею, между европейским и азиатским духом»³². Мы не пойдем так далеко за великим историком, но и ситуация с осмыслением Восточного вопроса в современной историографии не может быть признана обнадеживающей. «Возникновение термина “Восточный вопрос” не поддается точной датировке, — пишут авторы коллективной монографии “Восточный вопрос во внешней политике России”. — Одни историки относят его к концу XVIII в., другие — ко времени Веронского конгресса Священного союза (1822 г.), третьи — к 30-м годам XIX в., ко времени второго турецко-египетского конфликта»³³.

Представляется, что ближе к истине был академик Ф. И. Успенский, который в работе, озаглавленной, как и цитированная лекция Соловьева, но имевшей уточняющий подзаголовок «Ближневосточная политика России с половины XV в., со времени падения Константинополя», приходит к выводу, что «это есть историческая тема, имеющая свое начало в падении Византийской империи и в утверждении турок-османов в Константинополе»³⁴. По мнению ученого, история Восточного вопроса для России совпадает с «историей развития национального самосознания». Отсюда следует, что «если Восточный вопрос возник органически из исторических и национальных потребностей России, если он не есть случайный нарост в нашей истории, то естественно ожидать, что он будет оказывать громадное влияние на внешнюю политику и на гражданскую жизнь общества»³⁵.

К сожалению, оба трактата, принадлежащие перу великих историков — и Соловьева, и Успенского, начинающиеся столь знаменательными и многообещающими фразами, в последующем изложении не имеют *никакого касательства* к интересующей нас проблеме русского присутствия в странах библейского региона. Тема собственно Палестины, Сирии, Ливана и других стран *Ближнего Востока* в современном понимании термина полностью отсутствует в достаточно многочисленных дореволюционных работах по «Восточному вопросу».

Приходится согласиться с мнением В. Н. Хитрово, писавшего в 1876 г., что не историческим и историософским сочинениям, не политологическим трактатам, а «только нашим паломникам по святым местам, этим сотням и тысячам серых мужичков и простых баб, из года в год движущихся

из Яффы в Иерусалим и обратно, точно по русской губернии, обязаны мы тому влиянию, которое имя русского имеет в Палестине»³⁶. Основатель Палестинского Общества был одним из немногих, кто пытался тогда, вопреки стереотипам, утверждать, что положение России на Ближнем Востоке является ключевым для всей русской великодержавной политики. «Относительно духовных интересов укажу только на то, что сотни изданий о Палестине, появляющиеся ежегодно в западной литературе, доказывают, что эти интересы в образованном мире существуют. Относительно уже политических интересов я тоже укажу только, что мы — естественные наследники греков везде, где существует православие, что бить турок можно не на одном Дунае, не одною поддержкою православных славян, но и на Евфрате и побережьях Средиземного моря, опираясь на православное арабское население. Через Грузию и Армению мы почти соприкасаемся с Палестиной и охватываем Малую Азию. Не на Гиндукуше или Гималаях произойдет борьба за преобладание в Азии, а на долинах Евфрата и в ущельях Ливанских гор, где всегда оканчивалась мировая борьба о судьбе Азии»³⁷.

К счастью, Хитрово в своем понимании геополитических целей и интересов России все же был не одинок. Ему удалось найти единомышленников как среди представителей правящей династии, так и среди руководства Православной Церкви и представителей русской церковно-исторической науки. Мы имеем в виду прежде всего великого князя Сергия Александровича, возглавлявшего с 1882 до 1905 г. Императорское Православное Палестинское Общество и пытавшегося отстаивать собственную политическую линию в отношении православного Востока, отличную от линии Азиатского департамента МИД, а также К. П. Победоносцева и его экспертов по греческому Востоку — профессоров Петербургской Духовной Академии И. Е. Троицкого³⁸ и И. И. Соколова³⁹.

Видимо, не случайно расцвет русского византиноведения совпадает по времени с активизацией русской внешней политики на константинопольско-иерусалимском направлении. Еще Т. Н. Грановский в 1850 г. говорил «о важности византийской истории для нас, русских». Ученый аргументировал тогда свой тезис историко-церковными соображениями. «Мы приняли от Царьграда лучшую часть народного достояния нашего, т. е. религиозные верования и начатки образования. Восточная империя ввела молодую Русь в среду христианских народов»⁴⁰. Успешного решения наиболее важных задач византийской истории, по мнению того же Грановского, в его время можно было ожидать только от русских ученых. На нас лежит, по его каламбуру, «некоторого рода *обязанность* оценить явление, которому мы так много *обязаны*»⁴¹.

О той же всемирно-исторической ответственности России за византийское наследство, с акцентом не только на научную, но и на историко-политическую сторону вопроса, писал в своей «Истории Византийской Империи» уже цитированный выше Ф. И. Успенский: «По отношению к оставленному Византией наследству мы напрасно стали бы себя обманыв-

вать, что в нашей воле уклониться от деятельной роли в ликвидации дел по этому наследству. Хотя вообще от наследника зависит, принимать наследство или отказаться, но роль России в Восточном вопросе завещана историей и не может быть изменена по произволу, если только какое-либо определенное потрясение не даст нам способности забвения, не отшибет память о том, чем мы жили, к чему стремились, от чего страдали»⁴².

Прямая связь крупнейших русских византинистов с дипломатической работой МИДа и Синода *по видимости* подтверждает позднейшие, 20–30-х гг. XX в., «марксистские» обвинения в адрес старых историков, что, мол, «концепция Милюкова-Дарданелльского имела прекрасную идеологическую базу в лице византиноведов всех мастей»⁴³. Но лишь по видимости. С сожалением приходится констатировать, что из рассуждений указанных авторов, хотя и выходящих порой за рамки чисто научного византологического дискурса, отнюдь не явствует наличия у политической и церковной элиты России того времени какой-либо реальной, жизнеспособной внешнеполитической позиции в отношении к Православному Востоку.

К счастью, реальные бразды внешней политики Империи находились, в конечном счете, в руках главы государства, и хотя тут тоже многое зависело, по выражению Ключевского, от «случайностей рождения», расклад случайностей оказывался иногда к пользе России, а значит, и к пользе Православия.

Ближний Восток занимал серьезное место во внешнеполитических планах императрицы Екатерины II, справедливо считавшей себя наследницей и продолжательницей дела Петра Великого. Это стало ясно уже со времени первой Средиземноморской экспедиции Российского флота под командованием А. Г. Орлова. Но и до русско-турецкой войны 1768–1774 гг. идея освободительного движения на Христианский Восток носилась в воздухе. Сохранился рассказ о том, как фельдмаршал Б. К. Миних, почитавшийся императрицей как хранитель петровских традиций, однажды, на торжестве тезоименитства цесаревича Павла Петровича, высказал имениннику пожелание: «Я желаю, чтобы когда великий князь достигнет семнадцатилетнего возраста, я мог бы поздравить его генералиссимусом российских войск и проводить в Константинополь, слушать там обедню в храме Святой Софии. Может быть, назовут это химерою. Но я могу на это сказать только то, что Великий Петр с 1695 года, когда в первый раз осаждал Азов, и вплоть до своей кончины не выпускал из вида своего любимого намерения — завоевать Константинополь, изгнать турок и татар и на их месте восстановить Христианскую Греческую Империю»⁴⁴.

В конце 1770-х — начале 1780-х гг. императрица формулирует свой так называемый «Греческий проект» уже на собственно дипломатическом уровне. Первым шагом стало наречение родившегося 27 апреля 1779 г. второго внука Екатерины II византийским императорским именем Константин. В честь рождения великого князя была отчеканена монета с изображением Софийского собора в Константинополе и Черного моря со звездой над ним⁴⁵.

Греческий проект обычно рассматривается в литературе в рамках балканской политики Екатерины. Но основные документы «проекта» («Мемориал по делам политическим» А. А. Безбородко, будущего канцлера, сентябрь 1780 г.; письмо Екатерины II австрийскому императору Иосифу II от 10 сентября 1782 г.) говорят о «совершенном истреблении Турции и восстановлении древней Греческой Империи в пользу младшего великого князя»⁴⁶. В письме Иосифу II императрица высказывала уверенность, что «Его Императорское Величество не откажется помочь мне в восстановлении греческой монархии на развалинах павшего варварского правления, ныне здесь господствующего, при взятии мною на себя обязательства поддерживать независимость этой восстановленной монархии от моей»⁴⁷.

Кайзер в письмах от 13 ноября 1782 г. и от 11 января 1783 г. высказал принципиальное согласие с Греческим проектом, оговорив прежде всего собственные геополитические интересы и подчеркнув политическую сложность осуществления замысла. На этом переписка по данной теме иссякла. В литературе встречаются суждения, будто «иссяк» и сам проект. Это не совсем точно. Во-первых, время от времени рецидивы «царьградской темы» всплывали в придворном окружении и позже. Так, в 1787 г., во время триумфальной поездки Екатерины в сопровождении австрийского кайзера в Новороссию и Крым, августейшие путешественники в Херсоне проехали под аркой с многозначительной греческой надписью: «Дорога в Константинополь». Суворову было поручено «на всякий случай» прикинуть план константинопольской операции. Во-вторых, «проект» с самого начала выходил за рамки узко понимаемой «балканской политики», представляя собой, если можно так сказать (по аналогии с европейскими войнами за «испанское», «баварское» и всякое иное наследство), неосуществленную «войну за византийское наследство» со всеми вытекающими отсюда следствиями. Ведь и с филологической точки зрения, если присмотреться к контексту употребления термина «греческий» в бумагах Екатерины, станет ясно, что Project Grecque можно также сопоставлять с ее самообозначением *Chef de l'Eglise Grecque* («Глава Церкви Греческой»). Понятно, что Екатерина считала себя главой не «Греческой» (т. е. Элладской) церкви. Для нее слово «греческая» было синонимом слова «православная». Именно в этом смысле императрица пишет Вольтеру 3 марта 1771 г.: «Как добрый католик, скажите своим единоверцам, что Греческая Церковь при Екатерине II не желает зла ни Церкви Латинской, ни какой-либо другой. Греческая Церковь только обороняется»⁴⁸.

Аналогично и в терминах «Греческого проекта» речь шла в широком смысле о новой концепции русской внешней политики на Православном Востоке, как сказали бы дипломаты сегодня, — о направлении «Петербург — Константинополь — Иерусалим»⁴⁹. Поэт Г. Р. Державин в оде «На взятие Измаила» (1790) был, быть может, ближе к правильному пониманию сокровенных замыслов восточной политики императрицы, когда призывал ее:

Отмстить крестовые походы,
Очистить Иордански воды,
Священный Гроб освободить,
Афинам вернуть Афины,
Константинополь — Константину
И мир Афету водворить.

Александр I продолжил «мистику» восточной политики своей бабки. 14 сентября 1815 г. в Ахене был заключен, как известно, Священный Союз между монархами России, Австрии и Пруссии — специально в день Воздвижения Креста Господня. Император тем самым подчеркивал, что интересы христианских монархий «скрешиваются» в центре мира — у Креста Господня, в Иерусалиме.

В целом следует сказать, что первый период русского дипломатического присутствия в Святой Земле (мы имеем в виду деятельность Яфского вице-консульства в 1820–1838 гг. и Бейрутского консульства с 1839 г.) наглядно продемонстрировал как положительные, так и негативные стороны российской политики в отношении Православного Востока. Положительным следует признать осуществление активной поддержки православного населения в межконфессиональных спорах о святых местах в Иерусалиме и Вифлееме, обострившихся в 1830-е гг., в период подчинения Палестины египетской администрации. Большое значение имела личная связь, которую установили представители русской дипломатии с руководством Иерусалимского и Антиохийского Патриархатов. Но при этом, как и раньше, при Патриархе Поликарпе⁵⁰ в 1810-е и 1820-е гг., речь шла преимущественно о защите интересов *местной* иерархии, в лучшем случае — местного христианского населения, а не интересов России. Российская дипломатия оказывалась по-прежнему бессильной против упреков дипломатов католических стран, прежде всего Франции, утверждавших, что «мы преследуем здесь наши собственные интересы, тогда как русской посланник преследует интересы части оттоманских подданных»⁵¹. К тому же русские дипломаты в этот период еще не рассматривали дифференцированно роль в восточной политике таких противоречивых и часто разнонаправленных факторов, как эгоистические интересы каждого из патриарших престолов, с одной стороны, и греческой солидарности, отнюдь не благоприятствовавшей русскому проникновению и присутствию на Востоке, с другой.

Но Рубикон был перейден. «Европейский концерт» 1840 г. отзовется Николаю I и России Крымской войной 1853–1856 гг.

Мало кто, кроме историков дипломатии, помнит сегодня, с чего собственно начался конфликт. В 1852 г. турецкие власти в угодую и под нажимом французской дипломатии передали католикам принадлежавшие православным ключи от храма Рождества Христова в Вифлееме. Из-за этих-то «ключей к Вифлеему» и разразился общеевропейский военно-политический кризис, который некоторые из историков склонны даже называть «Первой мировой

войной». Разумеется, конфликт имел глубокие политические и экономические причины. Но ни в коем случае нельзя сбрасывать со счетов и духовный, церковно-политический аспект. В. Н. Хитрово, умный и проницательный историк русской церковной политики в регионе, один из создателей Православного Палестинского Общества, не без основания с горечью скажет впоследствии, что «развалины нашего многострадального Севастополя были ответом на вопрос: кому владеть ключами Вифлеемского храма»⁵². Или, иначе сказать, были платой России за интересы Православия на Ближнем Востоке.

Военные и политические результаты Крымской войны, заставившие правительство Александра II приступить к осуществлению обширной и серьезнейшей программы реформ в социально-экономической и духовной жизни России, не могли не коснуться и положения дел в Палестине. Первые годы после Крымской войны стали началом принципиально нового этапа в истории русско-палестинских связей. Теперь в Петербурге стали глубже осознавать значение Святой Земли в общем контексте восточной политики. До того момента русская политика в регионе базировалась преимущественно на традиционном — и для России, и для ее партнеров — представлении о решающей роли Православной Империи в защите интересов христианского населения на Востоке. Теперь, в связи с результатами военной кампании, России пришлось существенно потесниться в пользу европейских держав. Новый подход, призванный компенсировать проигрыши и уступки, состоял, в духе времени, в формировании сферы *собственных интересов* в Святой Земле и, значит, *собственного плацдарма проникновения*. Удобным и перспективным орудием для этого являлась исторически интенсивная и легко поддающаяся активизации стихия русского паломничества. Поставить его на поток, сделать даже если не экономически выгодным, то в известной степени самокупаемым, а для этого создать соответствующую инфраструктуру в Палестине и обслуживающую ее транспортно-коммуникационную систему на Черном и Средиземном морях — таковы были требования момента.

Несколько слов о дипломатии на Востоке в контексте «синодального пленения» Русской Церкви. Православная политика России на Ближнем Востоке, как, может быть, всякая «православная политика», была сопряжена с неразрешимым, видимо, в реальной истории парадоксом. Мы говорили выше о традиционной формуле «Церковь в Империи». В конкретном преломлении она отзывалась в истории русского присутствия в Иерусалиме сложностью и ненормальностью отношений между Русской Духовной Миссией и светскими учреждениями, которые вели к межведомственным конфликтам и нестроениям. Положение Миссии с самого начала было затруднено системой «двойного подчинения», с которой мы сталкиваемся уже при знакомстве с первой палестинской командировкой Порфирия (Успенского)⁵³.

Анализ документов, связанных с обстоятельствами и спецификой принятия решений при учреждении РДМ в Иерусалиме заставляет признать неоспоримый факт: и в данном случае инициатива исходила из государственных, дер-

жавных структур — прежде всего внешнеполитического ведомства. Не странно ли, в самом деле, что выразителем русской всенародной православной заботы о святине Гроба Господня и об естественных российских духовных и геополитических интересах в регионе был вообще не русский и не православный человек — лютеранин граф Карл Васильевич Нессельроде⁵⁴. С легкой руки полемистов прошлого столетия пытались представить эту фигуру как однозначно отрицательную, видя в российском канцлере чуть ли не антирусского «агента влияния». Дело совсем не в этом. Слава Богу, российский МИД, будучи закономерным орудием внешней политики Православной Империи, даже в условиях его возглавления людьми не русскими и не православными, добросовестно осуществлял защиту наших национальных и духовно-конфессиональных интересов на Ближнем Востоке, как и в других регионах. В этом и заключались сила и величие православной России — наследницы Византии

Современный исследователь справедливо отмечает: «Проводниками православной политики на востоке были паломники, в большинстве своем “серые мужички и бабы”, очень немногие публицисты-идеологи (их можно пересчитать по пальцам), члены царской семьи и... в общем и целом русская дипломатия. Как писал К. Н. Леонтьев, “дипломатия наша была гораздо в этом деле сдержаннее, осторожнее, через что и православнее нашей публицистики. Некоторые наши дипломаты, с иностранной фамилией и даже протестантского исповедания... были, право, гораздо православнее их (русских публицистов) на деле”»⁵⁵.

Но беда состояла в том, что и духовная жизнь, и внутренняя и внешняя деятельность Русской Церкви были скованы и нередко изуродованы вполне неканонической системой отношений Церкви и государства, мертвящей нормой Регламента, подчинявшего духовное светскому, все стороны православного делания — государственной, вплоть до полицейской, опеке. История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме является в этом смысле почти уникальным опытом борьбы выдающихся русских церковных деятелей на Востоке с «системой», по выражению архимандрита Антонина, или, говоря шире, с «синодальным пленением» Русской Церкви. Как вся Церковь находилась в подчинении у бюрократического аппарата православной империи, так и Духовная Миссия в Иерусалиме была в глазах некоторых чиновников российского МИДа вполне бесправным и едва ли нужным придатком светских дипломатических структур⁵⁶.

О периодизации русско-палестинских связей

Отдельную задачу представляет попытка периодизации многовековой истории русско-палестинских и русско-антиохийских духовных, политических и гуманитарных связей.

Как подчеркивали в свое время авторы монографии «Восточный вопрос во внешней политике России: конец XVIII — начало XX в.», «на отдельных этапах истории рамки Восточного Вопроса раздвигались, включая в сферу

борьбы европейских государств африканские и азиатские владения Османской империи. Так было в период наполеоновских войн, турецко-египетских кризисов второй четверти XIX в., в годы Сирийской экспедиции Наполеона III. Во второй половине XIX — начале XX в. особенно обострилась борьба за Египет, Сирию, Ливан. Но для России на всем протяжении существования Восточного Вопроса главным его содержанием оставались проблемы, сосредоточенные по преимуществу в европейских владениях Османской империи»⁵⁷.

Главным — да, но с провозглашенным географическим ограничением Восточного вопроса для русской внешней политики согласиться трудно. Россия никогда не теряла из виду своих интересов — прежде всего религиозных, но также политических и экономических — в странах библейского региона. Именно поэтому проблема периодизации включает для нас отмеченные авторами хронологические метки в развитии отношений европейских держав с Сирией и Палестиной.

Авторы монографии предлагают выделить в истории внешней политики России на Ближнем Востоке следующие этапы. Первый — с конца XVIII в., с момента включения России в сферу Восточного вопроса, до окончания Крымской войны. Они характеризуют этот период как «время начавшегося разложения феодально-крепостнической системы, перешедшего в ее кризис со второй четверти XIX в.», а основными внешнеполитическими задачами России в эти годы считают «приобретение выхода в Черное море и укрепление южной границы государства», а также «завоевание авторитета и влияния среди балканских народов, что позволило бы России укрепить свои позиции на Балканах». Эти задачи, считают авторы, были в основном решены к двадцатым годам XIX в.⁵⁸

Далее, пропустив такие знаковые события, как русско-турецкая война 1828–1829 гг. и Адрианопольский мир, исследователи переходят к эпохе египетских кризисов и почему-то думают, что «в связи с обострением Восточного Вопроса, вызванным национальными движениями на Балканах и борьбой Мухамеда Али за независимость Египта, русское правительство выдвинуло на первый план вопрос о проливах». «Вершиной политики России в этом вопросе стал Ункляр-Искелесийский договор 1833 г.», — вполне справедливо утверждают авторы и добавляют, противореча себе и фактам: «Военные методы решения проблемы проливов в эти годы не применялись». Интересно, к каким, если не военным, методам — хотя и не захвата, а союзнического *охвата* — относится пребывание русского экспедиционного корпуса на берегах Босфора? И далее: «Иначе относилось российское правительство к этой проблеме в 40-х — начале 50-х гг. XIX в., когда в результате подписания Лондонских конвенций 1840–1841 гг. роль Англии на Востоке возросла, а позиции России были ослаблены. *Это обстоятельство* побудило царизм на время отказаться от двусторонних переговоров с Турцией и попытаться решить вопрос *военными методами* (курсив наш. — Авт.). Крымская война показала несостоятельность этих планов». Вряд ли с такой формулировкой можно согласиться. Первая фраза заключает в себе верную мысль. И последняя, взятая в отдельности,

тоже. Но в целом... Каким образом Лондонские конвенции, предложенные как паллиатив ближневосточного урегулирования именно взамен двусторонних отношений, к которым Россия во главе с императором Николаем сама добровольно пришла в поисках призрачного союза с Англией, могли побудить ее же так уж прямо к «военным методам»? И, во-вторых, разве дипломатия последних предвоенных месяцев (посольство Меншикова) — не «двусторонние переговоры», в явный диссонанс «концерту»?

С окончанием Крымской войны начинается второй этап восточной политики России, который продолжался до середины 90-х гг. XIX в. Это время характеризуется «борьбой русской дипломатии за отмену ограничительных условий Парижского мира» (речь идет прежде всего о «нейтрализации» Черного моря, т. е. запрещении как России, так и Турции держать военный флот на черноморском театре), а затем, с 70-х до конца 90-х гг., до перехода России в империалистическую стадию развития, «центральным направлением ближневосточной политики становится балканская проблема».

Наконец, «русско-австрийская конвенция 1897 г. кладет начало последнему, третьему этапу политики России на Ближнем Востоке», причем под влиянием «империалистических мировых противоречий» русское правительство в конце XIX — начале XX в. «временно переключает внимание с Ближнего Востока на Дальний», но после поражения в русско-японской войне и после революции 1905–1907 гг. Россия «вновь усиливает свою политику на Ближнем Востоке»⁵⁹.

Завершают авторы свою периодизацию Первой мировой войной, «когда территория Османской империи стала ареной военных действий», а «Восточный вопрос приобрел особое значение в дипломатической борьбе как между двумя военными коалициями, так и между странами Антанты», Великой Октябрьской революцией и созданием Советского государства — фактами, которые, по их убеждению, «выводят Россию из сферы Восточного вопроса»⁶⁰.

Такова общая периодизация ближневосточной политики России конца XVIII — начала XIX в., которая, в соответствии с концепцией В. А. Георгиева и его соавторов, определила и структуру книги.

Нужно сказать, что концепция, а с нею, естественно, и периодизация страдают значительными дефектами.

Во-первых, едва ли можно начинать историю русско-ближневосточных политических отношений только с конца XVIII в. Как мы стремились показать выше, Греческий проект Екатерины II уже коренился в гораздо более глубоком развитии религиозно-культурных связей православной России с христианским Востоком. Соглашаясь далее с тем, что Крымская война действительно открывает новый этап в восточной политике России, мы не можем принять того, что авторы ограничивают основное содержание ближневосточной политики балканской проблемой. Именно годы после Парижского трактата стали временем активного политического и духовного прорыва России в Иерусалиме, Святой Земле и других странах библейского региона.

Равным образом, едва ли можно признать эпохальным, открывающим третий этап в русской политике на Ближнем Востоке, заключение русско-австрийской конвенции 1897 г. Активизация дипломатических усилий на Ближнем Востоке действительно имеет место после 1905 г., но начало этого периода скорее нужно связывать с русско-французским союзом, созданием русской дипломатической миссии в Аддис-Абебе и другими событиями 1890-х гг.

Наконец, и Великая Октябрьская революция отнюдь не «вывела Россию из сферы Восточного вопроса». Дело лишь в том, как определять этот самый Восточный вопрос. Церковно-политическая линия Сталина и Патриарха Алексия I на Православном Востоке в первые годы после Второй мировой войны является закономерным звеном все той же политики Церкви и государства в поствизантийском пространстве.

Для того чтобы построить объективную периодизацию русско-ближневосточных отношений, необходимо, как нам представляется, предварительно выявить основные группы факторов, в разные периоды по-разному определявших эти отношения. Мы предлагаем рассмотреть три группы факторов: религиозные, политические и экономические. Оговоримся сразу, что любая попытка периодизации при увеличении числа вовлекаемых в анализ факторов будет отличаться известной условностью.

К религиозным факторам мы относим межцерковные связи внутри церковно-канонического единства Вселенской Православной Церкви, с одной стороны, и развитие православного паломничества в Святую Землю — с другой. Каноническое единство Русской Православной Церкви с Иерусалимской, Антиохийской и другими Поместными Церквями является признаком, не подверженным ни времени, ни моде, ни политической конъюнктуре. Оно определяется девятым членом Символа веры: «<Верую> во Едину Святую Соборную и Апостольскую Церковь». Единство и соборность в этой формуле одинаково восходят к вселенскому характеру Православной Империи Константина. Единая Империя — единая Церковь, с одной стороны, и соборный (по-гречески — *кафолический*, в смысле всеобщности) характер православной церковности — с другой. Вместе с тем и церковное единство знает периоды активизации и ослабления: к последним следует, например, отнести возрастание греческого филетизма и сопутствующих форм русофобии во второй половине XIX — XX в.

И, действительно, независимо от того, являлась ли за десять веков своего существования Русская Церковь частью (митрополией) Церкви Константинопольской, или была с 1448 г. автокефальной митрополией, или (с 1589 г.) пятым Патриархатом в системе Православной Пентархии, либо управлялась коллегиальным соборным органом — Святейшим Синодом (с петровского времени), единство ее с Поместными сестрами-Церквями оставалось нерушимым.

Почти на всем протяжении русской истории действует и фактор православного паломничества. Он бывает, правда, подвержен и моде, и конъюнктуре

ре, может весьма существенно ограничиваться политическими условиями — как внешними (войны, коалиционные противостояния), так и внутренними (бедность населения, запрет на паломничество или, как после 1917 г., на всякую церковно-общественную деятельность).

К числу политических факторов относятся дипломатия и войны. Мы скажем выше, что выделение периодов с доминирующим значением того или иного фактора всегда оказывается достаточно условным. В частности, сфера дипломатии включает в себя и *дипломатию церковную* (определяемую и требуемую тем самым каноническим единством Поместных Церквей, о котором говорилось выше). Война, в свою очередь, является, по классическому определению Клаузевица, «продолжением политики другими средствами»⁶¹ и вовсе не исключает дипломатии. Достаточно напомнить, что Парижский мир 1856 г. готовился в течение всей Крымской войны. Месяцы 1878 г. от Сан-Стефано до Берлина трудно отнести однозначно к периоду «все еще войны» или уже «послевоенной дипломатии». Первая мировая война 1914–1918 гг. включает в себя и сложнейший дипломатический мильфлер — с соглашением Сайкса — Пико — Сазонова, декларацией Бальфура, военно-политической эпопеей Лоуренса Аравийского и т. д., и т. п.

Равнодействующая экономических факторов для интересующей нас области также складывается из нескольких векторов. Во-первых, речь идет о материальной помощи великокняжеской и царской Руси и затем императорской России православным Патриархатам Востока. Эта материальная помощь, в свою очередь, носила характер то единовременных церковных и государственных вливаний, то обеспечения постоянных доходов Восточных Патриархатов за счет Бессарабских и Кавказских имений (а это, в свою очередь, связано было и с войнами, и с дипломатическими усилиями), то массовых народных пожертвований (Вербный или Палестинский сбор), в которых, однако, явно прослеживается и мотив церковного единства (канонический фактор), и политический интерес. К той же группе факторов относятся индивидуальные (но в сумме дающие огромные цифры) пожертвования в пользу Иерусалимской Патриархии, Гроба Господня, других святынь и монастырей со стороны возрастающего числа православных паломников (фактор паломничества).

Во-вторых, следует отнести сюда также гуманитарную помощь местному арабскому населению, которая могла осуществляться в рамках церковно-просветительной деятельности (школьное дело ИППО на Ближнем Востоке) или в рамках политической поддержки тех или иных государств и движений (так строилась в недавнее время помощь СССР арабским странам).

Наконец, в-третьих, самым значительным и документированным из экономических факторов является российская государственная, церковная и общественная собственность в Святой Земле. В течение последних полутора веков именно земельные неживимости и развившаяся на их основе мощная инфраструктура, объединяемая понятием Русской Палестины, определяют и стабилизируют характер русского присутствия в Иерусалиме и Палестине.

К сожалению, и этот, казалось бы, бесспорный и наиболее устойчивый фактор подвержен воздействию внутренней политической ситуации и колебаний внешнеполитического курса. Русская собственность в Святой Земле знала периоды роста и накопления (до 1917 г.) и периоды упадка и расточения (от революции до наших дней).

Обобщая и систематизируя сказанное, мы попытались построить периодизацию русско-палестинских и русско-ближневосточных отношений в соответствии с доминирующим значением тех или иных факторов в виде следующей таблицы.

Основные действующие факторы русско-иерусалимских отношений (XI–XX вв.)

Хронологический период	Действующие факторы						
	Религиозные		Политические		Экономические		
	Каноническое единство Поместных Церквей	Русское православное паломничество	Войны России с Турцией	Российская дипломатия на Востоке	Материальная помощь Восточным Патриархам	Гуманитарная помощь местному населению	Российская собственность в Святой Земле
XI–XV вв.	+	+		+			
XV–XVII вв.	+			+	+		
XVIII в. – 1812 г.	+		+	+			
1812–1853 гг.	+	+		+	+		
1853–1856 гг.	+		+				
1856–1876 гг.	+	+		+		+	+
1877–1878 гг.	+		+				
1878–1914 гг.	+	++		+	+	+	+
1914–1917 гг.	+		+				
1918–1945 гг.	+					+ –	+
1945–1953 гг.	+			+	+		+
1953–1990 гг.	+	+ –		+ –		+	+ – (1964 г.)
1990–2000 гг.	+	++ –		+			+

Таким образом, неизменным фактором отношений России с Восточными Церквами оставалось каноническое единство, тогда как прочие аспекты были преходящими. Предпринятое нами описание церковной политики России на Ближнем Востоке в первой половине XIX в., возможно, позволит читателю лучше уяснить глубинные причины этого постоянства.

Раздел I

РОССИЯ И СВЯТАЯ ЗЕМЛЯ

В НАЧАЛЕ XIX в.

Глава 1. Источники и историография

Вследствие непосредственной причастности Русской Церкви к наиболее актуальным процессам российской внешней политики на Ближнем Востоке, в архивах отложились важные документальные материалы, выявление которых позволяет объективно оценить роль Русской Церкви в формировании системы взаимоотношений с Восточными Патриархатами и степень ее участия в решении церковно-политических задач ближневосточного региона.

Источниковой базой настоящего исследования являются, в первую очередь, фонды Архива внешней политики Российской Империи (АВП РИ). Самый важный для нас — фонд РИППО (ф. 337/1, оп. 765 и ф. 337/2, оп. 873/1–13), содержащий материалы по истории практически всех этапов и разнообразных аспектов деятельности русских учреждений в Сирии и Палестине. Существенные массивы русско-палестинских документов содержатся в фондах Греческого стола (АВП РИ, ф. 142, оп. 497), Турецкого стола (ф. 149, оп. 502), Азиатского департамента (ф. 154, оп. 710 и др.), Санкт-Петербургского Главархива (ф. 161, 173 описи), Посольства в Константинополе (ф. 180, оп. 517/1, 517/2) и Генконсульства в Бейруте (ф. 208, оп. 819).

Источники по интересующей нас тематике содержатся также в ряде других архивов. В Государственном архиве Российской Федерации находятся личные фонды великого князя Константина Николаевича, председателя Палестинского Комитета и первого из августейших паломников в Святую Землю (ф. 722), посла в Константинополе графа Н. П. Игнатьева (ф. 730), консула в Дамаске, а впоследствии секретаря ИППО, А. П. Беляева (ф. 848). Документы по истории Русской Духовной Миссии в Иерусалиме и русско-иерусалимских церковных отношений XIX — начала XX в. представлены в Российском государственном историческом архиве (СПб), в фондах Канцелярии Святейшего Синода (ф. 796), канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода (ф. 798), Контроля Святейшего Синода (ф. 801), митрополита Московского Филарета (Дроздова) (ф. 832). В отделе рукописей Российской национальной библиотеки хранится фонд выдающегося историка русского дела на Востоке А. А. Дмитриевского, занимавшего в 1906–1917 гг. пост секретаря ИППО (ф. 253).

Одним из важнейших источников по данной проблематике является личный фонд А. Н. Муравьева в Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ, ф. 188). Не менее интересны материалы фонда митрополита Филарета (ОР РГБ, ф. 316).

В библиотеке Императорского Православного Палестинского Общества сохранился сборник документов «Материалы к истории Иерусалимской Патриархии. Выписки из дел архива Святейшего Синода: 1814–1844 гг. Т. I». (шифр Б. III. № 512). Ряд важных документов находится в Архиве Института рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского (ИР НБУ, Киев).

Наибольший интерес представляют документы личного фонда А. Н. Муравьева, отражающие тесные связи Русской Православной Церкви с Восточными Патриархатами. Хранящиеся в архиве грамоты Патриархов, адресованные Святейшему Синоду и российским императорам, послания русских иерархов, официальная и личная переписка Муравьева с русскими дипломатами (А. П. Бутеневым, К. М. Базили, В. П. Титовым, Н. П. Игнатьевым и др.), — т. е. с людьми, реально определявшими церковную политику России на Востоке, позволяют проанализировать механизмы влияния и способы установления контактов, проследить процесс формирования системы межцерковных взаимоотношений на фоне исторических событий до и после Крымской войны.

Первостепенным источником по внутреннему состоянию Иерусалимского и Антиохийского Патриархатов является переписка Базили. Сохранились 31 письмо К. М. Базили (ОР РГБ, ф. 188, картон 4, ед. хр. 30) и 7 (в писарских копиях) ответных писем Муравьева (ОР РГБ, ф. 188, картон 2, ед. хр. 9). Дополняют картину материалы, связанные с деятельностью в Иерусалиме первого начальника Русской Духовной Миссии архимандрита Порфирия (Успенского) (ОР РГБ, ф. 188, картон 9, ед. хр. 23).

Привлечение этих и иных материалов из перечисленных фондов позволило впервые выявить такую важную, до сих пор не изученную сторону церковно-дипломатических сношений России с Православным Востоком, как непосредственное и решающее участие российских дипломатов в избрании Патриархов — на примере выборов Иерусалимского Патриарха Кирилла⁶² (1845) и Антиохийского Иерофея⁶³ (1850).

Обширна личная переписка Муравьева с православными иерархами России и Православного Востока. В личном фонде А. Н. Муравьева сохранилось 16 его писем к Патриарху Афанасию⁶⁴ (ОР РГБ, ф. 188, картон 2, ед. хр. 8) и 17 ответных писем Патриарха (ф. 188, картон 4, ед. хр. 25). Там же хранится переписка с архиепископом Иерофеем, будущим Патриархом Антиохийским: 65 писем архиепископа Иерофея (ОР РГБ, ф. 188, картон 6, ед. хр. 7–9), 2 ответных письма А. Н. Муравьева (ОР РГБ, ф. 188, картон 2, ед. хр. 8). Нами проанализированы также хранящиеся в архиве писателя официальные грамоты и послания Патриарха Иерусалимского Афанасия V к императору Ни-

колаю I, в Святейший Синод и к митрополиту Филарету (Дроздову), письма членов Иерусалимского Синода к Патриарху Афанасию и в Святейший Синод, а также ответные письма митрополита Филарета Патриарху Афанасию. Не менее интересны материалы переписки с Патриархом Иерусалимским Кириллом II⁶⁵.

Таким образом, фонд А. Н. Муравьева представляет собой богатое собрание важных, до настоящего времени практически неизвестных материалов по истории российской внешней политики на Ближнем Востоке. Настоящее исследование было бы невозможно без введения в научный оборот этого неиспользованного источниковедческого ресурса⁶⁶.

Для истории русской дипломатии на Ближнем Востоке чрезвычайно полезны издания русско-турецких договоров XVIII–XIX вв. (важнейшие были изданы в 1869 г., к 50-летию юбилею Азиатского департамента МИДа, Т. П. Юзефовичем⁶⁷; почти все договоры и конвенции, за исключением нескольких, не найденных в турецких архивах, изданы на французском языке в 1897–1903 гг. эфенди Габриелем Норадунгяном)⁶⁸, а также донесений и переписки русских посланников в Константинополе и генконсулов в Иерусалиме и Бейруте⁶⁹.

Среди первостепенных печатных источников следует назвать такие документальные издания, как «Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам»⁷⁰ и «Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке»⁷¹ (СПб., 1899). Материалы названных сборников, практически не использованные в отечественной историографии, представляют большую ценность. Опубликовано относящееся к сфере внешней церковной политики эпистолярное наследие митрополита: обширная переписка с А. Н. Муравьевым⁷² и наместником Свято-Троицкой Сергиевой Лавры архимандритом Антонием (Медведевым)⁷³.

В совокупности названные источники отражают степень вовлеченности российских иерархов в церковно-государственную политику на Востоке. Мнения и отзывы Филарета часто имели для МИДа и Синода решающее значение при определении стратегии и тактики церковно-дипломатического присутствия в странах библейского региона.

Значительный вклад в источниковую базу вносят опубликованные личные документы — письма, дневники и воспоминания. Неизбежный личностный отпечаток, характерный для этих материалов, придает описываемым событиям своеобразный колорит, позволяя непосредственно ощутить пульс времени. Особого внимания заслуживает в этом смысле «Книга бытия моего»⁷⁴, построенная на дневниках и воспоминаниях архимандрита (впоследствии епископа Порфирия (Успенского), — незаменимый источник по истории учреждения и становления Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, по созданию при участии Святейшего Синода первых школьных учебных

заведений в Палестине и Сирии. Характеристики, данные автором дневников предстоятелям и иерархам Восточных Церквей, существенно дополняют редкие сведения, имеющиеся в других источниках. Представляет интерес публикация дневников и отчетов российских путешественников, участников различных экспедиций в Сирии и Палестине 1830–1850-х гг.⁷⁵

Достаточно активно изучались архивные источники по вопросам внешней политики России, в том числе на Ближнем Востоке, в послеоктябрьский период. Результатом стали, в том числе, многотомные, донныне незавершенные издательские серии, такие как «Внешняя политика России XIX — начала XX века»⁷⁶. К сожалению, по идеологическим причинам историки и источниковеды советского времени вынуждены были тщательно обходить тематику духовного и церковно-дипломатического присутствия России в Святой Земле.

После длительного перерыва начало новому этапу архивной работы было положено Н.Н. Лисовым, подготовившим собрание документов из Архива внешней политики Российской империи «Россия в Святой Земле» (Т. 1–2. М., 2000)⁷⁷. Документы и материалы, входящие в сборник, являются ценным источником по истории вопроса о совместных действиях Русской Православной Церкви и Министерства иностранных дел на Православном Востоке и отражают сложную и многогранную историю российского дипломатического, духовного и культурно-гуманитарного проникновения в страны библейского региона. Они относятся к истории учреждения РДМ в Иерусалиме (1847), истории создания Палестинского Общества (1859), Палестинской Комиссии (1864), Императорского Православного Палестинского Общества (1882) и содержат сведения, без знакомства с которыми невозможно дать адекватную оценку событиям, в которых принимали непосредственное участие русские церковные деятели и дипломаты. С появлением двухтомника картина русско-палестинских связей впервые обрела документальную фундаментальность и объемность.

Несмотря на значение межведомственного и межцерковного сотрудничества для истории русской политики на Востоке, эта тема не нашла должного отражения в отечественной историографии. Публикаций и монографий, обобщающих духовное и политическое присутствие России на Ближнем Востоке, в том числе в канонических пределах Иерусалимского и Антиохийского Патриархатов, не существовало ни в дореволюционный, ни в советский период. Серьезным препятствием являлась недоступность архивных источников, что не способствовало историографическим исследованиям в данной области.

Среди дореволюционных трудов научного, исторического и мемуарного характера в первую очередь следует назвать сочинения известного церковного деятеля и духовного писателя А. Н. Муравьева, который первый познакомил российское общество с Православным Востоком. Книги, написанные в результате поездок Муравьева по Ближнему Востоку⁷⁸, оказали огромное

влияние на появление целой отрасли литературы по православному востоковедению, внутри которой необходимо отметить труды А. С. Норова⁷⁹, посетившего Восток в 1835 и 1861 гг.⁸⁰ Первую книгу, «Путешествие по Святой Земле в 1835 году» В. Н. Хитрово назвал «бесспорно лучшим описанием Святой Земли, которое существует в русской литературе». Описание второго путешествия А. С. Норова на Восток (в Палестину и на Синай) было издано В. Н. Хитрово посмертно. Ценный вклад в историографию по палестиноведению первой половины XIX в. внесли дипломаты, приписанные к российской дипломатической миссии в Константинополе. Не утратили научного значения работы генерального консула в Бейруте в 1839–1853 гг. Константина Михайловича Базили. Важным источником для изучения турецкого Востока является его историко-экономическое исследование «Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношении»⁸¹. К. М. Базили провел на дипломатическом посту в Сирии 15 лет, на протяжении которых он скрупулезно изучал особенности исторического, межэтнического, политического и экономического развития Сирии, Ливана и Палестины. Этот многолетний труд и в настоящее время не потерял своей актуальности для историков-востоковедов. Необходимо также отметить публицистическую работу К. М. Базили «Письмо в Париж о нынешнем состоянии Турции и о политическом кризисе на Востоке» (СПб., 1854), рядом характерных черт восполняющую общую картину подготовки Крымской войны.

Существует в церковной историографии XIX столетия и ряд исследований, впрямую касающихся Православного Востока. В первую очередь здесь следует назвать фундаментальный труд Н. Ф. Каптерева «Сношения Иерусалимских Патриархов с русским правительством»⁸², в котором автор на архивном материале воссоздает летопись официальных межцерковных связей между Россией и Восточными Патриархатами. Незаменимы для общей оценки духовной ситуации на русско-константинопольском и иерусалимском направлении труды известных историков-византологов — профессоров Московской духовной академии А. П. Лебедева⁸³ и Петербургской академии И. И. Соколова⁸⁴.

Рубежным исследованием стала работа основателя ИППО В. Н. Хитрово «Православие в Святой Земле»⁸⁵, остро поставившая проблему выживания древних Патриархатов в условиях натиска католической и протестантской пропаганды. В изданиях ИППО публиковались как первостепенные источники (например «Попираемый Иерусалим» Прокопия Назианзина)⁸⁶, так и исследования, посвященные русско-палестинским и русско-антиохийским связям⁸⁷. Особо следует сказать о церковно-исторических очерках А. А. Дмитриевского, посвященных зачинателям русской работы на Православном Востоке Порфирию (Успенскому), Антонину (Капустину)⁸⁸ и др.

Обращаясь к послереволюционным десятилетиям, можно также отметить лишь отдельные работы. В «Журнале Московской Патриархии»

начиная с 1950-х гг. появляются публикации, посвященные истории русско-иерусалимских⁸⁹ и русско-антиохийских⁹⁰ церковных связей и носившие преимущественно реферативно-информационный характер. Внимание как светских, так и духовных авторов неизменно привлекали деятельность и наследие архимандритов Порфирия и Антонина⁹¹.

Отрядным исключением стала серьезная научная монография митрополита Никодима (Ротова) «История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме»⁹², написанная им еще в 1959 г. непосредственно по материалам Архива Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, которую он тогда возглавлял. Вся книга основана на документах, впервые введенных в научный оборот и, в силу малой доступности церковных архивов, на несколько десятилетий оставшихся для историков первоисточником.

В 1962 г. Институтом востоковедения РАН было подготовлено переиздание книги Базили под редакцией И. М. Смилянкой, но по обстоятельствам времени из советского издания были исключены разделы, относящиеся к сфере религиозных отношений. Положение было исправлено лишь в 2007 г. при новом, российско-израильском переиздании книги⁹³, когда читатель получил возможность ознакомиться со всем спектром сложных этно-религиозных различий в группах арабского населения Сирии и Палестины, а также с деятельностью западных — католических и протестантских — миссионеров, которые использовали в своих политических и религиозных интересах местные межэтнические и межконфессиональные конфликты.

Ситуация существенно изменилась в конце 1990-х — 2000-х гг., когда в различных изданиях начали появляться труды, посвященные церковному и церковно-политическому российскому присутствию на Ближнем Востоке⁹⁴. В настоящее время интерес к церковно-политическому представительству России на Ближнем Востоке значительно возрос. Появился целый ряд монографий, что свидетельствует о несомненной важности данной проблематики в современном мире⁹⁵. При этом определенной лакуной остается период церковно-дипломатических отношений второй трети XIX столетия как времени закладывания основ и критериев как церковного, так и дипломатического присутствия в регионе.

Следует отметить исследование К. А. Панченко «Османская Империя и судьбы Православия на Арабском Востоке (XVI — начало XIX века)», в котором прослежено положение Иерусалимского и Антиохийского Патриархатов под турецким владычеством до конца XVIII столетия. Особое внимание автор уделил русско-ближневосточным связям до начала XIX в., когда, по его словам, «начавшееся в XVIII в. ослабление Османской империи, усиление европейского влияния на Востоке немедленно ударило по позициям Православной Церкви — она стала терпеть поражения и в соперничестве за святые места, и в борьбе с католической унией»⁹⁶.

Известный отечественный востоковед В. И. Шермет после монументального труда «Империя в огне», посвященного военно-дипломатической

истории Османской империи, обратился к проблеме существования Православных Поместных Церквей в условиях исламского владычества⁹⁷. Вопросы межгосударственных, межведомственных и межцерковных взаимоотношений в связи с курсом российской внешней политики в Святой Земле после Крымской войны рассматриваются в книге Б. Ф. Ямилинца «Россия и Палестина»⁹⁸.

Серьезным вкладом в исследование и осмысление всего комплекса проблем, связанных с историей Русской Палестины стала монография Н. Н. Лисового «Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX — начале XX в.» (М., 2006), в которой автору удалось впервые в отечественной историографии воссоздать на добротной архивно-документальной основе сложную и противоречивую картину российского политического, духовного и гуманитарного присутствия в Святой Земле и на Ближнем Востоке. В книге показано, как защита интересов русских паломников, отразившаяся в преемственной последовательности мирных договоров России с Турцией (1700–1878), перерастала в устойчивую внешнеполитическую систему с развитой инфраструктурой. Подробное освещение получили процессы и события, связанные с деятельностью иерусалимских подворий в России и русских духовных и светских учреждений в Палестине: Русской Духовной Миссии (с 1847 г.), Палестинского Комитета (1859–1864), Палестинской Комиссии (1864–1889) и Императорского Православного Палестинского Общества (с 1882).

Исследования, посвященные развитию русско-иерусалимских связей в период между русско-турецкой войной 1828–1829 гг. и Крымской войной 1853–1856 гг., стали появляться лишь в последние годы⁹⁹. В этой связи представляют интерес статьи М. И. Якушева и Л. В. Мельниковой¹⁰⁰, в которых авторы на основе неопубликованных материалов АВП РИ предлагают анализ предпосылок Крымской войны с учетом не только дипломатического, но и церковного аспекта. Это придает их оценкам объективный характер и само по себе достаточно редко в современных отечественных работах.

Неослабевающая острота духовной и политической ситуации, обусловленная активной конкуренцией держав и конфессий в регионе, способствовала появлению в зарубежной историографии новых (и реанимации старых) политически и конфессионально ангажированных научных и историософских концепций, проектов, мифов. Из литературы, посвященной русскому дипломатическому и церковному присутствию в Святой Земле, следует отметить диссертацию американского исследователя греческого происхождения Т. Дж. Ставру, вышедшую затем в Салониках отдельным изданием под названием «Русские интересы в Палестине»¹⁰¹. В 1966 г. появилась работа известного исследователя британских интересов на Ближнем Востоке А. Л. Тибави «Русское культурное проникновение в Сирию и Палестину в XIX веке»¹⁰². В конце 1960-х гг. Дерек Хопвуд издал в Оксфорде книгу

«Русское присутствие в Сирии и Палестине» с подзаголовком «Церковь и политика на Ближнем Востоке»¹⁰³. Сильной стороной Ставр у является широкое привлечение греческих источников, центр тяжести исследования невольно смещается в область русско-греческих церковно-политических противоречий. Хопвуд — профессиональный арабист, историк британского присутствия на Ближнем Востоке. Он умело использует впервые вводимые им в научный оборот арабские источники, а главный интерес анализа лежит в сфере политической конкуренции российской и британской дипломатии в регионе. Естественный недостаток всех зарубежных работ на темы российской политики — недостаточное знание русского архивного материала, независимо от желания или позиции авторов обедняющее и нередко искажающее общую картину.

В Израиле русское присутствие в Палестине в XIX — начале XX в. изучалось профессором Хайфского университета Алексом Кармелем и его учениками в рамках основанного им Института исследования вклада христианских стран в культуру Израиля. Наиболее серьезной работой института стала диссертация Ш. Ш. Нехуштая «Русская деятельность в Палестине в конце Османского периода» (1984)¹⁰⁴.

В 2005 г. вышла книга греческого церковного историка Константина Папулидиса о первом начальнике Русской Духовной Миссии в Иерусалиме епископе Порфирии (Успенском), но в ней анализируется главным образом его научная деятельность на Афоне, а не в Святой Земле¹⁰⁵.

Важный аспект темы представляет сравнительный анализ конкурентной деятельности европейских держав на Ближнем Востоке. Этот вопрос только-только начинает исследоваться. Нет таких компаративистских работ и в зарубежной историографии, хотя неплохо описана работа в Палестине представителей почти каждой страны. В книге немецкого исследователя Э. Рота «Слава Пруссии в Святой Земле»¹⁰⁶ отражены вопросы германского присутствия в регионе с начала XIX в. до Первой мировой войны. Картина дипломатической деятельности генерального консульства Австрии в Иерусалиме представлена на основе документов и материалов Архива Министерства иностранных дел Австрии в сборнике М. Элиава «Австрия и Святая Земля. Избранные документы консульства в Иерусалиме. 1849–1917»¹⁰⁷. Исследованию религиозного и гуманитарно-просветительного присутствия Англии в Иерусалиме и Святой Земле посвящена работа упоминавшегося А. Л. Тибави¹⁰⁸.

Названные труды зарубежных историков отражают устойчивый в современном научном сообществе интерес к истории геополитических процессов, возникших в условиях межконфессиональных и межрелигиозных споров на Ближнем Востоке и особенно в Святой Земле и неоднократно приводивших к попыткам силового перераспределения приоритетов и влияний, последствия которых сказываются в жизни региона и в мировой политике до настоящего времени.

Глава 2. Общий характер русско-ближневосточных отношений

§ 1. Россия на Греческом Востоке

Главным партнером, а отчасти, с учетом собственных интересов, и проводником русской политики на Ближнем Востоке было духовенство древних Православных Церквей — прежде всего Иерусалимской и Антиохийской. Этим определяется актуальность исследования связей высшего церковного руководства (и лично Патриархов) с Русской Церковью и теми государственными и полугосударственными структурами, которые специально создавались в качестве инструмента русского проникновения на христианский Восток.

Прежде всего, необходимо сказать о значении патриархов для церковной жизни Востока.

В служении Патриарха отчетливо различаются две стороны — различные по историческому происхождению. Во-первых, Патриарх является епископом, и в этом смысле его сан и функции полностью определяются церковными каноническими нормами. Но, во-вторых, Патриарх является Главой Церкви не только в каноническом и литургическом, но и в административном, а значит, и в церковно-государственном смысле. Более того, если епископ и архиепископ — понятия отчетливо и исключительно *церковные* и в церковно-правовом пространстве — вполне и исключительно *канонические*, то уже Митрополит и тем паче Патриарх — понятия *не только* канонические и, соответственно, как ни парадоксально это прозвучит, *не исключительно* церковные. В православном понимании, как будет ниже показано, Церковь всегда — *Церковь в Империи*¹⁰⁹.

Таким образом, Глава Церкви есть лицо, определяемое *и своим положением в Империи*, и в объем понятия *Патриарх* необходимо входит *и начало государственное*. Не говорим: «только положением в Империи», но (причем всегда) «*и* положением в Империи». Не говорим: Патриарх — должность (и номенклатура) государственная, но всегда *и государственная*.

После сказанного трудно и представить себе, какая ответственность, по общецерковному пониманию, лежит на Патриархе — «отце отцов», «епископе над епископами». Апостольское правило 34-е требует: «Епископам всякого народа подобает знать первого из них и признавать его яко главу, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения. Но и первый ничего не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие и прославится Бог о Господе во Святом Духе — Отец и Сын и Святой Дух»¹¹⁰. Здесь указаны два высших начала жизни Поместной Церкви: Собор и Первоиерарх. Не всегда и не везде «первый из епископов» именовался Патриархом, известны Автокефальные Церкви, и ныне возглавляемые митрополитом или архиепископом. Но апостольская норма единоличного первосвятительского возглавления действует повсюду и неотменно.

Само слово *патриарх*, означающее в переводе с греческого ‘начальник отцов, родоначальник’, встречается в Писании всего несколько раз — в книге «Деяний апостольских» и у святого апостола Павла, который употребил его в Послании к Евреям в применении к праотцу Аврааму (Евр. 7, 4). В истории ранней Церкви именование Патриарха могло прилагаться в качестве почетного к любому из наиболее авторитетных и почитаемых епископов — Предстоятелей Поместных Церквей. Лишь постепенно титул стал выражать конкретную каноническую норму: Патриарх в главнейших из церковных центров был поставлен в такое же положение к митрополитам, как митрополиты в своих церковных округах — к епископам. И подобно тому, как апостольское управление в Церкви было изначально соборным, а не единоличным (первохристианская община управлялась Собором Двенадцати Апостолов), так и каноническое устройство Полноты Православия определилось как соборное: Собор Автокефальных Сестер-Церквей, возглавляемых каждая своим Патриархом.

Именно церковные соборы, вообще формирование соборного строя в жизни и управлении Церкви способствовали тому, что среди епископов произошло выделение «первых среди равных» — тех, кто, занимая кафедры наиболее важных государственно-административных центров, могли брать на себя созыв и организацию Поместных или Архиерейских соборов, по естественному праву председательствовать на них и утверждать их решения. Не по личному произволу, не по властолюбию — только и исключительно от имени церковного народа — «всей общины» округа или провинции, представленной прежде всего «общиной большого города». Таким, парадоксальным быть может, образом, высшая власть в Церкви, предоставленная «епископу над епископами», источник своего происхождения имеет *во власти церковного народа*. Эта идея была и остается в церковной жизни Востока одной из основополагающих. В знаменитом «Окружном послании Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам» (1848 г.) так и было сказано: «У нас ни Патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. сам народ»¹¹¹.

Разумеется, как мы уже отмечали и еще будем иметь случай обсудить, церковный идеал и византийская каноническая норма не всегда соответствовали исторической реальности. Во-первых, на практике постоянно нарушалась гармония сочетания патриаршего *единоначалия* с *соборным* принципом, во-вторых, Собор Сестер-Церквей неоднократно кренился в одну или другую сторону под влиянием «старшинства» политического (имеем в виду доминирование Константинополя над другими Восточными Патриархатами, а с середины XIX в. — опасения Восточных Сестер в отношении Русской Церкви).

Проблема отношений с древними Патриархатами Востока всегда отличалась известной сложностью. Российская дипломатия в начале 1830-х гг. впервые столкнулась здесь с совершенно особой церковно-административной

системой, которую представляли собой Поместные Церкви в общем этнорелигиозном, политическом и культурном организме Османской империи. Для дальнейшего обсуждения специфики русско-греческих церковных взаимосвязей следует остановиться на положении Константинопольской Церкви и по отношению к Оттоманской Порте и по отношению к другим Патриархатам.

Исследователи неизменно отмечают «религиозную терпимость» Порты к Православной Церкви¹¹². На всех этапах греческо-турецкого симбиоза верхушка константинопольских греков, так называемых фанариотов (от *Фанар* — название квартала в Константинополе, где находилась резиденция Патриарха), была органическим союзником султанской власти и деятельно насколько могла способствовала утверждению мира и благосостояния Оттоманской Порты. Тому были свои естественные причины, достаточно четко выявленные историками. А. П. Лебедев в известной работе обращает внимание на то, что на протяжении многих столетий епископат Константинопольской Церкви был «очень существенным и очень полезным фактором турецкого могущества»¹¹³ в качестве инструмента турецкого правления над греческим народом.

Покровительство оттоманского правительства Греческой Церкви в лице ее иерархов привело, в свою очередь, к необычайному усилению влияния иерархии среди православного населения империи. Фанариоты образовали своеобразную «аристократию ума и таланта, <...> труда и изворотливости»¹¹⁴. В благодарность Порте за дарованные привилегии церковная иерархия взяла на себя роль гаранта верности и преданности православного народа султану. Отвечая за сбор хараджа, греческие архипастыри «сделались как бы некоторого рода чиновниками турецкого министерства финансов»¹¹⁵. Прямым следствием было отступление от древних канонических устоев. При этом, пишет Лебедев, «этого не заметили ни сами иерархи, ни народ, а само турецкое правительство, освобождая себя от больших хлопот с иноверными для них греками и возложив управление христианским народом на Патриарха и других архиереев, мало заботилось о том, в какие чуждые для Церкви сферы введено греческое высшее духовенство»¹¹⁶.

Более того, как подчеркивал другой известный византинист И. И. Соколов, Глава Константинопольской Церкви «приобрел в турецкую эпоху такую власть, какой в византийские времена он не имел», поскольку стал для турок «не только духовным, но и гражданским начальником христиан Вселенского Патриархата, их владыкою и этнархом»¹¹⁷. В результате Константинопольский Патриархат «по внутреннему своему устройству представлял как бы отдельное православное государство в мусульманском государстве, а в лице Вселенского Патриарха со Священным при нем Синодом имел свою высшую административно-судебную власть, пользовавшуюся правами независимости»¹¹⁸. При этом, находясь в постоянном непосредственном общении с турецким султаном и министрами Высокой Порты, константинопольский первосвященник имел решающее преимущество перед остальными

Восточными Патриархами — Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским, что давало ему возможность не только контроля, но и почти беспрепятственного вмешательства в дела формально «автокефальных» соседних Церквей. Это подчинение приобрело на практике силу закона, и местные престолы оказались в прямой зависимости от Фанара: «Все их сношения с Портой происходили при посредстве этого последнего, свои бераты они получали при том же посредстве; в Константинополь они могли приезжать и здесь жить только с позволения их столичного собрата. Последнее обстоятельство прямо отмечалось в берате Патриарха Константинопольского: в этом случае они подчинены тем же правилам, которые имели силу по отношению ко всем епископам Константинопольского Патриархата»¹¹⁹.

В контексте сказанного понятно, что греческое духовенство в своей системе «сообщающихся сосудов» с большой настороженностью и опасением относилось к усилению русского присутствия на Православном Востоке. «Напрасно было бы думать, — пишет А. П. Лебедев, — что греческая иерархия смотрит добрыми глазами на русских, исполненных, как известно, желания сокрушить владычество полумесяца над крестом в древне-православных странах. Греческие архиереи прекрасно знают, что ниоткуда не грозит такой опасности для Оттоманской Порты, как со стороны России, но это отнюдь не радует их, а безмерно печалит»¹²⁰. И дело заключалось не только в специфическом отношении православных греков к русским как к одному из «варварских» народов. Главной причиной страха перед русскими и возможностью взятия ими Константинополя было опасение, что «с изгнанием турок из Европы русскими эти последние заставят архиереев жить и действовать по церковным канонам, от чего эти архиереи совсем отвыкли»¹²¹. Об этом, как об общем мнении восточных архиереев, греки говорили открыто. Как свидетельствовал Порфирий (Успенский), «в 1854 г., когда длилась война нашего Севастополя, Вселенский Патриарх, по желанию и повелению султана Абдул-Меджида извятийствовал и обнародовал молитву для православных христиан, в которой испрашивались у Бога победы нашим врагам, а нам (т. е. нашему христоролюбивому воинству) — поражение. <...> и нет сомнения, что Константинопольский Патриарх и греческие архиереи не одними устами молились Богу при этом, но и всем сердцем»¹²². Автор цитирует также слова греческого епископа, сказанные в 60-х гг. XIX в.: «Вы, славяне (т. е. русские), — наши естественные враги. Мы должны отныне поддерживать турок. Пока существует Турция, мы еще обеспечены. Панславизм опасен нам»¹²³.

Конечно, многое зависело от личных расположений того или иного иерарха. В целом для греческой иерархии, находившейся под неустанным контролем и прессом турецкого правительства, всегда были нежелательны и даже опасны подозрения в прорусских симпатиях. В 1834 г. Константинопольский Патриарх Константин I¹²⁴, получивший образование в Киевской духовной академии и в течение нескольких лет управлявший Синайским подворьем в Киеве, лишился кафедры за весьма условную и преувеличенную репутацию

русофила, будучи «оклеветан пред турецким правительством в приверженности к России»¹²⁵.

В отечественной историографии и политической публицистике неоднократно ставился — и неоднозначно решался — вопрос о том, насколько искренней и благожелательной была реакция ближневосточных объектов российской симпатии и гуманитарной помощи. Подавляющее большинство наблюдателей и аналитиков, независимо от их «прогреческих» или «антигреческих» личных ориентаций и пристрастий, приходили к выводу об отрицательном в целом отношении восточных церковных властей к перспективе дальнейшего усиления русского духовного и политического влияния.

Отчасти эти настроения могут быть объяснены небескорыстными мотивами. Так, иерусалимские греки «обижались» на Русскую Духовную Миссию и позже на Императорское Православное Палестинское Общество по причине лишения их значительной части доходов от возрастающего потока русских паломников (их, со времени возведения Русских Построек в Иерусалиме в 1860–1864 г., «перехватили» свои, отечественные, странноприимные учреждения)¹²⁶. Из Антиохийской Церкви греки к концу XIX в. вообще оказались вытеснены в результате ее арабской национализации — не без прямого участия русской дипломатии. И однако мотивами экономическими и корыстными клубок ближневосточных межцерковных противоречий отнюдь не исчерпывается. Были и другие объективные причины для возрождения в XIX в. в греческой церковной среде элементов русофобии, весьма похожей на византийское отношение к «варварской» Руси времен Константина Багрянородного и Михаила Пселла.

Первой из этих причин было, как ни странно, само существование Империи — тот факт, что Империя не умерла с гибелью Византии, но, напротив, век от века росла и укреплялась на Православном Севере, тогда как на османском Востоке от нее оставались лишь все более бледные воспоминания. Политическая и историософская реальность Третьего Рима не могла не отзываться более или менее постоянно болезненными рефлексам и накапливающимися комплексами в политическом сознании бывшего Рима второго — Константинопольской Патриархии.

Общим фоном возникновения «греческого вопроса», как назовут его в российской публицистике, как раз и являлась ситуация с русской помощью Православному Востоку в XV–XVIII вв. С древнейших времен вплоть до Греческого проекта Екатерины II поствизантийский Восток всем ходом событий и сдержанностью, чтобы не сказать *смирением*, своих северных единоверцев был приучен к простой и единообразной модели отношений: русские *должны* давать, защищать, проливать кровь за интересы Востока, но *не должны* непосредственно *присутствовать* на Востоке, тем более вмешиваться или пытаться контролировать течение здешних дел. К середине XIX в. в греческом не только политическом, но и церковном сознании утвердилась уверенность в том, что традиционные очаги православной святости (Афон, Синай, Святая

Земля), расположенные исторически в пределах былой Византийской Империи, есть не что иное как только их, греков, прямое наследие, их (даже если только потенциальная, даже если с помощью именно России отстаиваемая) собственность. По мере того как русские монахи во все большем числе и все более основательно обустраивались на Святой Горе, русские паломники с помощью Палестинского Комитета и всенародного Вербного сбора обзавелись собственными подворьями в Палестине, русские ученые стали эффективно работать в монастырских библиотеках и древлехранилищах, — словом, по мере того как Россия все больше сил и средств вкладывала в поддержку и возрождение *греческих* Патриархатов Востока, — тем менее желанной гостью на этом греческом Востоке она становилась.

Справедливость требует признать: представителям Российской Империи и Русской Церкви тоже не всегда хватало политкорректности, терпения и такта в отношениях с сестрами-Церквами. Еще в 1858 г. известный русский церковный деятель на Востоке архимандрит Антонин (Капустин), тогда настоятель посольской церкви в Афинах, писал: «Нас, точно, не желают ни на Святой Горе, ни в Палестине, но почему? Потому что мы своей самомнительностью и своей настойчивостью в желаниях — чертами, в той же степени свойственными и грекам, вселили в них страх, усугубленный убеждением их в нашем могуществе и в собственном бессилии. Греки, как и турки, как и румыны, и арабы, и самые болгары естественно не желают нас как завоевателей, как разрушителей их национальности, как стеснителей их прав, их обычаев, их языка и, наконец, той личной свободы, которая, не смотря на их рабство, ощутительно более сознается, требуется и, может быть существует у них, чем у нас. Покажем им себя искренно, с полным христианским самоотвержением их споспешниками в их видах — и мы встретим в них друзей, каких не найдем нигде в целом свете»¹²⁷. Насчет «сердечных друзей» великодушный архимандрит, может быть, и заблуждался, но тенденция схвачена верно.

Водоразделом в развитии отношений Востока с православной Россией стала середина столетия, что было связано как с общим изменением ситуации в регионе (оформление «европейского концерта» и маскирующая его реальные цели работа инославной пропаганды), так и с ответной активизацией русского присутствия (возникновение Русской Духовной Миссии в 1847 г., строительство Русских Построек в 1860–1864 гг.).

Указанный перелом в отношениях выразился, говоря без околичностей, в усилении панэллинизма и сопутствующей — в большей или меньшей степени — русофобии¹²⁸. Обе тенденции были тесно связаны: обретение Грецией государственной независимости (при серьезной, едва ли не решающей в числе других факторов, поддержке российской дипломатии) способствовало возрождению и культивированию в обществе представлений о греческой «византийской» исключительности и духовном лидерстве внутри православного мира. Пожалуй, в самых тяжелых и вопиющих формах это проявлялось в Святой Земле, где греческое духовенство, не озвучивая,

разумеется, своих целей и намерений открыто и буквально, начинает осознавать себя безраздельным и единственным владельцем всех святых мест, безотносительно к вкладу других православных держав и народов в дело их сохранения и поддержания.

§ 2. Православие в Палестине, Сирии и Ливане

Иерусалимский Патриархат. Паству Иерусалимского престола к середине XIX в. составляли 25 тыс. православных христиан Палестины¹²⁹ в пятнадцати епархиях, из которых одна — патриаршая (Иерусалим, Рамла, Бет-Джала, Рамалла и др.), шесть митрополий (Кесарийская, Скифопольская, Петро-Аравийская, Птолемаидская, Вифлеемская, Назаретская); семь архиепископств (Лиддское, Газийское, Синайское, Иоппейское, Неапольское, Севастийское, Фаворское) и одно епископство (Филадельфийское). Некоторые епархии включали в себя один город или деревню: так, митрополия Петры Аравийской имела одну деревню Керак (древний город Кириакополь); архиепископство Газское — Газу; епископ Филадельфийский — деревню Сальт; в Вифлеемскую митрополию, кроме Вифлеема, входила еще деревня Бет-Сахур; архиепископы Севастийский и Неапольский имели по три деревни; Назаретская и Скифопольская митрополии состояли из шести деревень каждая и т. д. Самая большая митрополия — Птолемаидская — имела в своем составе один город (Акра) и 15 деревень, в которых жило 3 720 православных. Иерусалим и 12 деревень находились в непосредственном подчинении у Патриарха¹³⁰.

Система руководства Иерусалимской Православной Церкви состояла из двух взаимно уравновешивающих элементов: единоличной власти Патриарха и соборного управления Святогробского братства. В число агиотафитов (святогробцев) входило все монашествующее духовенство Патриархата — от Главы Церкви и членов Синода до иеромонахов, иеродиаконов и простых иноков. Братство не отличалось дисциплиной, но было спаяно взаимной защитой корпоративных и национально-греческих интересов. Как свидетельствует греческий историк П. Каролид, «Святогробское братство есть общество и союз греков по происхождению, непалестинцев, безбрачных духовных лиц, которые владеют, управляют и эксплуатируют все православные священные учреждения ИПЦ — от находящегося в Иерусалиме монастыря Святого Гроба вплоть до последних на самых окраинах Патриархата монастырей и монастырьков и частных мест поклонения. Все управляющие или служащие в этих учреждениях монахи или иеромонахи — члены священного Братства. Никакому местному жителю не разрешается вступать в Братство. Туземное, говорящее по-арабски духовенство состоит исключительно из женатых иереев и диаконов, которые совершают богослужение в храмах, сооружаемых в арабских селениях, вне монастырей... Высшая церковная ступень, которую может достичь говорящий по-арабски иерей, это сан эконома,

в то время как все архимандриты, протосинкеллы, епископы, архиепископы и Патриархи должны принадлежать к Святогробскому братству»¹³¹. Святогробцам разрешалось принимать служение и в других Церквах, прежде всего в Антиохийской, не утрачивая своих прав в Братстве.

В церковном окормлении этой ксенократической группы находилось около 30 тыс. православных арабов — жителей Иерусалима и Палестины.

По сложившемуся обычаю, Патриарх Иерусалимский избирался непременно из числа святогробцев. В течение XIX столетия Иерусалимский престол занимали девять Патриархов: *Анфим* (1788–1808), *Поликарп* (1808–1827), *Афанасий V* (1827–1844), *Кирилл II* (1845–1872), *Прокопий* (1873–1875), *Иерофей* (1876–1882), *Никодим* (1883–1890), *Герасим* (1891–1897) и *Дамиан* (1897–1932). Все они были этнические греки, приезжавшие в Иерусалим из Греции или Константинополя в молодом возрасте и здесь, в рядах Братства, проходившие чреду иноческого и архиерейского служения. За исключением Патриарха Анфима¹³², ни один из них не известен богословскими или проповедническими трудами, никто, кроме Герасима, окончившего математический факультет Афинского университета, не имел высшего образования.

В отечественной историографии существует достаточно работ, позволяющих представить основные черты характера и деятельности названных лиц куда более выпукло и ярко. Мы имеем в виду публикации, связанные с кругом авторов Императорского Православного Палестинского Общества и печатавшиеся либо в его повременных изданиях, либо в газетном формате — преимущественно в «Московских ведомостях» — как при М. Н. Каткове, так и при его преемниках¹³³. Среди этих работ следует выделить в первую очередь серию статей «Иерусалимские письма», подписанные псевдонимом «Святоградец», раскрыть который нам не удалось¹³⁴. По характеру текста и направлению мыслей работа очень напоминает публицистику В. Н. Хитрово, но отдельные тезисы Святоградца слишком явно противоречат взглядам основателя ИППО. Тем более что почти параллельно в газете публиковались очерки «Русского паломника», каковым уж точно являлся В. Н. Хитрово¹³⁵. Важным подспорьем для историка русско-ближневосточных отношений исследуемого периода являются также статьи другого обозревателя «Московских ведомостей» — «русского антиохийца» Георгия Абрамовича Муркоса¹³⁶, связанного с Россией на протяжении всей своей творческой жизни и лишь на старости лет, по выходе в отставку, вернувшегося в родной Дамаск¹³⁷.

Словом, «Патриархия представляла собой по существу почти наследственную монархию, управляемую через наместников, ибо первое лицо пребывало безвыездно в Константинополе. Тому было две причины. Одна из них — близость к султанскому трону и Вселенскому Патриарху. <...> Вторая — близость к главному источнику доходов — так называемым румынским имениям, доставлявшим до середины XIX в. девять десятых всех средств Иерусалимской Патриархии»¹³⁸. В отношениях с турецким правительством

Патриарх Иерусалимский мог действовать через посредничество Патриарха Константинопольского. В период постоянного пребывания в Иерусалиме, Патриарх Кирилл имел в столице своего поверенного для ходатайства по делам престола, «с правом входить в непосредственные от своего имени представления в Порту»¹³⁹.

И Патриарх, и его епитропы в Святой Земле отчетливо понимали, что не только благосостояние, но и само их существование в качестве церковной организации зависит прежде всего не от их личного достоинства, образования, богослужебного рвения, а от тех святынь, которые они охраняют и защищают. И надо отдать должное православному духовенству Иерусалима, что *охранять* свои святыни в течение веков они научились — до рукоприкладства и кровопролития включительно. Русские консулы даже в конце XIX в. удивлялись принципам формирования Братства — это были, как правило, не изможденные постом и молитвой аскеты, а крутые гренадеры, способные прежде всего врукопашную отстаивать свою территорию с точностью до каждого сантиметра¹⁴⁰. Вопрос в другом: слишком часто — даже при самом благоприятном отношении со стороны русских и других православных — бросалось в глаза, что борьба носила характер не столько защиты святынь, сколько защиты доходов.

После трагического пожара в храме Воскресения в 1808 г. греческое духовенство добилось разрешения Порты на возобновление храма собственными средствами, что подтверждало древние права греков на владение храмом. Колоссальные расходы, в которые входили также выплаты турецким вельможам и чиновникам для получения законных актов, потребовали больших займов. Огромный долг подорвал материальное состояние Иерусалимского престола, и хотя в 1817 г. русское правительство оказало существенную финансовую помощь, а с 1818 г. в Москве было открыто подворье для сбора пожертвований, только после Адрианопольского мира стало возможно поправить расстроены финансы Иерусалимской Церкви, и главным образом поступлениями из России.

Преодоление финансового кризиса и улучшение материального состояния престола связано с периодом египетской администрации (1833–1840), когда стало возможным безопасное паломничество к святым местам, приносившее огромные доходы Святогробской казне, размер которых составлял «самую строгую тайну тех, кто стоит у руководства церковной жизнью Святой Земли»¹⁴¹. Такое положение сохранялось и после, при восстановлении султанской власти «по ходатайству русского посольства и при постоянной заботе наших агентов»¹⁴², что позволило Святогробскому духовенству уплатить все долги к 1844 г.

Источники финансирования Святогробского братства можно разделить на две категории: во-первых, это доходы с недвижимого имущества, во-вторых, — всевозможные пожертвования. К недвижимому имуществу Иерусалимской Патриархии, которое было весьма значительным, относились

богатые имения в придунайских княжествах Молдавии, Валахии и Бессарабии, а также менее доходные имения в Грузии. Многочисленные подворья-метохи, сады, доходные дома, торговые лавки, мельницы давали доходы, которые собирались монахами, управлявшими этим имуществом. Колоссальный ежегодный доход приносило Иерусалимское подворье в Москве. Вторая категория доходов Патриархата — пожертвования богомольцев — также была значительной. В 1840-е гг. доход Святогробской казны, находившейся в распоряжении Синода, оценивали приблизительно в 260 тыс. рублей в переводе на русские деньги¹⁴³. Епископ Порфирий (Успенский) писал, что «во всем православном мире ни одна из Церквей не обладала такими денежными средствами, как вторая по малолюдству Иерусалимская Патриархия»¹⁴⁴.

И при этом по отношению к православной пастве своих епархий, в том числе к приходскому сельскому духовенству из арабов, святогробские иерархи не признавали за собой никакой ответственности. «Бедность, нищета были уделом сельских иереев. Прихожане сельских Церквей были очень бедны. Духовенство, наживая от паломников большие богатства, ничего не хотело сделать для улучшения их быта. <...> Задавленные нищетой и лишениями миряне к своим иноземным и иноязычным владыкам относились со смирением, терпением, повиновались им в силу необходимости»¹⁴⁵. Аналогичную характеристику греческому духовенству на Востоке в целом дает А. П. Лебедев, говоря о последствиях для Восточных Церквей его прагматических забот — стремления удержаться на месте из-за повсеместной зависти и интриг, угодить турецкой власти и получить больше денег от своей забытой паствы: «Внешняя обрядность, суеверие, невежество, изредка индифферентизм — вот главное, к чему сводилось проявление религиозного начала у греческого народа»¹⁴⁶. Разумеется, это крайнее мнение. Менее однозначно подходил к оценке греческой церковности архимандрит Антонин (Капустин), когда писал о греческом духовенстве и греческих верующих: «Развращенные и излукавленные умы! Мало вам еще мусульманского бича? Ждете ополчения на вас ваших единоверцев? Уж оно началось. Грека, как дикаго зверя, травят во всех православных землях»¹⁴⁷. Уйди с глаз, бесстыжий хриstopродавец! Кажется достойным и праведным такой финал. Между тем, вот передо мною стоит особь ненавистного племени в неотразимой привлекательности ангельской непорочности, глубочайшей набожности, невозмутимого спокойствия и даже величия. Что с нею поделаешь? Хочется взять на руки ее и носить по всему свету, как сокровище, которому цены нет. Вот тут и ищи выхода из лабиринта!»¹⁴⁸

Причиной бедственного состояния арабской паствы было отсутствие системы образования как светского, так и духовного. Как отмечал митрополит Никодим, «из школы дети выходили совершенно без знания Закона Божия. В школе не преподавались ни священная история, ни катехизис. Этих предметов совершенно не было даже в переводе на арабский язык. Имея только элементарную грамотность, молодое поколение не знало

совершенно своей отеческой веры»¹⁴⁹. И такое положение сохранялось в Иерусалимской Церкви в то самое время, когда после возвращения оккупированных Египтом территорий под власть султана (1840), в Палестине и особенно в Сирии активизируются западные миссионеры, которые начинают распространять свое влияние на местные этнические общины. Наиболее преуспевали в этом отношении католики, устраивая при своих монастырях школы, библиотеки, типографии, больницы и пр. Их деятельность распространялась не только на нехристианские слои населения, но и на православное арабское население. «Эта скрытая пропаганда, не имеющая характера открытой религиозной пропаганды, осуществляемая при помощи школ и особенно при помощи обучения европейским языкам, представляет ехиднейшую борьбу с православием, — так характеризует ее П. Каролид. — Не только в Иерусалиме, но и в других местностях дети православных, говорящих по-арабски семейств охотно поступают в латинские школы, <...> где и заражаются латинством»¹⁵⁰.

Инертность греческого епископата создавала реальную угрозу Православию на Востоке в целом, что в России было воспринято как руководство к действию, и основные усилия русской дипломатии с первого этапа русско-иерусалимских связей были направлены на образовательные программы.

Антиохийский Патриархат, наряду с Иерусалимским и Александрийским, находился под полным влиянием Фанара. В середине XIX в. в его состав входило 14 митрополий, шесть из которых возглавлялись греками. Православное население Патриархата достигало, по данным Д. Хопвуда, 60–70 тыс. человек¹⁵¹, по оценке К.А. Панченко, 110 тыс. человек¹⁵². Территория Патриархата распространялась на Северный Ливан, Сирию, некоторые области Малой Азии.

Слабые и бедные, по сравнению с иерусалимской иерархией, антиохийские митрополиты не сумели сохранить какой-либо самостоятельности в церковных делах¹⁵³. Патриарх Антиохийский, как правило, назначался от Константинопольского Синода и Патриарха — при достаточно условном согласии Антиохийского Синода и почетных мирян Дамаска. Это отступление от канонических прав Автокефальной Церкви, было, по свидетельству К. М. Базили, «следствием политических обстоятельств края, а всего более происков римского двора к покорению Антиохийского престола своему церковному единодержавию, и успехов пропаганды между бедным и уничтоженным духовенством Сирии»¹⁵⁴. Постоянным местопребыванием Антиохийского Патриарха был Дамаск, куда еще в XIII в. был перенесен патриарший престол из опустевшей Антиохии, хотя реально делами Патриархии ведал антиохийский представитель в Константинополе.

В силу того, что греческая иерархия пополнялась исключительно константинопольскими, а впоследствии, в XVIII–XIX вв., и морейскими греками, не заинтересованными в просвещении арабской паствы, бедность и необразованность арабского духовенства были, как и в Иерусалиме, характерной

чертой Антиохийской Церкви. Сами греки отмечали крайне низкий образовательный и культурный уровень православных арабов: «Христианская вера является для народа неопределенной смесью, где объединены без всякого разграничения и православие, и католичество, и протестантство, и каждое из них не производит на его душу никакого специального впечатления. Народ различает конфессии лишь по внешним формам и обрядам и не имеет ясного представления вообще о христианской религии. Все это происходит от того, что народ остается без систематического обучения, и многие православные от рождения до смерти так и не успевают узнать, во что они веруют и почему веруют так, а не иначе»¹⁵⁵.

Такое состояние православной паствы способствовало успеху римской пропаганды, уже с XVI в. установившей связи с Антиохийской Церковью. «Состоя под покровительством епископов, выдавая себя за православных, умалчивая о догматах западных, упоминая о Папе, как о некоем покровителе и благотворителе всех Церквей»¹⁵⁶, иезуиты постепенно привлекали на свою сторону антиохийских епископов и народ. Отпавшие в унию епископы в 1725 г. избрали из своей среды Патриарха с титулом православных Патриархов Антиохии и с подтверждением выбора папскою буллою, а в течение XVIII в. униаты значительно укрепили свои позиции и в народе, и в духовенстве, отправляя молодых послушников для образования в Рим, учредив духовные училища и типографию на Ливане и пр.¹⁵⁷

В период египетского правления в Сирии, пользуясь веротерпимостью Мухаммеда Али и Ибрагима-паши, они добились разрешения строить соборные церкви в Дамаске, Алеппо и других городах, и только в 1840-е гг., как отмечает Базили, «дерзость унии была унята — церкви, похищенные ею в период египетского владычества, были возвращены православию, утихла вражда между исповеданиями»¹⁵⁸. Ряд епархий, в том числе Алеппская и Диарбекирская, воссоединились с Православной Церковью.

Это не означает, что католические общины на территории Антиохийского Патриархата прекратили свою работу. «По всем сирийским городам, где есть только несколько европейских поселенцев, существуют приходские церкви и подворья капуцинские или францисканские. С размножением западных выходцев размножаются и подворья католические»¹⁵⁹. В 1845 г. в Сирии был основан иезуитский женский орден сестер св. Иосифа, для воспитания местных девушек, в Бейруте была учреждена община сестер милосердия, при котором действовали народное училище, девичий пансион, богадельня и госпиталь. Базили отмечал, что усиление и распространение деятельности латинского духовенства «служит уже не к самосохранению, или еще менее к проповеди христианства между неверными, но единственным орудием к распространению на Востоке влияния Папы Римского»¹⁶⁰. При изобилии духовных и материальных средств католическое духовенство в Сирии и Палестине не только служит центром различных поддерживаемых им католических сект, но и «подвизается против Восточных Церквей, уси-

ливается подкапывать внутреннюю их дисциплину и их влияние на народ и стремится, не разбирая средств, к конечному их разрушению и к покорению христианского Востока духовному единовластию Рима»¹⁶¹.

Понимание опасности, угрожавшей Антиохийской и Иерусалимской Церквям со стороны западной пропаганды, и стремление изменить ситуацию определило характер русской церковно-дипломатической деятельности на Востоке.

Глава 3. Иерусалимские подворья и имения Святого Гроба в России

§ 1. И. А. Варвакис: Иерусалимское подворье в Таганроге

Возникновению русского церковного представительства в Палестине предшествовало создание Иерусалимских подворий в России, призванных стать центрами сбора денежных средств в пользу Святого Гроба.

XIX в. начинался для Иерусалимской Церкви трагически. 12 ноября 1808 г. пожар в храме Гроба Господня уничтожил Кувуклию, купол Ротонды и большую часть интерьера. Греческое духовенство добилось от Порты права произвести ремонт на собственные средства (согласно status quo, права на храм или его часть принадлежали той религиозной общине, на деньги которой осуществлялся ремонт). Борьба за это право и сам ремонт привели Иерусалимскую Патриархию на грань полного разорения. К России, главному спонсору иерусалимских строительных и реставрационных проектов, греки в тот момент не могли обратиться по объективным причинам: едва завершилась Бухарестским миром русско-турецкая война 1808–1812 гг., как началась Отечественная, за которой последовали европейские кампании русской армии 1813–1814 гг. Как пояснял впоследствии Патриарх Иерусалимский Поликарп в послании к обер-прокурору Св. Синода князю А. Н. Голицыну¹⁶², «неоднократно хотели мы писать к вам, яко ревнителю всего доброго и предстателю благочестия, как по приверженности нашей к Вам и должного уважения, так и для извещения вас о нуждах нашего Священного Апостольского и Патриаршего Престола, но время и обстоятельства удержали нас, и хотя мы были в крайней скорби, подвергались чрезвычайным нападкам и бедствиям, лишившись гонением и злоумышлениями армян-еретиков великого храма Воскресения Господня в Иерусалиме¹⁶³, однако, мы не осмелились известить Предстателя православных¹⁶⁴ о причиненных нам горестях по причине неприятностей тогдашних времен»¹⁶⁵. Осенью 1814 г., узнав о возвращении императора Александра I в Петербург, Патриарх немедленно направляет в Святейший Синод послание с настойчивой просьбой о помощи.

Но раньше, чем призыв Патриарха дошел до Петербурга, он был услышан представителями греческой общины в России. Первым шагом в организации помощи Палестинской Церкви стало создание Иерусалимского подворья в Таганроге. Инициатива проекта исходила от И. А. Варвакиса¹⁶⁶ (1743–1825), богатого грека-негоцианта, героя Чесменской битвы, приехавшего в Россию еще при Екатерине II и получившего здесь сначала чин поручика за боевые подвиги, а позже — чин надворного советника за торгово-промышленные и благотворительные заслуги. Известный благотворитель, Варвакис обратился к царю с ходатайством об устройении и содержании на свой счет греческого монастыря в Таганроге — с тем чтобы этот монастырь выполнял функции подворья Иерусалимского Патриархата. 27 августа 1814 г. был издан соответствующий Высочайший указ, предписывавший обратить построенную щедрым греком в Таганроге Троицкую церковь в монастырь, по штатному расписанию 2-го класса, с наименованием его Иерусалимским Александровским и с передачей, как писал в благодарственной грамоте Патриарх, «в собственность Пресвятого Гроба Господня, неотъемлемую навеки»¹⁶⁷. Месяц спустя, 28 сентября 1814 г., Святейший Синод рапортует императору о том, что указанная церковь исключена из числа епархиальных (Таганрог относился тогда к Екатеринославской епархии), а надворному советнику Варвакию дана возможность выполнить свои обязательства по организации монастыря. Иерусалимскому Патриарху предоставлялось право прислать для проживания в обители греческую братию во главе с архимандритом по его собственному выбору, с последующей сменой их через каждые пять лет¹⁶⁸. Любопытно, однако, что Синод избегает каких-либо формулировок о правах «вечной собственности» Патриархии на создаваемый монастырь, а говорит «о бытии оному в зависимости» от Иерусалима. Преосвященному было предписано «показывать сей монастырь в ведомостях, ежегодно в Синод представляемых», т. е. его продолжали числить в списках русских монастырей, *лишь управляемых* заместителями Иерусалимского Патриарха¹⁶⁹.

Патриархия пыталась также извлечь некоторую выгоду из распространения в России так называемых «разрешительных грамот», но российский Синод решительно воспротивился, заявив, что «обращение означенных грамот здесь вопреки правам и обычаю нашей Российской Церкви допущено быть не может». Присланные 500 экземпляров были уничтожены, а присылка их на будущее время — запрещена¹⁷⁰.

В общей сложности на строительство и украшение Иерусалимского подворья в Таганроге И. А. Варвакис потратил 600 тыс. рублей. В 1822 г. он дополнительно пожертвовал монастырю каменный магазин (склад) на купеческой бирже¹⁷¹.

...В последние годы жизни судьба, казалось, вернула И. А. Варвакиса в бурную романтическую молодость. Иван Андреевич радовался греческому восстанию 1821 г., тяжело переживал поражение князя Ипсиланти и му-