Христианство на Ближнем Востоке

ISSN 2587-9316

№ 3
2017
cmideast.ru

ХРИСТИАНСТВО НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ
№ 3, 2017

Учредитель и издатель – Паламаренко Е.В.
Научный журнал «Христианство на Ближнем Востоке» зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС 77 – 69256 от 29.03.2017 г.
Издается с 2017 г., выходит четыре раза в год.

Главный редактор – Паламаренко Евгений Викторович

Редакционный совет

ДЕРГАЧЕВА Ирина Владимировна, доктор филологических наук, профессор, декан, Московский государственный психолого-педагогический университет

КРУТОВА Марина Семёновна, доктор филологических наук, профессор, главный палеограф отдела рукописей, Российская государственная библиотека

ЛИСОВОЙ Николай Николаевич, доктор исторических наук, главный научный сотрудник, Институт российской истории РАН, заместитель председателя Императорского православного палестинского общества

САФОНОВ Дмитрий Владимирович, священник, кандидат исторических наук, кандидат богословия, секретарь ученого совета Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

СМИРНОВА Ирина Юрьевна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт российской истории РАН

Международный редакционный совет

ТАМКЕ Мартин, профессор, Гёттингенский университет, Германия

ХАНТ Ханна, профессор, Открытый университет, Милтон-Кинс, Великобритания

Адрес редакции

127015, г. Москва, ул. Бутырская, д. 79, кв. 81
тел. +7 (901) 747 07 88
e-mail: christianity.middle-east@mail.ru
сайт: cmideast.ru

CHRISTIANITY IN THE MIDDLE EAST
KhRISTIANSTVO NA BLIZhNEM VOSTOKE
No 3, 2017

Founder and publisher - Evgenii Palamarenko
The journal "Christianity in the Middle East" is Registered by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Telecom, Information Technologies and Mass Communications. Date of registration: 29th March, 2017. Registration certificate PI № FS 77 – 69256
Published since 2017. Quarterly Journal.

Editor in Chief – Evgenii Palamarenko

Editorial Board

Irina DERGACHEVA, Doctor of Sciences, Professor, Dean, Moscow State Psychological and Pedagogical University

Marina KRUTOVA, Doctor of Sciences, Professor, Chief Paleographer of the Department of Manuscripts, Russian State Library

Nikolai LISOVOI, Doctor of Sciences, Chief Researcher, Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Deputy Chairman of the Imperial Orthodox Palestinian Society

Dmitrii SAFONOV, Candidate of Sciences, Candidate of theology, Secretary of the Academic Council Ss Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies

Irina SMIRNOVA, Candidate of Sciences, Senior Researcher, Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences

International Editorial Board

Martin Tamcke, professor of theology, University of Göttingen

Hannah Hunt, professor, Open University, England

Editorial office

Butyrskaya str., 79, apt. 81, Moscow, Russian Federation, 127015.
phone: +7 (901) 747 07 88
e-mail: christianity.middle-east@mail.ru
website: cmideast.ru

Издательство может не разделять точку зрения авторов.

ISSN 2587-9316

Содержание

Современное положение христианства на Ближнем Востоке

Хурцилава Б.В.
«Господин Сиксек» из палестинского дневника
святого Григола Перадзе и его неизвестный грузинский предок 4

Паламаренко Е.В.
Русскоязычная община Иерусалима в 1950–1951 гг. 15

Иванова А.В.
Почитание преподобного Марона, пустынника сирийского:
очерк историографии XX–XXI вв. 29

Кашицын И.Д.
Богословский, исторический и политический аспекты гонений
на христиан на Ближнем Востоке в начале XXI века 37

Крылов Г.Л.
Коптская община и церковь в период правления президента Г.А. Насера (1956–1970) 61

История христианства на Ближнем Востоке

Назаров И.Д.
Об особенностях рассмотрения преступлений
против нравственности судом Древней церкви во II–IV вв. 75

Рецензии и обзоры

Озеров О.Б.
Гонения на христиан как вызов
диалогу цивилизаций, религий и культур 85

Content

The Current Situation of Christianity in the Middle East

Besik Khurtsilava
"Mr. Siksek" from the Palestinian diary of St. Grigol Peradze and his unknown Georgian ancestor 4

Evgenii Palamarenko
The Russians in Jerusalem in 1950–1951 15

Anna Ivanova
Veneration of Saint Maron, hermit of Syria: essay of historiography of the XX-XXI centuries 29

Ilya Kashitsyn
Theological, historical and political aspects of persecution of Christians in the Middle East in early XXI century 37

German Krylov
Coptic community and the Church during Nasser's presidency (1956–1970) 61

History of Christianity in the Middle East

Ilya Nazarov
On the peculiarities of considering crimes against the moral by the court of the ancient church in the II–IV centuries 75

Reviews and reviews

Oleg Ozerov
Persecution of Christians as a challenge to dialogue of civilizations, religions and culture 85

Besik Khurtsilava
Doctor of Social Sciences
Address: 8 Shoshitaishvili str., 0179, Tbilisi, Georgia
E-mail: bkhurtsilava@gmail.com

"Mr. Siksek" from the Palestinian diary of St. Grigol Peradze and his unknown Georgian ancestor

In 1936 when St. Grigol Peradze was in Jerusalem he met a resident of Jerusalem – someone "Mr. Siksek". He turned out to be a George Siksek, a well-known person in the Christian community of Palestine who held various positions in the period of the British Mandate. The paper explores the oral tradition of the Siksek family. According to the narrative the ancestor of the Sikseks was Simon, an envoy and a secretary sent by the Georgian king to Jerusalem to help the Cross Monastery in the 14th century. The Cross Monastery Agapes No. 84/81, 65/63, 206/203 dating back to the 14th century mention Svimon Elmelikisdze. In two cases he is mentioned as the abbot of the Cross Monastery and in one case as a secular assistant of the abbot. Based on the chronology and other crucial details the author of this paper concludes that Simon, the ancestor of the Sikseks is the same person as Svimon Elmelikisdze mentioned in the Cross Monastery Agapes. The author believes that the Sikseks' narrative is true and verifies it with the data of historic sources.

Keywords: Grigol Peradze, George Siksek, Jerusalem, Monastery of the Cross, Simeon Elmelikisdze

The diary of St. Grigol (Gregory) Peradze "Roses of Jericho" was written in Polish and it became available to Georgian readers rather late, only in 2016. The diary was published in the Polish periodicals in the late 1930s. The data was collected and published in the „Pro Georgia. Journal of Kartvelological Studies" (editor: David Kolbaia) of Warsaw university in 2005. Henryk Paprocki published the full text of the diary with the comments in Polish. In 2012, the full text of the diary was included in Volume 3 of St. Grigol Peradze's works (editor: Henryk Paprocki). The full text of the diary was translated to English as well and then to Georgian from English (*Peradze, 2016. P. 207*).

The diary describes St. Grigol Peradze's travels in the Holy Land in the period of July 5-September 28, 1936. Along with the other interesting episodes it tells us of Grigol Peradze's meeting with a Christian Jerusalemite. The first meeting was in the morning of July 28, 1936. Grigol Peradze writes,

> "An Arab came to me and told me his name was Siksek and he was Georgian by origin. His ancestor came to Jerusalem five or six hundred years ago as a secretary in the Georgian king's suite. His name was Simon but his family name was unknown and he was called Siksek (the word describing his position, i.e. a secretary) . . . The Arab's father had a rich library, including the documents dated back to the afore-mentioned period, but his mother sold it after her husband's death. However, he still had an Arabic manuscript describing the locations of the Georgian monasteries in the Holy Land" (*Peradze, 2016. P. 120*).

Father Grigol met the Arab twice after that. The second time he saw the man with Archimandrite Narcissus that evening. Grigol calls him the inspector of Orthodox Christian schools in Transjordan (*Peradze, 2016. P. 122*). The third and last meeting happened on August 26. Grigol writes,

> "On my way home I met Mr. Siksek, who I had not seen for a while. He told me that a stone with the Georgian inscription was discovered during the construction of a villa in the vicinity of the Monastery of Cross. He promised to tell about this discovery in detail and then asked me something . . . He told me that his Georgian ancestor was buried in the Georgian cemetery in Katamon and the grave had an inscription with his name and family name" (*Peradze, 2016. P. 161*).

The next day Father Grigol really visited Katamon but could not find the tombstone described by Mr. Siksek. The diary does not tell us if they met again. On August 29, 1936 father Grigol left Palestine and headed for Syria.

Who was "Mr. Siksek" from Jerusalem

The diary of St. Grigol Peradze does not mention the first name or age of Mr. Siksek. The fact that father Grigol refers to him as "Mr. Siksek" probably means that he was a middle-aged man or quite well-known locally. The diary also shows that Mr. Siksek was connected with the Orthodox Christian Patriarchate of Jerusalem and its educational facilities in Palestine and Jordan. Another useful detail for identifying the person is the name of his ancestor "Simon". Some of his descendants were most likely given this name. During father Grigol's trip Palestine was under the British Mandate. Therefore, we started the search in the photo archives of the British Mandate period and we were lucky.

In view of the details mentioned above we established that Mr. Siksek, the acquaintance of father Grigol was George Siksek from Jerusalem. With the help of an old friend of the Siksek family, Ms. Mona Hajjar Halaby, we soon got in touch with the granddaughter of George Siksek, Ms. Randa Siksek living in Greece. The Siksek family members knew nothing about Grigol Peradze. However, the granddaughter easily identified her grandfather, George Siksek, in Grigol Peradze's diary. The very first letter of this lady shows her excitement about our interest. "My grandfather was so keen on researching his Georgian roots, he was so enthusiastic about this issue that he would have certainly met you if he were alive today", she wrote to us from Athens. Based on the data she provided we would like to present the biography of Mr. Siksek.

George Siksek was born on July 12, 1887 in his ancestors' house in the Christian Quarter of the old city of Jerusalem. His father died when he was not yet three years old. George had a sister Hilaneh. George went to the Greek Orthodox Christian primary school and then to St. Demetrius School which he finished

with distinction in 1905. The same year he started working in the Orthodox Christian school of Ramle. Then he taught Arabic in the secondary school of the Patriarchate in Jerusalem. In 1909-1914 George worked in the Printing House of the Holy Sepulchre Church as an inspector of the Arabic prints. On November 7, 1910, 23 year old George married a sixteen-year-old Katherine, the daughter of George Hanania, owner of the Al-Quds Newspaper and Printing House. They had three children Hanna (John), Henriette and Simon. In 1919, George became a member of the Higher Educational Govermental Committee in Jerusalem. In 1921 he was a Consulting Member at the Inspecting Committee that was created and presided over by the Head of the Ceylon Judges, Sir Anton Birtram. The next year he was appointed as General Inspector for the Greek Orthodox Schools of the Greek Patriarchate, in Palestine and Jordan. They were a total of 32 schools. In 1926, George became a member of the Electoral Committee in the Municipality of Jerusalem. In 1931 he was elected as honorable Judge at the Municipal Court in Jerusalem. He was appointed to this post by the resolution of the British High Commissioner, Sir Herbert Samuel. He remained in this position for eight years, until the courts were closed down. In November of 1948, George Siksek was appointed as Arab Secretary to His Beatitude the Patriarch of Jerusalem.

George Siksek wrote mostly in Arabic and had quite a large number of readers. He translated the Byzantine family law from the old Greek to Arabic. Since 1930 this translation has been published five times. He also translated 695-page book of Greek Orthodox prayers, which was published twice in 1914 and 1940. In addition to his native Arabic, George Siksek also knew Greek, English, French and Turkish. He was awarded the Cross of the Holy Sepulchre, in recognition of his dedicating fifty years to the field of education; Two badges of recognition from the Patriarchate of Jerusalem, as well as honor awards by the governments of Lebanon and Greece. The walls of the Sikseks' cosy hous in Jerusalem are covered with George's paintings. As a book lover he also had a rich library. George Siksek died at the age of 84 on the 18 June, 1971. He was buried in the Greek orthodox cemetery in Jerusalem, where his father and grandfather, as well as his wife, elder son and daughter are also buried.

George Siksek's wife Katherine Hanania (1894–1973) supported the establishing of the first nursing home in Palestine, maternity hospital, orphanages, shelters for the sick, young and unwed mothers' homes in Jerusalem, Bethlehem, Beit Sahur and Beit Jala. In 1961 she established "Four Homes of Mercy" (FHOM) in Bethany. Her daughter Henrietta Siksek headed these charities after her death. The elder son of George and Katherine Siksek John (1913–1986) was a lawyer and a younger son Simon (1923–1989) – a law and economics expert. Their sister Henrietta Siksek-Farraj (1918–2014) in addition to charity was also involved in teaching, journalism, writing. She was a children's' writer and an author of radio programs. All three children of George Siksek were educated in the leading universities of West Europe (USA, Great Britain).

The Labyrinth of the Siksek's Family Traditions

Why did "Mr. Siskek" so persistently search for the Georgian roots of his family? What information did he have about the Georgian origin of his distant ancestor? Only George Siksek himself could have given us the accurate answers to these questions. It seems that Henrietta Siksek-Farraj who died in 2014 at the age of 96 knew a lot about this.

The Siksek family had a long line of clerics. The family tradition has it that in 1643 one of their ancestors was a priest in Jvari Monastery. George's father Hanna Il Khuri Siksek (1834–1889) and grandfather Jirji Il Khuri Siksek were also priests. George never met his grandfather and was very young when his father died. However, according to his ancestors George learned about his Georgian origin form his father's and grandfather's writings. We do not know what documents were kept in the family before George's father died. After his death, George's mother Latifeh Hanna Nakhle' had to sell the family library to make ends meet.

George Siksek told Grigol Peradze about an Arabic manuscript kept in his family. According to his words, the manuscript described the Georgian monasteries in Jerusalem. First of all, we asked about this document. Randa Siksek gave us her grandfather's manuscript in addition to the other data. The title of the document is "A Word about the Siksek family". The text says that this story was recorded in late April in 1912 in Jerusalem by George Siksek, the only son of Priest Hanna Il Khuri Siksek. The text shows that George Siksek also used some documents in researching his Georgian ancestry. According to Randa Siksek one of the sources he used was the data published in the Patriarchate's newspaper Nea Zion in 1905 (*Nea Zion, 1905 P. 653*). It is noteworthy that St. Grigol Peradze also used one of the issues of this newspaper (*Nea Zion, 1910. P. 132-134; Peradze, 1937. P. 188*). After separating this data from the text, we get the original information kept in the family. The extract below is the translation of George Siksek's manuscript.

> "The Sikseks are descendants of a Georgian nobleman who settled in Jerusalem 600 years ago in about the 1300s. He was a "sekretarios" (secretary), which also means a writer. The natives could not pronounce such a long word and they changed and repeated the first sounds "Sek". That is how the word "Siksek" was derived. The name of this sekretarios was Simon (Samaan in Arabic). He was the founder of the family. He arrived in Jerusalem from Georgia. He was the Georgian King's secretary and an authorized person. The Georgians owned a lot of monasteries around Jerusalem, including Golgotha Monastery as well as Cross Monastery (Al Musallabe), St. Jacob's Monastery, which is now the Armenian Patriarchate, St. John's Monastery (now the Franciscan Monastery), St. Demetrious' Monastery and St. Catherine's Monastery. During the reign of Mameluke Sultan Al-Nasir ibn Qalawun (1293–1341) the villagers occupied the Cross monastery and wanted to convert it into a mosque. They drove the Georgian monks out of the Monastery. The Georgian king and the Byzantine Emperor Andronicus II Palaeologus (1281-1333) sent a joint mission headed by Simon Sekretarios to Sultan Al-Nasir to ask him to return the monastery to the Georgians. In 1305, Simon with his wife Tamar and their two sons Joseph and John arrived in Jerusalem from the north of Georgia. He had the documents and was instructed by the Georgian king to return it to the Georgians. After getting the Cross Monastery back Simon stayed there with his wife and sons. He helped the abbot with the administrative affairs and took care of the Georgian peasants living around the monastery. There were about 1000 Georgian peasants in the villages of Malha and Katamon. The descendants of Simon stayed in the Monastery, north of St. Barbara's Church for about a century".

The Georgian chronicler Zhamtaaghmcereli, the Chronicles "Dzegli Eristavta", Vakhushti Bagrationi and Arabic sources (Al-Qalqashandi, Al-Muibbī,

Al-Maqrizi, Badr al-Din Al-Ayni, Mujir al-Din al-'Ulaymi, Abu'l-Fadl) tell us about the occupation of the Cross Monastery by the muslims, turning it into a mosque and the struggle of the Georgians to take it back. According to the Arab chroniclers the Muslims took the Cross Monastery away from the Georgians under Sultan Baybars al-Bunduqdārī/Abu al-Futuh (1260–1277) and the Georgians took it back under Sultan Al-Nasir ibn Qalawun (1293–1294, 1299–1309, 1310–1341). There are no doubts about the identity of the Byzantine Emperor, he is Andronicus II Palaeologus (1282–1328).

There were several negotiations with the sultan of Egypt and the return of the Cross monastery took quite a long time (*Tiesenhausen, 1886. P. 212–213*). In addition to missions sent in 1305 and 1310, George VI the Minor and George V the Brilliant of Georgia later sent missions in 1316 and 1320. Jvari Monastery was captured and returned several times (*Kiknadze, 1989 P. 63*). According to Al-Maqrizi in 1305

> "The envoys from the Emperor of Constantinople together with the Georgian king's envoys arrived with gifts and a letter asking to open the Cross Monastery for the Georgians to see it. The Georgians promised to obey the Sultan and help him if necessary. An order was issued to open the monastery and it was opened. The envoys left with the appropriate answer" (*Gocholeishvili, 1988. P. 3*).

According to Al-Mufad-Dal in 1310, the ambassadors of Al Lashkar (Laskar) accompanied by the Georgian envoys visited the court of the Sultan to ask him to return the Cross Monastery. The Monastery was turned into a mosque by Sheikh Khidr al-Futuh (*Gocholeishvili, 1988. P. 3*). According to Agape (love feast) No 295/288 King David VIII (1293–1311) saved the monastery. In Agape he is called the second builder of the monastery who returned the monastery and the church that was turned into a mosque to the Georgians (*Metreveli, 1962. P. 43, 106*). Some scholars date this event to 1305 (*Metreveli, 1962. P. 43, 106; Ingoroqva, 1963. P. 748–751*) and some – to 1310 (*Gocholeishvili, 1977. P. 265–267; Kiknadze, 1989. P. 43; Japaridze, 2006. P. 289–306*).

It seems that the documents used by George Siksek date the mission (or the return of the Cross Monastery) to 1305. This date is found only in the works of Al-Maqrizi (1364–1442) and Mujir al-Din al-'Ulaymi (1456–1522). George Siksek determined the date of his ancestors' arrival in Jerusalem to the best of his abilities and he was quite accurate as we can see below.

Original Sources of the Siksek Family Tradition

Whether or not George Siksek used the afore-mentioned data on the Georgian envoys, his family tradition includes some details, which were never described by the Arab chroniclers mentioned above. These details are as follows: 1. The names of the Georgian king's envoy and his family members (Simon, Tamar, Joseph and John); 2. Simon's origin from northern Georgia; 3. Simon's settling in Jerusalem with his family; 4. Simon's support to the abbot of the Cross Monastery; 5. Simon's assistance to the Georgian peasants living around the Cross Monastery; 6. The data about St. Barbara's church in the Cross Monastery. George Siksek could not just make up these details. They were part of his family's narrative.

Although there is no St. Barbara's church in Jerusalem, but St. Barbara's Chapel is in the former Georgian Monastery of St. Nicholas. Besides, in 1483–1484,

the Dominican theologian Felix Fabri and Count Philipp Ludwig von Hanik saw the Saint's relics there. In von Hanik's words "the Monastery belongs to the Georgians. You can see St. Barbara's hand here" (*Peradze, 1992. P. 67*). Therefore, the Siksek family tradition was probably right and there was St. Barbara's Chapel in the Monastery area.

The Sikseks remember the exact time their family settled in the Christian neighborhood of Jerusalem. According to the researcher Mona Hajjar Halaby Henriette Siksek often mentioned 1432 as the date when the Sikseks settled in their house in Jerusalem. According to the family tradition the descendants of Simon Sekretarios lived in the Cross Monastery for a century. Felix Fabri mentioned that the Georgian monks lived with their wives in Cross monastery and this data leads us to believe George Siksek.

The ancestor of the Sikseks arrived in Jerusalem at the time when the Cross Monastery was in the Muslims' hands. After the return of the monastery, he stayed there and actively assisted the Abbot in the Monastery management. The Georgian kings sent several missions to the Sultan of Egypt in the first twenty years of the 14th century but we only know the names of Pipa Kvenipneveli, who headed the mission in 1320 and Priest Ioane Bandaisdze accompanying him. Before that at least three other missions had been sent, but we do not know the names.

The register of Agapes of the Cross Monastery shows the great efforts of the Georgian kings and noblemen to free this Monastery. George Siksek did not know Georgian and could not use these documents in his research. However, the stories passed down in the Siksek family about Simon's ancestors living in the monastery and one of the ancestors serving as a priest in 1643, prove that the Sikseks preserved their native language for quite a long time. They could even have written the stories down. When the following generations forgot Georgian these stories were passed down as an oral tradition. By the way, Timote Gabashvili who visited Jerusalem in 1758 mentioned that among the local Arabs there were a lot of Georgians who had forgotten their language (*Gabashvili, 1983. P. 539*).

The Identity of Simon Siksek in the Context of Cross Monastery Agapes

According to the Siksek family tradition their ancestor arrived in Jerusalem in connection with the return of the Cross Monastery to the Georgians. The register of Agapes includes the events from the capture of the Cross Monastery to its return to the Georgians. It shows that in the period from 1273 to 1320 all the Georgian kings strove to free the Monastery. The Agapes mention the kings of Georgia, namely Demetrius II the Devoted (1259–1289), David VIII (1293–1311), Vakhtang III (1298/99 and 1302–1308), George V the Brilliant (1299–1302 and 1318–1346), George VI the Minor (1308–1313 and 1314–1318), Constantine I (1293–1327). It is a well-known fact that due to the intrigues of the Mongols the descendants of King Demetrius II sometimes reigned simultaneously in East Georgia.

According to the Agapes of the Cross Monastery the identities and sequence of the Monastery abbots was determined (*Metreveli, 1962. P. 51; Ingoroqva, 1963. P. 702*). There are only two people named Simon (Svimeon, Svimon) among the "Jvaris mama" (the Monastery Abbot) in the period under discussion. They

are Svimon (or Svimeon) Elmelikisdze and Simona Tsidashvili. The former can be the ancestor of the Sikseks. According to the family tradition he was a nobleman from the north of Georgia and stayed in Jerusalem before and after the return of the Monastery to the Georgians. The tradition also mentions that Simon was an assistant of the Monastery Abbot. The period of Svimon Elmelikisdze's stay in Jerusalem in the first quarter of the 14th century (*Metreveli, 1962. P. 51; Ingoroqva, 1963. P. 702, 767*). His name is mentioned in Agapes No 84/81, 65/63, 206/203. All three of these Agapes contain important information on the issue.

Agape No 84/81 was established after Svimon's death. Svimon Elmelikisdze was "Jvaris mama" in the first period of George V-s reign when the Monastery reclaimed its status as the center of the Georgian colony in Jerusalem. Svimon was respected by the heads of the Monastery as he is referred to as "Saint Father" in the Agape. The word "Saint" is only used for Prokhore Shavteli (the founder of the Monastery) and Luka Mukhaisdze (a martyr killed when the Monastery was occupied) (*Ingoroqva, 1963. P. 767*).

Agape no 65/63 was jointly established by Svimon Elmelikisdze, who was the abbot of the Cross Monastery ("Jvaris mama"), a priest of the church of Resurrection, the archpriest and the order of the Georgian monks in Jerusalem to commemorate the generous support provided to the monastery by Rusudan daughter of Demetrius II and her husband Taqa Fanaskerteli. It seems that Svimon Elmelikisdze was the head of the Georgian colony (he is the only one whose name the Agape mentions). Although the Agape was entered in the register after freeing the Monastery, but the facts it mentions happened when the Monastery was in the Muslims' hands and the Georgian monks took refuge in a town church (*Ingoroqva, 1963. P. 753*).

Agape No 206/203 mentions king Vakhtang III (1297–1299 and 1302–1308) and his wife, who became a nun. The Agape was written after the death of Vakhtang and the freeing of the Cross Monastery, but it tells a story of capturing the Monastery and helps us to identify the ancestor of the Siksek family. The Agape says that 26 years passed after capturing the Monastery. This is probably 1299/1300. In exactly that period from November 1299 to March 1300 Vakhtang was in the army of Mahmud Ghazan (Ghazan Khan, Mongol ruler of Persia in 1295-1304) and participated in the battles against the Egyptian Mamelukes in Syria and Palestine. The army of Mahmud Ghazan took both Damascus and Jerusalem (*Цагарели, 1888 С. 53–54; Zhamtaaghmtsereli, 1987. P. 210*). According to one of the assumptions the Cross monastery was temporarily returned to the Georgians and Vakhtang made a donation to the Monastery (*Metreveli, 1962. P. 42; Ingoroqva, 1963. P. 750*). This may be true. However, we can also assume that in 1298 during Vakhtang's reign a mission was sent from Georgia to the Sultan. Mahmud Ghazan put Vakhtang III on the throne in November of 1297 instead of his deposed elder brother David VIII (*Zhamtaaghmtsereli, 1987. P. 203; Kiknadze, 1989. P. 35–36; Ghvaberidze, 1986. P. 14–15*). The following year Vakhtang had his coins minted (*Ghvaberidze, 1986. P. 14–15*). According to the Agape Svimon Elmelikisdze was in Jerusalem at the end of the 13th and the beginning of the 14th centuries. He was in the town church and assisted Solomon, the Abbot of the Cross Monastery who took refuge in the town church. The agape also mentions that these two people used Vakhtang's donation for the Monastery. It is interesting that Svimon is mentioned in the Agape without any clerical rank. There is a surprising similarity between the data in the Agape and the Siksek family's narrative. In short, the ancestor of the Sikseks "Simon Secretarios" is most likely Svimon Elmelikisdze.

The surname Elmelikisdze is not mentioned in the Georgian chronicles. If it is not a surname but a patronymic then we should pay attention to the inscription made in the 15th century on Largvisi Gospel (13th century). The inscription says, "God intercede for Elmelik and Dedopali (Queen?) and their sons Giorgi and Datuna". The inscription belongs to the dynasty of Ksani Eristavi (Dukes). Elmeliki mentioned in the inscription (the last quarter of the 14th century) can be even a descendant of Svimon's father. If Svimon belonged to the dynasty of Ksani Dukes, it explains why the Siksek family tradition says that he was from the north of Georgia and a nobleman. The chronicles of the Ksani Eristavi "Dzegli Eristavta" gives us the names of direct heirs, e.g. out of Shalva Kvenifneveli's 14 children only two are mentioned by name (*Meskhia, 1954. P. 349*). If we accept the assumption that Svimon Elmelikisdze was sent to Jerusalem by Vakhtang III, we should also mention that Shalva Kvenifneveli was one of the closest and most loyal companions of Vakhtang. It sounds logical that the king would send one of the representatives of Kvenifnevelis with an important mission to Jerusalem. Svimon must have been a close relative of Shalva Kvenifneveli. Later in 1320 King George V the Brilliant sent Pipa Kvenifneveli (son of Shalva) and the priest Ioane Bandaisdze as envoys to the Sultan of Egypt. We can assume that he took into consideration the previous experience of the Kvenifnevelis in this matter. It is also noteworthy that St. Barbara's church was built in Kvenifnevi in the former residence site of the Eristavi.

Grigol Peradze and George Siksek never met after 1936. George Siksek did not know about the martyrdom of Grigol Peradze and Grigol never found out whose descendant he met in Jerusalem.

References

Ghvaberidze Ts. *Sak'art'velos urtiertoba ilkhant'a irant'an da jalaiart'a sakhelmtsip'ost'an, numizmatikuri masalis mikhedvit'* [Relations of Georgia with the Ilkhanid Iran and the Jalayirid State, according to the numismatic material], Tbilisi, 1986, (in Georgian).

Gocholeishvili D. Sak'art'velo-egviptis urt'iert'obis istoriidan, XIV s-is I nakhevari [From the History of Georgia-Egypt Relations, 1 half of the XIV century]. *Tbilisis sakhelmtsip'o universitetis shromebi – Studies of Tbilisi University,* vol. 184, Tbilisi, 1977, (in Georgian).

Gocholeishvili D. *XIV–XV saukuneebis arabi istorikosebi sak'artvelos shesaxeb / Al-Umari, Al-Muhibi, Al-Kalkashandi/* [Information of the XIV–XV century Arabian historians on Georgia /Al-Umar, Al-Muhibbi, Al-Kalkashand/]. Tbilisi, 1988, (in Georgian).

Ingoroqva P. *T'khzulebat'a krebuli* [Collection of works]. Tbilisi, vol. 1, 1963, (in Georgian).

Japaridze G. Rodis daubrunes k'art'velebs mamluk'ebis mier mitatsebuli jvris monastery? [When did Georgians return the Cross Monastery conquered by Mamluks?]. *Krebulshi, shota meskhia 90 – In the collection: Shota Meskhia 90,* Tbilisi, 2006, (in Georgian).

Kiknadze V. *Sak'art'velo XIV saukuneshi* [Georgia in XIV century], Tbilisi, 1989, (in Georgian).

Meskhia Sh. "Dzegli Eristavta"/Ksnis eristavta sagvareulo matiane ["Annals of the Eristavi"/Family Chronicles of the Eristavi of Ksani]. *Masalebi sakartvelosa da kavkasiis istoriisat'vis – Materials on the history of Georgia and Caucasus,* Tbilisi, 1954, no. 30, (in Georgian).

Metreveli E. *Masalebi ierusalimis k'art'uli koloniis istoriisat'vis (XI–XVIII ss)* [Materials for the History of the Georgian Colony in Jerusalem (XI–XVIII cc)], Tbilisi, 1962, (in Georgian).

Nea Zion. Jerusalem, 1905.

Nea Zion. Jerusalem, vol. XI, 1910.

Peradze Gr. An account of the Georgian monks and monasteries in Palestine, Georgica. *A journal of Georgian and Caucasian studies*, 1937, no. 4–5.

Peradze Gr. *Utskhoel piligrimt'a tsnobebi palestinis k'art'veli berebisa da k'art'uli monastrebis shesaxeb* [Foreign Piligrims's Information on the Georgian monks and Georgian Monasteries of Palestine]. Gamosatsemad moamzada G. Jap'aridzem – Prepared to publish by G. Japaridze, Tbilisi, 1992, (in Georgian).

Peradze Gr. *Ierik'onis vardebi. Tsminda mitsasa da siriashi mogzaurobis dghiuri, 5 ivlisi-28 sek'temberi* [The Roses of Jericho: Diary of a Journey through the Holy Land and Syria, 5 July – 28 September], 1936, Red. T. Mgaloblishvili – Ed. T. Mgaloblishvili, Tbilisi, 2016, (in Georgian).

Gabashvili T. Mimoslva [Travels]. *K'artuli proza- Georgian Prose,* Tbilisi, 1983, vol. 5, (in Georgian).

Tiesenhausen V. *Zametka Elkalkashandi o gruzinakh* [Tizenhausen's note on the Georgians]. ZVORAOb, Sankt-Peterburg, 1886, vol. 1, issue 3, (in Russian)

Tsagareli A. Pamyatniki gruzinskoi starini v Svyatoi Zemle i na Sinae [Monuments of Georgian antiquity in the Holy Land and Sinai]. *Pravoslavni Palestinski sbornik – Orthodox Palestine collection,* 1888, vol. 4, issue 1, (in Russian).

Zhamtaaghmtsereli. *Astslovani matiane* [The Chronicle of One Hundred Years]. Tbilisi, 1987, (in Georgian).

Хурцилава Бесик Владимирович
доктор социальных наук

Адрес: 0179, Грузия, Тбилиси, ул. Шошитаишвили, 8, кв. 20
E-mail: bkhurtsilava@gmail.com

«Господин Сиксек» из палестинского дневника святого Григола Перадзе и его неизвестный грузинский предок

В 1936 г., посещая Иерусалим, святой Григол Перадзе встретился с местным жителем, неким «господином Сиксеком». Им оказался исполняющий различные обязанности во время действия Британского мандата в Палестине и хорошо известный в христианском сообществе Георгий Сиксек. В статье рассматривается устная традиция рода Сиксеков. Согласно древнему преданию, предок Сиксеков Симон, эмиссар и секретарь некоего грузинского царя, в начале XIV в. был послан в Иерусалим с особым заданием – оказать помощь монастырю Святого Креста. В датируемых началом XIV в. агапах № 84/81, 65/63, 206/203 из монастыря Святого Креста упоминается Свимон Елмеликисдзе. Два упоминания говорят о нем как о настоятеле монастыря Святого Креста, а третье – как о помощнике настоятеля. Основываясь на хронологических и других важнейших деталях, автор этой статьи приходит к выводу, что предок Сиксеков Симон является тем же лицом, что и упомянутое в агапах монастыря Святого Креста священное лицо под именем Свимона Елмеликисдзе. Автор статьи считает, что фамильное предание Сиксеков является подлинным, так как оно верифицируется с данными исторических источников.

Ключевые слова: Григол Перадзе, Георгий Сиксек, Иерусалим, монастырь Святого Креста, Симеон Елмеликисдзе.

Паламаренко Евгений Викторович
аспирант, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Адрес: 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
E-mail: palamarenko.2012@mail.ru

Русскоязычная община Иерусалима в 1950–1951 гг.

Русскоязычная община православных верующих в Иерусалиме в 1950–1951 гг. состояла из нескольких групп, находившихся в разобщении между собой, но и не обладавших полной самостоятельностью. К первой группе относятся насельники Русской духовной миссии в Иерусалиме и монахини Горненского женского монастыря, пребывавшие в полном подчинении Московской патриархии. Ко второй группе следует отнести паломниц, проживавших на Елизаветинском и других подворьях, расположенных вблизи административного здания миссии, но по-разному воспринимавших приезд первого и второго состава миссии из Москвы. К третьей группе относятся русские монахини и несколько священнослужителей из Старого города Иерусалима, бывшего частью Иордании. Они хотя и не могли посещать миссию, но поддерживали переписку с церковной иерархией Москвы, охотно принимали пожертвования, всячески декларировали свою преданность Московскому патриархату. К четвертой группе принадлежат насельницы и администрация монастырей Русской православной церкви за границей на Елеоне и в Гефсимании, которые были категорическими противниками единения с Московским патриархатом и однозначно выказывали свою настороженность в данном вопросе. Среди представителей четвертой группы были «сочувствующие» Московскому патриархату, что скорее было исключением, чем каким-либо массовым явлением. Настоящая статья построена на ранее не привлекавшихся источниках из Государственного архива Российской Федерации и нацелена на некоторое освещение событий жизни русскоязычных православных верующих в Иерусалиме в самом начале того времени, когда Русская православная церковь начала свое служение в новообразованном государстве Израиль.

Ключевые слова: Русская духовная миссия в Иерусалиме, Израиль, Палестина, Иордания, Иерусалимский патриархат, русские в Израиле.

Контекст заявленного в заглавии исследования предполагает, что изучение русского присутствия в Израиле и в Иерусалиме в 1950–1951 гг. требует формирования хронологических рамок, в которые нас помещает пребывание епископа Владимира (Кобца) в качестве начальника Русской духовной миссии в Иерусалиме. Кроме того, следует помнить, что в период с конца 1948 по март 1955 г. за российским церковным представительством в Израиле было закреплено официальное название Русская православная духовная миссия Московской патриархии в Палестине. Такое название в 1948 г. для Священного синода казалось актуальным, так как прежнее название «стало не соответствовать фактическому положению Миссии и суживало рамки ее деятельности» (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 1216. Л. 229*). Но позже, в марте 1955 г., тот же Синод Русской православной церкви принял решение о возвращении традиционного названия – Русская духовная миссия в Иерусалиме, которое мы будем использовать по отношению к изучаемому периоду.

Епископ Владимир (Кобец) – второй начальник Русской духовной миссии в Иерусалиме с момента восстановления ее деятельности в 1948 г. На смену прибывшему в ноябре 1948 г. архимандриту Леониду (Лобачеву) в январе 1950 г. был отправлен епископ Владимир, который пробыл в своей должности до сентября 1951 г. Период с января 1950 по осень 1951 г. станет временем рассмотрения заявленной в теме проблемы.

Русскоязычная община Иерусалима в близком к нашему периоду контексте ранее рассматривалась в ряде работ (*Лисовой, 2006; Сафонов, 2008; Сафонов, 2012; Сафонов, 2013; Изотов, 2017*). Комплексного изучения как положения Русской духовной миссии, так и жизни русскоязычной общины Израиля в период 1948–1967 гг. в настоящее время нет. В связи с этим настоящая статья призвана стать звеном в последующем изучении русского церковного присутствия в Израиле.

Период 1950–1951 гг., когда епископ Владимир возглавлял Русскую духовную миссию в Иерусалиме, интересен по нескольким причинам.

Во-первых, епископ Владимир был назначен на должность уже в качестве епископа, что за предшествующую вековую историю служения миссии встречалось только дважды, притом оба назначения пришлись на первое десятилетие ее существования. Вплоть до сегодняшних дней назначение на должность начальника миссии лица в столь высоком церковном сане не повторялось, что объясняется отсутствием необходимости в таком назначении, которое в 1948–1949 гг. представителям советского посольства в Израиле и членам миссии виделось чрезвычайно востребованным. В сообщениях начальника миссии архимандрита Леонида (Лобачева) и представителей дипломатического корпуса в 1948–1949 гг. указывалось на острую необходимость назначения лица в епископском сане, что должно было поднять авторитет миссии среди других представительств, сделать общение начальника с другими иерархами равным.

Во-вторых, период 1918–1948 гг. сопряжен с отсутствием какой бы то ни было связи Палестины с СССР и Русской церковью, что отчетливо сказывалось в первые годы после восстановления деятельности миссии в 1948 г. Свидетельством существенных затруднений в налаживании привычной для дореволюционного периода деятельности миссии служит переписка между начальником, членами миссии, русским населением Иерусалима и церковной иерархией Русской православной церкви в Москве. Первому и второму составу миссии приходилось трудиться над установлением

связей с властями Израиля, инославными исповеданиями, местным населением, разбираться в церковной собственности, часть которой отошла Русской православной церкви за границей (РПЦЗ), а некоторые объекты стали целью израильского государства.

В-третьих, отношения епископа Владимира с подчиненным духовенством и монахинями Горненского монастыря нельзя считать образцовыми. Духовенство миссии неоднократно обращалось к церковной иерархии Москвы с жалобами на отсутствие понимания к их нуждам; сетовало на недоброжелательность; обращало внимание на череду преград к налаживанию нормальной работы миссии.

Прибытие епископа Владимира было воспринято с нескрываемой надеждой на грядущие перемены. Сам он в письме патриарху Алексию от 23 января 1950 г. сообщал, что сестры Горненского монастыря встретили его добросердечно, у монастырских ворот преподнесли хлеб и соль, все без исключения присутствовали в храме на его первом богослужении. Настроение сестер было бодрым, но в то же время имели место «шероховатости и нетерпимости, допущенные» протоиереем Владимиром Елховским, заместителем начальника миссии в 1948–1949 гг., из-за чего он был удален из монастыря, так как недостаточно авторитетен среди насельниц (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 728. Л. 56*).

В свете изучения положения дел в миссии актуальным также является представить описание взаимоотношений духовенства миссии с государственной властью Израиля, привести факты притеснения и игнорирования прав церковного представительства, которое в последующие годы будет нарастать. В связи с этим представляет интерес отрывок из доклада епископа Владимира патриарху Алексию, написанный в первые месяцы пребывания в Израиле, в котором звучит нарекание на доставляемые неудобства со стороны израильтян:

> «Очень многое изменилось по отношению к нам. Если я начинаю требовать то, что нам полагается, то они заслушивают, но не скоро исполняют. Так, через миссию сделали проезжую дорогу, все машины и подводы проходят возле церкви, даже задевают церковный угол. И день и ночь грохочут всякие машины (…) Везде они лезут, стараются занять каждый уголок и присвоить себе. Насчет воды приходится чуть ли не драться, чтобы прислали воды на миссию» (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 728. Л. 102*).

Епископ Владимир в первые же недели своего пребывания в миссии столкнулся с особым отношением, которое выказывали ему иеромонах Исаия (Бабинин) и архимандрит Мелетий (Розов). Они вместе с несколькими священнослужителями представляли собой группу духовенства, находившуюся в миссии на протяжении нескольких десятилетий до восстановления ее деятельности в 1948 г. Так, епископ Владимир с крайней настороженностью сообщал в Москву, что иеромонах Исаия посещает В.А. Самарского – секретаря Православного палестинского общества, которого называл для миссии явным врагом и характеризовал его так: «Для него никто и ничто не существует, лишь бы ему самому было хорошо. Он и нашу миссию не может терпеть и наущает всех» (Там же).

Основной причиной, почему деятельность епископа Владимира вызывала у него затруднение, было разногласие интересов прибывшего нового руководства из Москвы и много лет проживавшего в Иерусалиме духовенства и монахинь. Не секрет, что пребывавшая в Палестине долгие годы группа

насельников миссии была противницей СССР и Московского патриархата, опасалась любого общения с церковной иерархией из Москвы, она ожидала открытия границы с Иорданией для воссоединения с РПЦЗ и возвращения бывшего начальника миссии архимандрита Антония (Синькевича) (*Там же*).

Одной из существенных проблем, с которой столкнулся епископ Владимир, стало избрание новой игуменьи Горненского монастыря. Сестры монастыря, ранее разобщенные на несколько партий, в этом вопросе проявляли необыкновенное сопротивление единоличным действиям начальника. Летом 1950 г. епископ Владимир назначил настоятельницей Горненского монастыря монахиню Афанасию (Лисенкову) вместо почившей игуменьи Антонины (Гришко). Данному назначению предшествовали несколько месяцев неопределенности. Само назначение сопровождалось конфликтом, возникшим вокруг нескольких групп монахинь. Некоторые насельницы требовали назначить настоятельницей 85-летнюю монахиню Смарагду. Большая же часть была за игуменью Афанасию, а иеромонах Исаия и пять монахинь выступали за назначение игуменьей рясофорной послушницы Елизаветы Умниковой, но, как пишет начальник,

> «мне пришлось выехать в Горнее для усмирения, но никак не мог усмирить их потому, что Умникова стала безобразничать и кричать. Я предупредил ее, что нельзя так кричать и ругаться, но она продолжала. Тогда я ее удалил из собрания и запретил носить рясофор» (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 728. Л. 164–164 об*).

В период служения епископа Владимира в должности начальника в миссии проживало 10–12 человек и в Горненском монастыре около 50 монахинь. Советские паспорта имели не все. Часть имела израильские паспорта и советские брать отказывалась. Среди монахинь имелись румынки, болгарки. Младше 60 лет не было ни одной монахини. В Старом Иерусалиме также жили монахини московской юрисдикции. Из Старого города в израильскую часть Иерусалима никого из них не пропускали, а тамошние сторонники РПЦЗ всячески притесняли этих монахинь. Греки из Иерусалимской патриархии к монахиням, приверженцам Московской патриархии, относились снисходительно и оказывали им некоторую помощь. В Иерусалиме Троицкий собор посещали кроме 50 паломниц, проживавших на Елизаветинском подворье, болгары, греки и другие светские лица.

На момент приезда епископа Владимира и священников Димитрия Москалева и Виктора Костина в качестве нового состава миссии ее личный состав состоял из четырех священнослужителей, а именно постоянными насельниками миссии были: архимандрит Мелетий, иеромонах Исаия, иеромонах Алексий, иеродиакон Сергий. Архимандрит Мелетий находился в преклонном возрасте и жил при миссии. Иеромонах Исаия тяготел к Горненскому монастырю и избегал посещения миссии. Иеромонах Алексий помимо обязанностей по церкви выполнял обязанности плотника. Иеродиакон Сергий пользовался особым вниманием и расположением к себе епископа Владимира (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 852. Л. 21–25*). Архимандрит Леонид (Лобачев) и протоиерей Владимир Елховский, будучи предыдущим составом миссии, покинули Израиль в первом полугодии 1950 г.

Одним из наиболее активных сторонников объединения с РПЦЗ был иеромонах Исаия, находившийся в преклонных годах и по большей части служивший в Горненском монастыре. Епископ Владимир характеризовал его как человека нервного, неуравновешенного. Ранее иеромонах Исаия первым признал Московского патриарха в 1945 г., а в 1949 г. получил

советский паспорт. Епископ Владимир считал, что на этом основании он рассчитывал играть в миссии особую роль, но этого не случилось, и тогда он стал не признавать начальника миссии и своевольничать. Дело дошло до того, что он обвинил епископа Владимира в избиении. Об этом он заявил в полицию и в советскую миссию (посольство). После того как епископ Владимир стал ему выплачивать по 15 израильских фунтов, иеромонах Исаия пришел с повинной и сказал, что к жалобам на него его подбил В.А. Самарский.

В.А. Самарский, по заявлению епископа Владимира, вел себя двурушнически. Когда приехали представители Российского палестинского общества из Москвы, В.А. Самарский передал им квартиру и канцелярию общества. После этого он подал заявление в полицию, что приехавшие представители Российского палестинского общества выкинули из помещений иконы. Действительно, приехавший М.Н. Калугин потребовал убрать из принятых помещений иконы, и это дало повод В.А. Самарскому поднять шум.

Слова В.А. Самарского подтверждал епископ Владимир, докладывая о приезде из Москвы сотрудников Российского палестинского общества Калугина и Зайцева. Со слов епископа Владимира, с самого начала они повели себя нетактично и гордо. Увидев в помещениях общества на стенах иконы, Калугин в грубой форме потребовал их выкинуть, что дало повод для широкой агитации о гонениях на церковь в СССР. Когда дошла очередь до выдачи пособия монахиням и паломницам, проживавшим на подворьях общества, в ответ последовало: «Мы никаких старух не признаем». Кроме того, между епископом Владимиром и приехавшими членами общества возник конфликт из-за автомашины, в пользовании которой начальник миссии отказал. Далее епископ Владимир пишет:

> «У меня на обеде, устроенном по случаю их приезда, товарищ Калугин даже не захотел познакомиться с Рабиновичем, управляющим русскими имуществами Палестинского общества в качестве опекуна израильского правительства. Рабинович обиделся, и поэтому, когда дело дошло до сдачи имущества товарищам Калугину и Зайцеву, было заявлено: «Мы – представители Православного палестинского общества, а вы – нового Палестинского общества при Академии наук, поэтому вам нечего здесь делать. Идите и ройтесь в пещерах» (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 852. Л. 108–111*).

До приезда представителей Российского палестинского общества В.А. Самарский получал у И.Л. Рабиновича жалованье, но после увольнения из общества И.Л. Рабинович прекратил ему выплату денег. После передачи дел В.А. Самарский переехал на жительство во французский монастырь, а позже уехал во Францию, и больше в Иерусалиме о нем ничего не было слышно (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 852. Л. 108–111*).

20 сентября 1950 г. посланник советской миссии Ершов сообщал в МИД СССР, что епископ Владимир совсем не имеет денег. Ранее епископ Владимир занял у И.Л. Рабиновича 70 фунтов и уже их израсходовал. Неотложные нужды миссии епископ Владимир покрывал за счет своей зарплаты, а отсутствие у него средств заметно сказывалось на его моральном состоянии (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 728. Л. 212*).

В те годы имело место недостаточное финансирование миссии из Москвы. Кроме того, сказывалось постоянное удорожание жизни в Израиле, о чем говорится во многих отчетах в Москву. Миссии приходилось осуществлять восстановление церковных объектов, проводить на них ремонт,

содержать персонал, развивать свою деятельность. Нарекание на нехватку денег – настолько частая причина жалоб в Москву, что последующая продажа земельных участков, сдача их в аренду, а также попытки сделать церковные участки рентабельными путем продажи выращенных на них цитрусовых в некоторой степени объясняют дальнейшие манипуляции с собственностью. Сложившаяся административная политика все же не может быть оправданием тому, что в последующие годы, в силу недостатка финансирования и отсутствия видения ценности продаваемых земельных участков, отношение к продаже последних будет легким и лишенным всякой ответственности перед будущими поколениями.

В Старом Иерусалиме проживала группа монахинь, состоявшая из 10 человек во главе со схиигуменьей Евгенией, признававших и пребывавших в духовном единении с Московской патриархией. Особенно стойкой, энергичной и преданной, несмотря на 80-летний возраст, в этой группе была схиигуменья Евгения, долгие годы находившаяся в переписке с патриархом Алексием и митрополитом Николаем (Ярушевичем).

Кроме этих лиц имелся русский игумен Нифонт, проживавший в Иерихоне. Из среды духовенства Иерусалимской православной церкви был известен добрым отношением к Московской патриархии архимандрит Исидор, впоследствии митрополит Назаретский , знавший хорошо русский язык. Даже случалось так, что иорданские власти заключали его в тюрьму, так как считали коммунистом (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 852. Л. 118–123*). После возведения в епископский сан он долгие годы оставался другом миссии, был ее частым гостем, чему во многом способствовало его пребывание в Назарете, городе, который был частью Израиля.

Одновременно с деятельностью миссии в еврейской части Иерусалима русская церковная жизнь протекала и в иорданской половине Иерусалима. Разделенность города препятствовала не только общению и свободному передвижению, но делала затруднительным доступ к информации о русской общине, проживающей в одном городе, разделенном границей.

Схиигуменья Евгения в октябре 1950 г. писала патриарху Алексию, что митрополит Анастасий (Грибановский) поручил бывшему начальнику миссии архимандриту Антонию явиться к Иерусалимскому патриарху Тимофею и настоять, чтобы он признал зарубежную русскую церковь наравне с патриаршей русской церковью. После чего патриарх Тимофей категорически заявил, что он признает только патриарха Московского Алексия и запрещает архимандриту Антонию и другим сторонникам митрополита Анастасия служить в греческих церквах в Израиле и Иордании (кроме Елеона), запретил также совершать постриги монахов и монахинь. Затем митрополит Анастасий назначил заместителем начальника миссии РПЦЗ архимандрита Димитрия (Биакая). Последний был откомандирован по просьбе игуменьи Марии (Робинзон) и прибыл в Иерусалим в начале 1950 г. Архимандрит Димитрий, по национальности татарин, в 11 лет принял православие, за границу бежал вместе с митрополитом Анастасием из Киева, где был монахом. В то время в Старом Иерусалиме оставалось только два иеромонаха из числа сторонников митрополита Анастасия. С отъездом архимандрита Антония, как пишет схиигуменья Евгения, в Иерусалиме оставалось

> «гораздо большее зло – Гефсиманская (она же Вифанская) община с Марией Робинзон, которая щедро субсидируется англичанами и куда собирают всех врагов нашей церкви. Недавно выписаны

> 10 монахинь из Германии, бывшие в Киеве. Русского в этой общине, занимающей такие святые места, ничего не осталось».

В Старом городе монахини – сторонницы Московского патриархата жили крайне тяжело. «Патриархийные» монахини получали только муку от организации, заменившей собой Красный Крест. Англиканский епископ тайно выдавал схиигуменье Евгении пять фунтов в месяц для ухода за десятью больными и престарелыми монахинями. Монахини РПЦЗ получали от архимандрита Антония по 50 пиастров в месяц и некоторые продукты (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 728. Л. 220–221*).

Против архимандрита Антония была настроена Мария Робинзон из Гефсимании, а насельницы Елеонского монастыря были скорее его сторонницами. Был слух, что архимандрит Антоний позже, уже в качестве епископа, намеревался учредить собственную духовную миссию на раскопках, противником чего выступила бы Иерусалимская патриархия. Архимандрит Димитрий заменил архимандрита Антония на должности начальника миссии в августе 1951 г.

Раздача денег среди монахинь Старого Иерусалима по поручению еще архимандрита Леонида (Лобачева) явилась поводом для обвинения перед иорданскими властями Иерусалимской патриархии в том, что она стала проводником политики Москвы. Началась кампания в прессе, патриарху Тимофею пришлось публиковать в греческой газете опровержение выдвинутых обвинений. Король Абдулла лично вызвал к себе епископа Афинагора, прямо предложил и пригрозил ему, во избежание осложнений для Греческой патриархии, прекратить сношения с представителем «коммунистической Москвы» епископом Владимиром. Попытка епископа Афинагора объяснить характер взаимоотношений Греческой патриархии с Московской патриархией как чуждый политической коннотации была королем Абдуллой грубо пресечена, и он оставил в силе свое указание. В связи со всем вышеизложенным Синод Греческой патриархии предложил всем членам Святогробского братства воздержаться от общения с членами Русской духовной миссии в Иерусалиме, что ими и было выполнено (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 852. Л. 16*).

В попытке охарактеризовать положение дел в миссии и внести ясность в понимание настроений того времени видится целесообразным привести отрывок из письма сыну члена миссии священника Виктора Костина от 19 октября 1950 г., в котором звучат намеки на истинное положение дел, связанное с трудностями в налаживании нормальной деятельности миссии:

> «Напрасно я сюда приехал, не мне, старику, здесь место, а молодому, энергичному, сильному, да и не светскому представителю духовенства, а монаху (…) Главное, что здесь мешает плодотворной деятельности, так это сам начальник миссии, который не выдержан, горяч не в меру и скуп до глупости (…) Лучше отбывать заключение, чем находиться здесь. Епископ Владимир называет нас дураками, ненормальными, да и другим говорит так о нас (…) Результаты плодотворной деятельности начальника духовной миссии уже сказались. В Елизаветинском подворье его не уважают. В Горнем монастыре то же настроение. Греческое духовенство, бывая здесь, в Иерусалиме, к нам уже не заходит, а потому, что он жалеет даже в пище по отношению к ним и не скрывал этого настроения даже при них самих (…) Не заходят теперь к нам

> и арабские священники, и абиссинцы, и другие» (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 728. Л. 218-219*).

Тоже член миссии, приехавший вместе с епископом Владимиром и покинувший Израиль через год с небольшим, священник Димитрий Москалев 28 апреля 1951 г. в своем отчете в ОВЦС, завершив командировку, пояснял положение дел так:

> «Анализируя свое пребывание и службу в Палестине, я прихожу к следующему заключению: для сохранения авторитета Русской духовной миссии в Палестине и возвышения Русской православной церкви за границей считаю необходимым срочно отозвать начальника миссии епископа Владимира, заменив его человеком более грамотным и культурным, хотя бы в сане иеромонаха, епископ там не нужен. А также уволить с миссии лишенного монашеского звания иеродиакона Сергия, который своим поведением разлагает жизнь православной общины (…) Чтобы сохранить Горненскую обитель под ведением Русской православной церкви, водворить мир и единение, требуется увольнение на покой иеромонаха Исаии, с оставлением жительства в монастыре (…) Ввиду частых ночных нападений на келии монашествующих с целью грабежа – срочно дать указания начальнику миссии нанять ночного сторожа для охраны обители, о чем ежедневно со слезами просят сестры монастыря. Во все время моего пребывания в Палестине я не принимал никакого участия в делах миссии, был отстранен, как неграмотный, неспособный, почему и не могу ничего сказать о проделанной работе нашей миссии. Вся жизнь в Палестине происходила в исправлении церковных служб» (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 852. Л. 32–33*).

Летом 1951 г. бывший начальник миссии архимандрит Антоний уехал в США с большим имуществом, которое, как сообщала схиигуменья Евгения, было им украдено в русских монастырях Иерусалима. После чего Мария Робинзон, игуменья общины Марии Магдалины в Гефсимании, обратилась с просьбой к патриарху Тимофею принять ее в свою юрисдикцию со всей общиной, на что патриарх сказал, что никогда не примет тех, кто не признает патриарха Алексия, передал это дело в Синод, и Синод дал такой же отрицательный ответ.

2 сентября 1951 г. епископ Владимир сообщал патриарху Алексию о тяжелом состоянии дел в Горненском монастыре:

> «Пишу вам, что нам делать, я уже измучился с такими делами, у нас в Горнем монастыре идет повальный грабеж, почти все домики разграблены, начиная разорять, берут окна, и двери, и рамы (…) Сломали замки и дверь и забрали все, на днях забрали котлы медные из бани, взяли всю принадлежность. Я вызывал полицию, они никаких мер не принимают, говорят, это арабы. У нас есть сторожа на колокольне, они видят, что евреи, арабы за 10 километров не пойдут. Я был в главной полиции, они только смеются, больше ничего. Теперь в Яффе в саду все трубы водосточные с церкви поснимали, и полиция никаких мер не принимает. Одним словом, полнейший грабеж на православных русских, и вооруженные бросают бомбы, стреляют с винтовок, выбивают двери и начинают грабить» (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 852. Л. 78*).

За время пребывания епископа Владимира в должности начальника

миссии был потерян только один земельный участок. Постепенная утрата земельного фонда будет нарастать при последующих начальниках. Приобретая различные формы – от реквизиции до самостоятельной продажи как вследствие неспособности осуществлять управление ими, так и из-за действий израильтян, всячески старавшихся отбирать их в большем количестве, отчуждение русской церковной собственности будет становиться все более острым вопросом. Одним из первых насильственно реквизированных стал участок в Катамоне, ранее принадлежавший монаху Сильвестрову Искандеру, который еще до 1915 г. уехал в Россию и более не приезжал. Ведение этого участка он поручил архимандриту Мелетию, который до 1935 года систематически высылал эму арендную плату, а когда Сильвестров Искандер умер, тогда он прекратил ему высылку денег. Миссия оплачивала причитающиеся налоги до конца марта 1948 г. В 1950 г. израильское государство начало на этом участке строительство домов. 2 мая 1951 г. по ходатайству епископа Владимира и по показаниям архимандрита Мелетия этот участок земли Иерусалимский окружной суд присудил Русской духовной миссии в Иерусалиме с условием, чтобы миссия разрешила генеральному опекуну в Израиле продать иерусалимским муниципальным властям этот участок за 22 тысячи израильских фунтов (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 844. Л. 195*), цена за который, по свидетельству архимандрита Мелетия, была занижена более чем в десять раз (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 852. Л. 63–65*). В итоге участок был продан за предложенную сумму, а деньги были переданы на хранение епископу Владимиру.

12 июля 1951 г. произошел печальный инцидент, и последующий отъезд епископа Владимира из Израиля стал отчасти его следствием. На праздник апостолов Петра и Павла после литургии в Яффе по поручению епископа Владимира его водитель должен был отвезти монахинь в Горненский монастырь и вернуться. На обратном пути из Иерусалима водитель взялся подвезти израильского офицера. У деревни Маус, когда шофер огибал скалу, с ее вершины бросилась на машину неизвестная женщина, падая, она задела машину и разбилась о мостовую. Шофер ее не переезжал, но каким-то образом задел автомобилем. Прибывший полицейский составил протокол. Очевидцы происшествия арабы, сидевшие неподалеку в кафе и видевшие, как женщина бросилась со скалы, говорили, что погибшая ненормальная и неоднократно покушалась на самоубийство. После этого шофер обрил бороду, что привлекло внимание. Вечером в газетах появилось сообщение, что монах – шофер миссии задавил женщину. После этого в миссию явился израильский полицейский и спросил, выезжала ли миссийская машина, после чего водитель признался и о случившемся стало известно в миссии.

В конце ноября 1951 г. от архимандрита Поликарпа, будущего начальника миссии, стало известно, что шофер миссии Николай вызван повесткой в суд по делу об убийстве машиной жительницы Абу-Гош. В связи с тем что послушник Николай отказывался сообщить подробности происшествия, епископ Владимир, находясь в Москве, давал пояснения обстоятельств происшествия (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 844. Л. 184–184 об*).

Со слов епископа Владимира, Николай (в возрасте около 30 лет) был принят в марте 1950 г. садовником в Яффский сад на временную работу, после чего был уволен по собственному желанию, объясняя это тяжелыми условиями труда. Зимой 1951 г. упомянутый Николай вновь попросился на работу в миссию и был принят сторожем при условии вступления в братию миссии. Он согласился и, работая сторожем церкви, одновременно

в течение двух месяцев учился на курсах шоферов. После этого был принят на работу шофером миссийской машины. Послушник Николай был принят, так как он болгарин, и епископ Владимир не видел препятствий к его приему на работу. Спустя неделю после аварии епископ Владимир сообщил о происшествии в посольство СССР. На тот момент, согласно израильским законам, в случае налета автомашин на пешеходов ответственность несли не только шоферы, но и владельцы автомашин (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 844. Л. 186–192*).

Материальное положение основных владений миссии на сентябрь 1951 г. выглядит не лучшим образом. Тивериадский дом и Магдальский сад давали небольшой доход – 496,5 израильского фунта в год. В Хайфе необходимо было построить упавшую стену. В Яффском саду требовался капитальный ремонт колокольни. В Горненском монастыре ситуация была еще сложнее. О ней епископ Владимир говорил так:

> «Евреи грабят и разрушают нежилые дома. Сейчас я сосредоточил всех монашествующих уже в домиках около церкви, но нападения начинаются и на жилые дома. Много раз заявлял об этом в полицию и наше посольство. Но результата нет. Как мне кажется, этот больной вопрос наше посольство не особенно трогает. То же и в Яффе. В Кане Галилейской также находится грек, намеревающийся построить ресторан на нашей пустующей земле» (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 852. Л. 106–107*).
>
> А также добавлял: «Внутреннее положение миссии благополучное. Исключением является Горненский монастырь, в котором продолжает смуту группировка иеромонаха отца Исаии (монахини Марина, Акилина, Вероника, послушница Елизавета). Сам иеромонах Исаия человек неуравновешенный, больной, но его психика опасная и вредная для нас. От него монашенки требуют нравственных поучений, а он с амвона кричит: “Владыка в наших руках. А вот придет Америка, мы покажем, кто мы такие”. В обращении грубиян, притворщик. Единственный выход – удаление его из Горнего» (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 852. Л. 108*).

Епископ Владимир и иеродиакон Сергий (Павлюк) выехали 25 сентября 1951 г. в Констанцу и затем в Москву. Иеродиакону Сергию было предложено сопроводить епископа Владимира в Москву и вернуться, но миссия была заинтересована в том, чтобы выездная виза из СССР выдана ему не была (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 844. Л. 144*). Даже посол СССР в Израиле предлагал выдать иеродиакону Сергию вид на жительство, а не свидетельство на возвращение, чтобы он не испугался поездки. Перед отъездом со стороны архимандрита Мелетия и иеромонаха Исайи осуществлялись попытки запугивания, отговаривания его от поездки в СССР (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 844. Л. 147*). В сообщении представителей посольства СССР в Израиле от 20 марта 1951 г. говорилось, что «архимандрит Исидор рассказал одному из сотрудников дипмиссии в Израиле, что служащий Русской духовной миссии иеродиакон Сергий (…) не заслуживает доверия как английский шпион, болтун и пьяница. Английским шпионом считал его также архимандрит Наркис» (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 852. Л. 19*), что, вероятно, стало причиной такой осторожности в деле дипломатичного выдворения неугодного сослужителя. Как следствие, иеродиакону Сергию, прибывшему в СССР, будет наложен запрет на выезд обратно в Израиль. Попытки выезда и получения вызова будут им неоднократно предприниматься в дальнейшем.

Отчет епископа Владимира о командировке в Израиль состоял из разъяснения положения дел миссии. В 1950–1951 гг. правительство Израиля занималось выяснением наличия достаточной юридической оформленности многочисленных иностранных владений, отсутствие которой давало основания зачислить имущество в госфонд. Отсутствие регистрации миссии как составной части Московской патриархии затрудняло оформление права собственности на земельные участки миссии. Также, по словам епископа Владимира, весь 1950 г. он выплачивал долги, накопленные архимандритом Леонидом в 1948–1949 гг. (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 852. Л. 105–106*). Интересно то, что юридическая сторона деятельности миссии не будет разрешена долгие десятилетия. К примеру, даже патриарх Алексий II в 1991 г. будет ходатайствовать в МИД СССР о необходимости содействия в деле оформления права собственности на Троицкий собор и прилегающее к нему административное здание миссии (*АВП РФ Ф. 89-Израиль. Оп. 44. П. 58. Д. 3. Л. 90–92*). Право собственности на данные объекты за РПЦ будет официально закреплено только в 1997 г. (*АВП РФ Ф. 89-Израиль. Оп. 50. П. 69. Д. 8. Л. 1*).

Уехавший последним, представитель второго состава миссии протоиерей Виктор Костин 10 ноября 1951 г. предоставил на имя патриарха Алексия отчет о своём практически двухлетнем пребывании в миссии, где, помимо информации о первых днях по приезде в миссию, эмоционального описания встречи с ранее не виденным, он пишет об отношениях с посольством и членами миссии:

> «Во всех делах практического характера, когда встречались затруднения в разрешении их, мы всегда встречали поддержку посольства, а также при неполадках во взаимоотношениях между членами миссии и братии ее. Начальнику миссии епископу Владимиру приходилось видеться часто с Рабиновичем Исааком Львовичем, который являлся попечителем русского имущества в Израиле от Сохнута. Рабинович Исаак Львович, как истый еврей, да еще и сионист, все, конечно, делал в интересах своего народа, но не миссии, хотя и поставлен был из Сохнута властью заботиться именно в интересах миссии. Что это так, так это доказывает случай с участком Сильвестрова. Воспользовавшись тем, что уже с греками у них были подобные случаи и для них удачно, а здесь еще миссия православная русская не зарегистрирована, они объявили его бесхозяйным, через суд продали его за 22 тыс. израильских фунтов, хотя архимандрит Мелетий, проживающий при миссии, говорил, что ему в прежние времена давали 30 000 израильских фунтов, а теперь бы за это место дали бы, если продать, 200 000 израильских фунтов. Рабинович сумел заинтересовать в деньгах начальника миссии епископа Владимира, и последний согласился взять их временно на себя до предъявления прав на наследство Сильвестрова кем-либо из родственников. Хотя из посольства и указывали владыке на то, что он не должен брать эти деньги, но он все-таки взял, из тех соображений, что он на них что-либо устроит, так по крайней мере он говорил» (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 852*).

Также священник Виктор Костин писал, что в течение всего 1950 г. евреи, приехавшие из других стран в Эйн-Керем, ограбили много нежилых домов, в которых имелось имущество. Когда в 1951 г. после некоторого затишья грабежи усилились, насельницы соседнего католического монастыря под-

держивали монахинь Горненской обители, говоря: «Не уходите, вас хотят напугать, чтобы вы ушли, а тогда ваше место займут евреи» (*ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 852. Л. 136*).

Эпоха, когда протекала деятельность епископа Владимира в должности начальника миссии, интересна и многогранна. Помимо событий из жизни миссии внимания заслуживает деятельность РПЦЗ, которая отличалась небывалым антагонизмом к РПЦ. 1951 г. стал временем смены эпох, когда архимандрит Антоний, будучи представителем бывшей церковной иерархии единой миссии до 1948 г., покинул Иерусалим, а значит, чаяния восстановления былого единства претерпели изменения. Отъезд епископа Владимира сопровождался недовольством им среди греков, отрицательным отношением со стороны насельников миссии, печальным инцидентом с участием водителя. Письма епископа Владимира в Москву проникнуты заботой и исканием блага для миссии, но, возможно, недостаточное понимание реальной картины происходящего и отсутствие опыта работы за рубежом сказывались на некоторых его способностях как церковного администратора, духовника и хозяйственника.

Литература

Архив внешней политики Российской Федерации (АВП РФ). Ф. 89-Израиль. Оп. 44. П. 58. Д. 3; Оп. 50. П. 69. Д. 8.

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 1. Д. 728, Д. 844, Д. 852, Д. 1216; Оп. 2. Д. 213.

Изотов А.Б. Русское паломничество на Святую Землю: аспекты историографии // Христианство на Ближнем Востоке. 2017. № 1. С. 167–181.

Лисовой Н.Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М.: Индрик, 2006. 512 с.

Сафонов Д.В. К 60-летию возобновления деятельности Русской Духовной Миссии на Святой Земле // http://www.bogoslov.ru/text/360917.html#_ftn63 (дата обращения: 29.10.2017).

Сафонов Д.В. РПЦЗ и Духовная миссия в Иерусалиме в отношениях с зарубежным ППО (1917–1948 гг.) // Императорское Православное Палестинское Общество к 130-летию со дня основания: международная научная конференция, г. Москва, 10 ноября 2011. Российская акад. наук, Ин-т российской истории, Имп. Правосл. Палестинское о-во. Москва, 2012. С. 105–118.

Сафонов Д.В. Русская духовная миссия и православное палестинское общество в 1948–1951 гг. (по документам Государственного архива Израиля) // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Москва, 2013. С. 256–366.

Evgenii Palamarenko
Postgraduate student of Saints Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate and Doctoral Studies

Address: bldg. 1, 4/2 Pyatnitskaya St., 115035 Moscow, Russian Federation
E-mail: palamarenko.2012@mail.ru

The Russians in Jerusalem in 1950–1951

The Russian-speaking community of Orthodox believers in Jerusalem in 1950-1951 consisted of several groups that were in disunity between themselves, but also did not have complete independence. The first group includes the inhabitants of the Russian ecclesiastical mission in Jerusalem and the nuns of the Gornenskii convent, who were in full subordination to the Moscow Patriarchate. The second group should include pilgrims who lived in Elizavetinsky and other farmsteads located near the administrative building of the Mission, but they perceived differently the arrival of the first and second members of the Mission from Moscow. The third group includes Russian nuns and several clergymen from the Old City of Jerusalem, formerly part of Jordan. Although they could not attend the Mission, they maintained correspondence with the Moscow hierarchy of Moscow, willingly accepted donations, and in every way declared their loyalty to the Moscow Patriarchate. The fourth group includes the inhabitants and the administration of the monasteries of the Russian Orthodox Church Outside of Russia on Mount Eleon and Gethsemane, who were categorical opponents of uniting with the Moscow Patriarchate and unambiguously showed their suspicion in this matter. Among the representatives of the fourth group were "sympathizers" to the Moscow Patriarchate, which was rather an exception than any mass phenomenon. This article is based on previously not attracted sources from the State Archives of the Russian Federation and is aimed at some coverage of the events of the life of Russian-speaking Orthodox believers in Jerusalem at the very beginning when the Russian Orthodox Church began its ministry in the newly-formed State of Israel.

Keywords: Russian ecclesiastical mission in Jerusalem, Israel, Palestine, Jordan, Jerusalem Patriarchate, Russian in Israel.

References

Arkhiv vneshnei politiki Rossiiskoi Federatsii [Foreign Policy Archive of the Russian Federation]. F. 89-Izrail'. Op. 44. P. 58. D. 3; Op. 50. P. 69. D. 8. (In Russian).

Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoi Federatsii [State Archives of the Russian Federation]. F. 6991. Op. 1. D. 728, D. 844, D. 852, D. 1216; Op. 2. D. 213. (In Russian).

Izotov A.B. Russkoe palomnichestvo na Sviatuiu Zemliu: aspekty istoriografii [Russian pilgrimage to the Holy Land: the issues of historiography]. *Christianity in the Middle East,* 2017, no. 1, pp. 167–181. (In Russian).

Lisovoi N.N. *Russkoe dukhovnoe i politicheskoe prisutstvie v Sviatoi Zemle i na Blizhnem Vostoke v XIX – nachale XX v.* [Russian spiritual and political presence in the Holy Land and the Middle East in the twentieth and early twentieth centuries]. Moscow: Indrik, 2006, 512 p. (In Russian).

Safonov D.V. *K 60-letiiu vozobnovleniia deiatel'nosti Russkoi Dukhovnoi Missii na Sviatoi Zemle,* 2008 [To the 60th anniversary of the resumption of the activities of the Russian Ecclesiastical Mission in the Holy Land]. Available at: http://www.bogoslov.ru/text/360917.html#_ftn63 (accessed 29.10.2017) (In Russian).

Safonov D.V. *RPTsZ i Dukhovnaia missiia v Ierusalime v otnosheniiakh s zarubezhnym PPO (1917–1948 gg.)* [The Russian Orthodox Church Outside of Russia and the Spiritual Mission in Jerusalem in Relationships with Foreign Software Companies (1917–1948)] Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obshchestvo k 130-letiiu so dnia osnovaniia: mezhdunarodnaia nauchnaia konferentsiia, g. Moskva, 10 noiabria 2011. Rossiiskaia akad. nauk, In-t rossiiskoi istorii, Imp. Pravosl. Palestinskoe o-vo [The Imperial Orthodox Palestine Society for the 130th anniversary of its foundation: an international scientific conference, Moscow, November 10, 2011. Russian Academy of Sciences, Institute of Russian History, Imperial Orthodox Palestinian Society]. Moscow, 2012, pp. 105–118. (In Russian).

Safonov D.V. *Russkaia dukhovnaia missiia i pravoslavnoe palestinskoe obshchestvo v 1948–1951 gg. (po dokumentam Gosudarstvennogo arkhiva Izrailia)* [Russian ecclesiastical mission and Orthodox Palestinian society in 1948–1951 (according to the documents of the State Archive of Israel)]. In: Sretenskii sbornik. Nauchnye trudy prepodavatelei SDS. Moscow, 2013, pp. 256–366. (In Russian).

Иванова Анна Валерьевна
аспирант, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Адрес: 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
E-mail: anna.v.ivaanova@gmail.com

Почитание преподобного Марона, пустынника сирийского: очерк историографии XX–XXI вв.

В статье представлен обзор историографии традиции почитания преподобного Марона, пустынника сирийского, в XX–XXI вв. В этот период в русской историографии возникновению и развитию почитания преподобного Марона уделялось мало внимания: в период от 1917 до конца 1980-х гг. на русском языке не появилось сочинений, специально посвященных этому святому. Историография XX в. представлена исследованиями иностранных ученых. В конце XX – начале XXI в. возрождение церковной жизни способствовало пробуждению интереса российских ученых к древнему сирийскому святому неразделенной церкви, который почитается и на Востоке, и на Западе. Свидетельством особого значения святого Марона для верующих Маронитской католической церкви в наши дни является то, что его статуя была установлена в соборе святого апостола Петра в Ватикане в 2011 г.

Ключевые слова: преподобный Марон, Сирия, Кир, почитание, монашество, историография, Маронитская церковь, монастырь преподобного Марона, аббат Пол Нааман.

В формировании историографии почитания преподобного Марона можно выделить несколько периодов: сочинения русских ученых начала XX в., работы иностранных ученых XX в. и современные исследования российских ученых.

В 1910 г. вышла в свет работа действительного члена Церковно-археологического отдела Общества духовного просвещения, академика исторической живописи В.Д. Фартусова (*Фартусов, 1910*). Она содержит подробные указания по написанию образов святых угодников Божиих согласно канонам, основанным на исторических и археологических сведениях. Автор приводит описание облика преподобного Марона в своей работе.

В 1911 г. вышла в свет работа митрополита Одесского и Херсонского Анатолия (Грисюка), будущего священномученика, – «Исторический очерк Сирийского монашества до половины VI века» (*Анатолий (Грисюк), митр., 1911*). Его научный интерес сосредоточился на изучении истории

сирийского монашества до арабского нашествия. Два года он работал с древнейшими рукописями в Патриаршей библиотеке в Константинополе, а знание пяти языков позволило ему ознакомиться с новейшими исследованиями на эту тему.

Историк исследует особые черты сирийского монашества, «индивидуалистическое направление которого продолжает выражаться в особенном развитии среди представителей этого монашества отшельничества». В работе дан анализ разнообразных форм подвижничества в первой половине V в. Непосредственно в этот период преподобный Марон совершал свой подвиг беспокровного жития. Именно индивидуалистическим направлением сирийского монашества, питавшего склонность к анахоретству, объясняет историк отсутствие определенного устава иноческой жизни. В этом важном обзорном труде автор делает вывод, используемый в последующих работах, что «по обилию и великому разнообразию способов самоумерщвления сирийское монашество следует поставить на первом месте».

Еще один труд, относящийся к историографии начала XX в., был издан в 1918 г., уже после смерти его автора. Это монументальная работа русского историка В.В. Болотова «Лекции по истории Древней Церкви» (*Болотов, 2011. С. 667–672*). Отдельная глава последнего тома посвящена периоду становления Маронитской церкви. Профессор В.В. Болотов отмечает, что «монастырь Марона имел среди других монастырей своей местности первенствующее значение, подобно отношению Далматиева монастыря к другим константинопольским».

Для историографии вопроса середины XX в. важными являются работы эстонского ученого, исследователя сирийского языка, лютеранского пастора А. Вубуза (*Vööbus, 1960*). Его докторская диссертация в 1943 г. в Тартуском университете была посвящена монашеству в Сирии, Месопотамии и Персии до X в. Опубликованная в 1960 г. работа «History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East» является частью трехтомного издания, детально описывающего историю раннего монашества на Ближнем Востоке. Автор рассматривает основание монастыря в честь преподобного Марона и возникшее сразу после преставления его почитание в контексте монашеского движения в окрестностях Апамеи. Данный научный труд приводит достаточные основания для утверждения превосходства монастыря преподобного Марона над остальными в провинции Сирия в VI в. и подтверждает датировку основания монастыря.

В формировании историографии вопроса XX в. следует особо отметить исследования французских ученых Р. Дюссо и П. Каниве. Фундаментальный труд Р. Дюссо «La Topographie historique de la Syrie antique et médiévale» (*Dussaud, 1927*), опубликованный в 1927 г., является значимым вкладом автора в археологические и исторические исследования Сирии. Ученые XX и XXI вв., изучавшие древнюю историю Сирии, обязательно ссылались на это сочинение. Исследование основано на использовании более 300 источников, включая справочники по географии, доступные на момент написания. Для каждого региона автор дает детальное описание, идентифицируя каждый топоним, найденный в древних и средневековых источниках, и помещая его в исторический контекст. В масштабном исследовании историка, филолога и археолога иезуита П. Каниве «Le Monachisme syrien selon Théodoret de Cyr» (*Canivet, 1977*) рассматриваются вопросы, связанные с локализацией места подвигов преподобного Марона в регионе Кира.

Проблема отождествления преподобного Марона с монахом-монофелитом Мароном, а также с первым патриархом Маронитской церкви Иоанном Мароном рассматривается многими учеными. В исследовании архиепископа Юсефа Анис Аби-Ада (*Archbishop Youssef Anis Abi-Aad, 2004*) упоминается пять известных носителей имени Марон, но автор указывает, что все они жили после 452 г., тогда как арабский ученый Абу Эль-Фида утверждает, что император Маркиан (451–457) приказал построить монастырь Марона в Эмесе на втором году своего правления. Эта проблема связана и с вопросом, кто из них дал название общине и будущей церкви маронитов.

Установлению даты кончины преподобного Марона посвящена глава в исследовании сирийского ученого, митрополита Алеппского Юсефа Анис Аби-Ада. Он обосновывает предположение, что дата смерти должна быть не раньше 407 г. и не позже 423 г. На 410 г. как на приблизительную дату кончины указывает в своей докторской диссертации по истории Антиохийского патриархата архимандрит Макарий (Тайяр) (*Макарий (Тайяр), архим., 1978*).

Конец XX и начало XXI в. оказались плодотворными в деле изучения традиции почитания преподобного Марона и его учеников. Связано это с работами ливанского ученого, профессора ливанского университета Нотр-Дам, доктора Гиты Г. Хурани. В небольшой статье, опубликованной в 1997 г. в журнале Маронитского научно-исследовательского института, рассматриваются обстоятельства перенесения главы преподобного Марона из Сирии в Италию в XII в., в аббатство Сассовиво, а в XV в. – в кафедральный собор г. Фолиньо (*Hourani, 1997*). В поле зрения автора также оказываются вопросы о современном почитании святого в Италии, в регионе Умбрия.

Вышедшая в 2011 г. монография современного ливанского исследователя посвящена ряду икон преподобного Марона, почитаемых на Русском Севере и сейчас находящихся в Финляндии. Интересны ее суждения о причинах возникновения локального почитания преподобного Марона. В частности, она приводит свидетельство почитания преподобного как врачевателя зубной боли. В составе икон-«лечебников» преподобного Марон изображается со святым Артемием Веркольским, что, по мнению автора, указывает на почитание обоих святых в северных землях.

В 2008 г. идея комплексного подхода в изучении всех доступных памятников в наибольшей мере воплотилась в сборнике (*Преподобный Марон, пустынник сирийский, и храм его имени в Москве: прошлое и настоящее, 2008*). Однако работа описывает историю только московского храма в честь преподобного Марона и не затрагивает вопросы возникновения почитания святого и распространения его культа на русской земле. На данный момент известно несколько наименований церквей (приделов) в честь преподобного Марона – в Москве (действующий), в Нижнем Новгороде (несохранившийся), в Рязани (действующий), в Орле (действующий), в Тверской области.

В кандидатской диссертации архимандрита Филарета (Булекова) (*Филарет (Булеков), архим., 1999*) затрагивается вопрос возникновения почитания преподобного Марона на Руси и объясняется его появление «усилиями многочисленных русских паломников на Ближнем Востоке». Однако на данный момент это мнение не подтверждается источниками.

Почитание преподобного Марона на Руси не связано с созданием агиографических сочинений или перенесением его мощей. Наиболее вероятным видится посвящение приделов и храмов в честь преподобного Марона

в связи с широким обращением к нему как к целителю и врачевателю.

В 2016 г. в 44-м томе Православной энциклопедии при участии группы ученых вышла статья, посвященная личности сирийского подвижника, гимнографическим и иконографическим памятникам культа преподобного Марона.

Именно в контексте специфики почитания святого в статье (*Шевченко, 2016*) рассматривается развитие иконографии преподобного Марона в русском искусстве: «огневицу и трясовицу утоляет и бесы прогоняет и от различных недугов и болезней всяких свобождает» (*Краткие сведения о житии и подвигах преподобного и Богоносного отца нашего Марона Чудотворца и о храме его имени в Москве, 1903*).

Автор также разбирает достаточно распространенный тип изображения преподобного Марона в композиции «Архангел Михаил, побивающий трясовиц, и священномученик Сисиний», подчеркивая, что в народном веровании почерпнутые из житийной литературы свойства священномученика Сисиния, епископа Кизического, и преподобного Марона как целителей совпадают.

В конце XX в. наиболее значимыми работами для изучения возникновения почитания преподобного Марона в период с V по VII в. являются работы ливанского ученого, маронита, аббата Пола Наамана (*Abb. Paul Naaman, 1987*). В 1987 году в Каслике (Ливан) вышла его работа «Феодорит Кирский и монастырь святого Марона». Одна глава книги посвящена анализу свидетельств арабского ученого Абу Эль-Фида о датировке основания монастыря преподобного Марона во время правления императора Маркиана. Он указывает на два направления монашеского движения в северной Сирии: общежительное, в области Апамеи, и отшельническое, с центром в г. Кир. Преподобный Марон подвизался в Кирской области. После его смерти монашеская обитель в его честь была основана в области Апамеи. Профессор Нааман объясняет этот феномен тем, что в разгар христологических споров монастырь в честь преподобного Марона был призван обеспечить Феодориту, в то время уже епископу Кирскому, стабильность и поддержку в его попытках остановить распространение монофизитства и способствовать укреплению православной веры.

Другой работой ученого является его книга «Марониты: истоки Антиохийской церкви». Ученый рассматривает истоки происхождения Маронитской церкви в контексте возникновения монашеского и миссионерского движения в Сирии, анализирует исторический фон того времени.

Как представляется после краткого обзора историографии, на данный момент отсутствует комплексное исследование почитания преподобного Марона в православной традиции. За пределами внимания исследователей, российских и иностранных, остались произведения, связанные с установлением (утверждением) и распространением почитания Божиего угодника: храмостроительство, литургическое почитание, вопросы о мощах, иконография – весь комплекс памятников почитания.

Литература

Анатолий (Грисюк), митр. Исторический очерк Сирийского монашества до половины VI века. К., 1908.

Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. III–IV. История Церкви в период Вселенских соборов. Минск, 2011.

Краткие сведения о житии и подвигах преп. Марона Чудотворца и о храме его имени в Москве. М., 1903.

Макарий (Тайяр), архим. История Антиохийской Православной Церкви от ее основания до начала XX века. Т. II. МДА, Сергиев Посад, 1978.

Православная энциклопедия. Т. 44. М., 2016.

Преподобный Марон, пустынник сирийский, и храм его имени в Москве: прошлое и настоящее. М., 2008.

Фартусов В.Д. Руководство к писанию икон святых угодников Божиих в порядке дней года. Опыт пособия для иконописцев. М., Русскій Хронографъ, 2002.

Филарет (Булеков), архим. История и современное положение Маронитской Церкви. Кандидатская диссертация. МДА, 1999.

Abb. Paul Naaman. The Maronites: the origins of an Antiochene Church: A Historical and Geographical Study of the Fifth to Seventh Centuries. Kaslik, Lebanon, 2009.

Abb. Paul Naaman. Theodoret de Cyr et le monastere de saint Maroun. Kaslik, Liban, 1987.

Archbishop Youssef Anis Abi-Aad. Краткое жизнеописание преподобного Марона. Алеппо, 2004, (на арабском).

Canivet P. Le Monachisme syrien selon Théodoret de Cyr Paris. Beauchesne, 1977.

Dussaud R. La Topographie historique de la Syrie antique et médiévale. Paris, 1927.

Guita G. Hourani. Russian icons of Saint Maron in Finland. The Maronite Research Institute, 2011.

Guita G. Hourani. Saint Maron's Relic "Ornament of the Divine Choir of Saints". The Maronite Research Institute, 1997.

Vööbus A. History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East / Early Monasticism in Mesopotamia and Syria. Vol. 2, 1960.

Anna Ivanova
Postgraduate student of Saints Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate and Doctoral Studies
Address: bldg. 1, 4/2 Pyatnitskaya St., 115035, Moscow, Russian Federation
E-mail: anna.v.ivaanova@gmail.com

Veneration of Saint Maron, hermit of Syria: essay of historiography of the XX–XXI centuries

This article presents the review of the historiography of the tradition of veneration of St. Maron, the hermit of Syria, of the XX–XXI centuries. During this period there was no much attention paid to the initiation and further formation of the veneration of St. Maron in Russian historiography – over the period of 1917 to the late 1980s there were no works specially dedicated to St. Maron in Russian language. The historiography of the 20th century is represented by studies of foreign scientists. The revival of church life in the late XX – early XXI centuries encouraged the awakening of the interest of Russian scholars to the ancient Syrian Saint of the undivided Church who is venerated both in the East and in the West. Today the evidence of particular significance of St. Maron to the faithful of Maronite Catholic Church is that his statue was enshrined in the Cathedral of St. Apostle Peter in Vatican in 2011.

Keywords: Saint Maron, hermit of Syria, Cyr, veneration, monasticism, historiography, Maronite Church, monastery of Saint Maron, abbot Paul Naaman.

References

Abb. Paul Naaman. *The Maronites: the origins of an Antiochene Church: A Historical and Geographical Study of the Fifth to Seventh Centuries*. Kaslik, Lebanon, 2009.

Abb. Paul Naaman. *Theodoret de Cyr et le monastere de saint Maroun*. Kaslik, Liban, 1987, (in French).

Anatolii (Grisiuk), mitropolit. *Istoricheskii ocherk Siriiskogo monashestva do poloviny VI veka* [Historical outline of the Syrian monasticism until the middle of the 6th century]. Kiev, 1908, (In Russian).

Archbishop Youssef Anis Abi-Aad. *Kratkoe zhizneopisanie prepodobnogo Marona* [Short biography of the Monk Maron]. Aleppo, 2004, (in Arabian).

Bolotov V.V. *Lektsii po istorii Drevnei Tserkvi. Istoriia Tserkvi v period Vselenskikh soborov* [Lectures on the history of the Ancient Church. History of the Church during the Ecumenical Councils]. Minsk, 2011, vol. 3–4, (In Russian).

Canivet P. *Le Monachisme syrien selon Théodoret de Cyr Paris*. Beauchesne, 1977, (in French).

Dussaud R. *La Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*. Paris, 1927, (in French).

Fartusov V.D. *Rukovodstvo k pisaniiu ikon sviatykh ugodnikov Bozhiikh v poriadke dnei goda. Opyt posobiia dlia ikonopistsev* [Guide to the writing of icons of the saints of God in the order of the days of the year. Experience manual for the icon painters]. Moscow, Russkii Khronograf Publ., 2002, (In Russian).

Filaret (Bulekov), arkhimandrit. *Istoriia i sovremennoe polozhenie Maronitskoi Tserkvi* [History and current situation of the Maronite Church], Kandidatskaia dissertatsiia [PhD thesis]. Moscow theological academy, 1999, (In Russian).

Guita G. Hourani. *Russian icons of Saint Maron in Finland*. The Maronite Research Institute, 2011.

Guita G. Hourani. *Saint Maron's Relic "Ornament of the Divine Choir of Saints"*. The Maronite Research Institute, 1997.

Kratkie svedeniia o zhitii i podvigakh prep. Marona Chudotvortsa i o khrame ego imeni v Moskve [Brief information about the life and exploits of St. Maron the Wonderworker and the temple of his name in Moscow]. Moscow, 1903, (In Russian).

Makarii (Taiiar), arkhimandrit. *Istoriia Antiokhiiskoi Pravoslavnoi Tserkvi ot ee osnovaniia do nachala XX veka* [History of the Antiochian Orthodox Church from its foundation to the beginning of the 20th century]. Sergiev Posad, vol. 2, 1978, (In Russian).

Pravoslavnaia entsiklopediia [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, *vol. 44, 2016,* (In Russian).

Prepodobnyi Maron, pustynnik siriiskii, i khram ego imeni v Moskve: proshloe i nastoiashchee [Reverend Maron, Syrian desert, and the temple of his name in Moscow: past and present]. Moscow, 2008, (In Russian).

Vööbus A. *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East. Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*. Vol. 2, 1960.

Кашицын Илья Дмитриевич
выпускник, Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Адрес: 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
E-mail: ilya.kashitsyn@yandex.ru

Богословский, исторический и политический аспекты гонений на христиан на Ближнем Востоке в начале XXI века

Данная статья является выдержкой из диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия и призвана выявить основные вероучительные, исторические и политические факторы, оказавшие влияние на нынешнее положение христиан Ближнего Востока. Обращаясь к Священному Писанию и оценкам церковных лидеров и богословов, как отечественных, так и зарубежных, мы осмысляем соотношение христианского вероучения с современным мученическим свидетельством последователей Христовых. Оно реализуется в экклезиологическом, сотериологическом и миссиологическом аспектах. Гонения на христиан прославляют церковь, умножают число членов церкви, выступая свидетельством о Христе. В исторической ретроспективе выявляем факторы межрелигиозных, межнациональных и международных отношений, в результате которых стало возможно появление феномена «Арабской весны». Положение христиан в мусульманском окружении изменилось от благоприятного в первые века халифата до дискриминационного уже при Аббасидах. Христиане страдали от нашествия монголов, затем подвергались дискриминации в Османской империи. Относительная стабилизация положения христиан на закате империи привела к очередному всплеску гонений, известных как геноцид. В XX веке христиане были заложниками колониальной политики Англии и Франции, и только в эпоху арабского социализма они смогли жить в состоянии покоя. Помимо этого в статье предпринимается попытка дать оценку современной деятельности государств, вовлеченных в сирийский и иракский конфликты. Прежде всего речь идет о Саудовской Аравии, Катаре и Турции.

Ключевые слова: Сирия, Ирак, христианство, гонения, геноцид, ассирийцы, мученичество.

Конец 2017 года по праву считается переломным моментом в процессах, происходящих на Ближнем Востоке. В первую очередь это обусловлено физическим уничтожением террористов силами российских военных и зарубежной коалиции. На данном этапе большой интерес представляет исследование тех причин, которые прямо или косвенно повлияли на современное бедственное положение ближневосточного христианства. Для этого предстоит решить следующие задачи:

- рассмотреть гонения на христиан через призму христианского богословия как экклезиологический, миссиологический и сотериологический феномен, применить этот комплекс к современным гонениям на христиан Ближнего Востока;
- определить исторические корни гонений на ближневосточных христиан со стороны мусульман и проследить их влияние на современную ситуацию;
- выявить и классифицировать социальные и политические факторы гонений на ближневосточных христиан.

Гонения на ближневосточных христиан с богословской точки зрения

Упоминание о гонениях на христиан под религиозными лозунгами мы находим уже в словах Христа:

> «даже наступает время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу. Так будут поступать, потому что не познали ни Отца, ни Меня. Но Я сказал вам сие для того, чтобы вы, когда придет то время, вспомнили, что Я сказывал вам о том; не говорил же сего вам сначала, потому что был с вами» (*Ин. 16: 2–4)*.

Господь, таким образом, не только предупреждает учеников о том, что гонения будут происходить на почве «религиозной» ненависти, но и передает им миссию страданий за Него после Своего ухода.

В «академической» отечественной науке до момента защиты диссертации А.И. Сироты (*Сирота, 2016*) не было представлено теологического осмысления проблемы современных гонений на христиан. В западной науке вопрос современных гонений на христиан получил более широкое освещение. Наиболее активными в этом отношении оказались представители протестантских общин. Следует отметить труды Гленна Пеннера (ныне покойного), Томаса Ширрмахера, Ричарда Хауэлла, Кристофа Сауэра, Кнуда Йоргенсена. Указанные исследователи сформировали своего рода научный кружок, где проводят совместные исследования, публикуют материалы и т. д. Примерами такой деятельности можно назвать коллективные сборники (*Freedom of Belief & Christian Mission, 2015; Suffering, Persecution and Martyrdom, 2010*).

Однако в трудах протестантских авторов к гонениям нередко относятся и межхристианские конфликты, связанные с дохалкидонскими конфессиями или противодействием протестантскому движению на Западе. В этой связи, с учетом специфики нашей работы, под термином «гонения» мы далее будем рассматривать процессы, связанные именно с исламским радикализмом и политическим исламом на Ближнем Востоке.

Гонения не являются чем-то новым для церкви Христовой. Земная жизнь и мученический подвиг Христа заложили фундамент для существования Его церкви, которую и «врата ада не одолеют» (*Мф. 16: 18*). Господь ясно говорит о том, что ждет Его последователей в земной жизни:

> «Прежде же всего того возложат на вас руки и будут гнать вас, предавая в синагоги и в темницы, и поведут пред царей и правителей за имя Мое; будет же это вам для свидетельства. Итак положите себе на сердце не обдумывать заранее, что отвечать, ибо Я дам вам уста и премудрость, которой не возмогут противоречить ни противостоять все, противящиеся вам. Преданы также будете и родителями, и братьями, и родственниками, и друзьями, и некоторых из вас умертвят; и будете ненавидимы всеми за имя Мое, но и волос с головы вашей не пропадет, – терпением вашим спасайте души ваши» (*Лк. 21: 12–19*).

Данный евангельский отрывок свидетельствует о деятельном участии Самого Бога в судьбе преследуемых христиан.

Испытания, которые претерпевают от рук гонителей христиане, являются залогом их участия в прославлении Бога. Митрополит Волоколамский Иларион пишет об этом:

> «Жизнь большинства апостолов закончилась мученически: они свидетельствовали о Христе не только своей проповедью, но и смертью. Вслед за апостолами тысячи других мучеников пополнили мартиролог христианской Церкви, который вплоть до настоящего времени продолжает пополняться все новыми и новыми именами свидетелей Христовых. Ориген называет мученичество «полной мерой свидетельства», подчеркивая, что тот, кто публично исповедует Бога во время гонений, самым тесным образом соединяется с Ним. Эпоху мученичества Ориген считает «временем христианской славы» <…> мученическая смерть отнюдь не воспринималась как трагедия; напротив, ее воспринимали как победу над страхом смерти и самой смертью, как подражание мученическому подвигу Христа, как соучастие в страданиях Христа и в Его славе» (*Эпоха нового мученичества. Дискриминация христиан в разных регионах мира, 2012*).

Профессор Евангельско-богословского факультета Лёвена Кристоф Сауэр также полагает, что мученичество или страдания за веру – это соучастие в прославлении Церкви. Он расценивает гонения на христиан как некую привилегию от Господа, Его особый дар, благодаря которому возможно стать соучастником божественной славы (*Sauer, Freedom of Belief & Christian Mission. Oxford, 2015*). Об этом говорится в Первом Соборном послании Петровом: «Если злословят вас за имя Христово, то вы блаженны, ибо Дух Славы, Дух Божий почивает на вас. Теми Он хулится, а вами прославляется» (*1 Пет. 4: 14*).

Можно выделить и другой богословский аспект гонений на христиан – миссионерский. Стойкость христиан перед мучениями или преследованиями стала примером, живым свидетельством о Боге перед другими людьми. Жития многих христианских мучеников изобилуют упоминаниями об обращении к Богу и самих гонителей, и свидетелей мучений. Готовность христиан умирать за веру была явлена не раз на протяжении истории, став своего рода гарантом двухтысячелетнего существования церкви.

Свидетельство веры для ближневосточных христиан в наши дни

оказывается сродни мученичеству первых веков: экстремисты принуждают их либо принять ислам, либо умереть, либо уйти или жить в положении людей второго сорта. Поэтому мы будем рассматривать его с точки зрения классического понимания мученичества. В 2012 году было опубликовано выступление в Московской духовной академии и семинарии председателя Отдела внешних церковных связей Московского патриархата митрополита Волоколамского Илариона «Эпоха нового мученичества. Дискриминация христиан в разных регионах мира». Этот труд стал классическим в осмыслении вопроса современных гонений на христиан. Архипастырь, сравнивая древние и современные гонения, анализируя психологию преследователей, говорит, что

> «в некотором смысле события повторяются <…> инаковость христиан вызывала и вызывает ненависть «мира сего». В этом смысле преследования христиан являются видимым проявлением реакции диавола на дела последователей Христовых, которая происходит по попустительству Господа для прославления Его Церкви. Неслучайно митрополит Иларион, выступая на международной конференции в Российском университете дружбы народов, характеризует сегодняшних гонителей ближневосточных христиан следующим образом: «террористы, вне зависимости от декларируемой ими религиозной принадлежности, являются слугами сатаны и врагами Господа. В этом мире своими преступными действиями они навлекают на себя проклятия людей, а в будущем их ждет суд Божий» (*Эпоха нового мученичества. Дискриминация христиан в разных регионах мира, 2012*).

Под экклезиологическим аспектом мы понимаем взаимоотношения между преследуемыми христианами и церковью Христовой, которая, будучи, по мысли митрополита Волоколамского Илариона, богочеловеческим организмом, неизменно всей своей полнотой воспринимает гонения на своих членов. В этом смысле можно привести в пример встречу Святейшего Патриарха Кирилла и Папы Римского на Кубе 12 февраля 2016 года, которая, будучи посвященной гонениям на христиан, продемонстрировала миру христианское единство в этом вопросе.

Важно отметить и то, что гонения на христиан непосредственным образом влияют на Церковь как Тело Христово, единый богочеловеческий организм. По слову апостола,

> «как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. Тело же не из одного члена, но из многих <…> члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее, и которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех более прилагаем попечения; и неблагообразные наши более благовидно покрываются, а благообразные наши не имеют в том нужды. Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены. И вы – тело Христово, а порознь – члены» (*1 Кор 12: 12–14, 22–27*).

По действию Божественного промысла члены христианской церкви не могут не замечать страданий своих единоверцев в разных концах света, потому прилагают усилия к врачеванию ран на церковном Теле Христовом.

Мы можем рассмотреть в контексте прославления церкви Христовой и пример гонений на Русскую православную церковь в Советском Союзе в XX веке. Несмотря на почти полное уничтожение Русской православной церкви, она в конце концов смогла не только восстать из руин, но и существенно укрепиться и расшириться. Исследователи называют постсоветский период не иначе как «церковным ренессансом». Таким путем православная церковь явила миру подлинную славу Господню, живое свидетельство о том, что «врата Ада не одолеют ее» (*Мф. 16: 18*). Сокровищница русских святых пополнилась тысячами имен новомучеников и исповедников.

Сотериологический характер гонениям на христиан был придан Самим Господом Иисусом Христом:

> «Прежде же всего того возложат на вас руки и будут гнать вас, предавая в синагоги и в темницы, и поведут пред царей и правителей за имя Мое; будет же это вам для свидетельства. Итак положите себе на сердце не обдумывать заранее, что отвечать, ибо Я дам вам уста и премудрость, которой не возмогут противоречить ни противостоять все, противящиеся вам. Преданы также будете и родителями, и братьями, и родственниками, и друзьями, и некоторых из вас умертвят; и будете ненавидимы всеми за имя Мое, но и волос с головы вашей не пропадет, – терпением вашим спасайте души ваши» (*Лк. 21: 12–19*).

О доксологическом и сотериологическом характере гонений говорит апостол Павел в Послании к римлянам:

> «Ибо думаю, что нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас. Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (*Рим. 8: 18–21*).

К. Сауэр в этом отношении придерживается мнения о том, что прославление Церкви через мученичество вносит свой вклад в церковную миссию, что, в свою очередь, ведет к спасению большего количества людей.

Исходя из вышесказанного, мы делаем вывод о том, что богословское обоснование гонений на христиан появилось уже в I веке по Р.Х., в первые десятилетия существования церкви Христовой. Сам характер христианского вероучения уделяет большое внимание мученическому свидетельству как продолжению дела Христа. Свидетельствуя о вере, христиане участвуют в деле божественного домостроительства. Прославляя своим подвигом церковь, они служат примером для укрепления веры других христиан, как и две тысячи лет назад, несут миссионерское служение, служат делу единства христианской церкви как вселенского богочеловеческого организма.

Гонения на христиан, таким образом, являются богословски оправданной частью божественного плана спасения людей. Основу феномену мученичества заложил Сам Господь Иисус Христос. Для церкви Христовой это важный путь свидетельства веры, прославления Бога и борьбы за человеческие души. Гонения являются живым опытом церкви, который не прекращается в разных регионах мира.

Применимость богословия гонений к современной ситуации на Ближнем Востоке

Относительно тематики нашего исследования следует рассмотреть, каким образом применяются указанные богословские аспекты к феномену гонений на ближневосточных христиан.

В экклезиологическом плане современные гонения, их масштаб и надконфессиональность, без сомнений, побуждают неравнодушные христианские церкви к стратегическому единению во имя защиты единоверцев. Яркий тому пример: активизация взаимодействия Русской православной церкви с Римско-католической церковью – двумя крупнейшими христианскими церквами – в последние годы. Произведя анализ комментариев митрополита Волоколамского Илариона за 2013–2016 гг., посвященных православно-католическому диалогу, можно сделать вывод о том, что основным поводом для развития взаимодействия стали именно гонения на ближневосточных христиан. В совместной декларации по итогам встречи глав двух церквей на Кубе вопросу гонений на христиан уделяется важнейшее внимание (пункты 8–13).

Другим примером является наращивание совместной благотворительной и миротворческой деятельности Московского патриархата с Евангелической ассоциацией Билли Грэма. По состоянию на март 2016 года обе религиозные организации приняли решение совместно провести масштабный Всемирный саммит христианских лидеров в Москве в поддержку гонимых христиан. Пресс-релиз саммита гласит:

> «Поводом для проведения столь масштабного мероприятия служат беспрецедентные в современной истории массовые гонения на христиан Ближнего Востока, Африки и других регионов мира, стоящие в одном ряду с преследованиями христиан первых веков и массовыми репрессиями со стороны атеистических властей в XX веке. Столь масштабные злодеяния не могут оставаться без внимания со стороны христианского сообщества. Русская Православная Церковь и Евангелическая ассоциация Билли Грэма стремятся, чтобы грядущий саммит стал площадкой для всестороннего обсуждения данной проблемы с целью изменения ситуации к лучшему» (*Совместный пресс-релиз Русской Православной Церкви и Евангелической ассоциации Билли Грэма, 2016*).

Следует отметить, что Русская православная церковь при этом сталкивается с серьезной внутренней проблемой – противостоянием со стороны фундаменталистски настроенных ревнителей чистоты православия. Известно, что после встречи с Папой Римским в адрес Святейшего Патриарха Кирилла обрушился шквал критики, который вынудил священноначалие письменно и устно защищать занятую позицию. В официальном разъяснении Отдела внешних церковных связей Московского патриархата подчеркивается:

> «В наши дни весь мир, а особенно христиане Ближнего Востока и Африки, переживают тяжелейшие испытания, требующие, как и в начале XX века, солидарности всех христиан. Именно в этом свете следует воспринимать встречу в Гаване, на которую Святейший Патриарх Кирилл пошел, следуя примеру святителя Марка Ефесского, чья память совпадает с днем интронизации Святейшего, и святителя Тихона – великого печальника Земли Русской.

> Движимый состраданием и озабоченностью судьбой тех, кто за исповедание имени Христова сегодня подвергается преследованиям, Святейший Патриарх встретился с Папой Франциском, как он встречается со многими религиозными и политическими лидерами мира, отстаивая интересы Православия и Русской Православной Церкви, идеалы мира, добра и христианской любви» (*Официальное разъяснение Отдела внешних церковных связей в связи с обращениями по поводу встречи Патриарха Московского и всея Руси Кирилла с Папой Римским Франциском, 2016*).

Автору этого исследования довелось лично столкнуться с такой проблемой при обсуждении его статьи «Казнь 21 копта боевиками ИГИЛ: плод «Арабской весны» в Ливии» на сайте pravoslavie.ru. Применение к убитым коптам в нетеологическом контексте наименования «мученики» привело к ряду критических замечаний со стороны ревнителей, утверждающих, что мученическое свидетельство, осуществляемое неправославными христианами, не может быть основанием для спасения.

Очевидно, что эта проблема требует от церкви конкретных шагов, поскольку сама по себе препятствует не только межхристианской солидарности в отношении преследуемых христиан, но и межправославному единству. Одним из путей противодействия могла бы быть популяризация идеи единства христиан в страданиях, которая сегодня находит отражение в охваченной гонениями Сирии, где главы пяти крупнейших христианских конфессий (православной, греко-католической, сиро-яковитской, маронитской и сиро-католической) совместно трудятся в защиту паствы от гонений. Например, в 2015 году они обратились с призывом к христианам и мусульманам страны к совместному противостоянию экстремизму. При этом нет никаких вероучительных компромиссов. Другим примером является одновременное похищение православного и сиро-яковитского иерархов Алеппо в 2013 году, которые были захвачены экстремистами, когда вместе пытались вызволить из плена священника.

Нельзя оставить без внимания межрелигиозный аспект богословия современного мученичества. На примере Русской православной церкви мы можем сегодня наблюдать беспрецедентное увеличение контактов с исламским миром. Во-первых, в ходе диалога вопрос о гонениях на ближневосточных христиан неизменно затрагивается. Церковь таким образом участвует в заповеданном Господом деле миротворчества, прославляя Христа и Его учение.

Во-вторых, наращивание межрелигиозного диалога влечет за собой усиление христианского свидетельства иноверцам. Как заявил Святейший Патриарх Кирилл на Архиерейском соборе 2013 года:

> «Наши контакты с представителями иных религий – это один из путей свидетельства миру о Христе. Цель межрелигиозного диалога – поиск ответа на вызовы современности, обеспечение мирной жизни и сотрудничества людей разных религий, национальностей и культур. Во время встреч лидеров традиционных религий вырабатываются программы совместного противостояния экстремизму и терроризму, обсуждаются меры повышения роли религиозного мировоззрения в жизни общества» (*Цель межрелигиозного диалога – совместное противостояние безнравственности, агрессивному безбожию и межнациональной вражде, 2013*).

Отметим, что для протестантских деноминаций диалог с исламом характерен в меньшей мере и сводится главным образом к сугубо миссионерской перспективе.

Экклезиологический аспект гонений находит свое отражение и в том случае, когда субъектом преследований становится государственная власть, что характерно для Ливии и отчасти Египта до 2013 года. Церковное противостояние дискриминации и несправедливости на политической арене можно расценивать как еще один путь служения миру.

Принципиальным результатом исследования является факт теологического влияния гонений на диалог с нехристианскими религиями и христианскими конфессиями. Преследования христиан по сути стали импульсом для христианских церквей к усилению диалога с мусульманами и другими нехристианскими общинами.

При этом имеется ряд проблем, требующих формирования новой культуры межконфессионального и межрелигиозного взаимодействия в среде верующих Русской православной церкви. Имеются вопросы и к повестке дня взаимоотношений с протестантскими общинами, чья выраженная исламофобская позиция не способствует облегчению участи гонимых христиан.

Исторические предпосылки для преследований христиан в мусульманском мире

Христианство на территории современных Сирии и Ирака существовало уже в первые века после Рождества Христова. Считается, что в Ирак христианство принес апостол Фома, а первые христианские общины были основаны в некогда ассирийском Эрбиле. Первые монашеские общины появились также в Северном Ираке, в окрестностях Мосула.

В период становления халифата (VII–IX вв.) христиане не испытывали серьезных притеснений со стороны мусульман, так как были необходимы последним для создания государственности, развития науки и культуры. Однако уже с пришествием к власти династии Аббасидов (750–1258 гг.) положение христиан стало меняться в худшую сторону. Приблизительно с IX века в халифате стали процветать фундаменталистские настроения, уровень образования среди мусульман повысился, они перестали нуждаться в интеллектуальных ресурсах иноверцев. Положение христиан заметно ухудшилось. Они приобрели статус зиммиев, то есть находящихся под покровительством: в обмен на уплату джизьи – особого налога для немусульман – они не подвергались беспричинному насилию. Однако на христиан был наложен ряд ограничений: запрещалось строить новые церкви или ремонтировать старые, публичная демонстрация религиозных символов или беседы о христианстве могли быть приравнены к прозелитизму, что жестоко каралось. Мужчинам-христианам запрещалось вступать в брак с мусульманками, но мужчины-мусульмане могли брать в жены христианок: ребенок от этого брака наследовал в таком случае веру отца. При встрече с мусульманином на улице иноверцам надлежало уступить дорогу, пользоваться для передвижения лошадьми могли только мусульмане, остальные довольствовались ослами. Свидетельства христиан против

мусульман в суде не рассматривались. Таким образом, даже в относительно спокойные периоды своего существования под властью мусульман христиане жили в условиях перманентной дискриминации.

В средневековую эпоху только в одном Багдаде, столице Аббасидского халифата, в IX–X веках проживало порядка 50 тысяч христиан, действовало несколько монастырей. Христианская община состояла из нескольких конфессий, в основном это были несториане и православные. Отношения между христианами и мусульманами в аббасидском Багдаде отличались высоким уровнем веротерпимости, а статус зиммиев и сопутствующие ему ограничения распространялись на христиан только номинально. Во многом это было обусловлено тем, что христиане имели высокий уровень образования, специализировались на врачебном деле (при дворе халифов в течение нескольких поколений находились ассирийские врачи Бахтишо) и других интеллектуальных профессиях. В знаменитом багдадском Доме мудрости христиане занимались переводами античной литературы на арабский язык.

История Ливии, как и других стран региона, с первых веков нашей эры неразрывно связана с христианством. С Ливией был связан святой евангелист Марк, из ливийской народности берберов происходил и ересиарх Арий. В Ливии находится большое количество древних христианских храмов и кладбищ. Богатому христианскому наследию этой страны посвящен 500-страничный труд (*Christian Monuments of Cyrenaica, 2003*). С первых веков христианства Ливия была пастырской территорией Александрийской православной церкви, а титул патриарха Александрийского и доныне включает в себя название Ливии и Пентаполя (так в древности называлась ливийская область Кириенака, состоявшая из пяти городов)[1]. Продолжительное присутствие на ливийских землях имеет и Коптская церковь. Таким образом, нет никаких сомнений в том, что христианство имеет давние и глубокие корни в Ливии.

Положение христиан в халифате ухудшилось в кризисный период IX века, когда дискриминация христиан приняла форму целенаправленного преследования. Имели место случаи намеренных провокаций со стороны разного уровня власть имущих, приводившие к массовым антихристианским погромам. Давление со стороны мусульман и положение людей второго сорта стали теми факторами, которые сподвигли часть христиан и представителей других религиозных общин к принятию ислама. Некогда процветающие и населенные множеством христиан Тикрит и Селевкия Ктисифонская приходят в упадок.

Во второй половине XIII века Багдад захватывают монголы во главе с ханом Хулагу. Приняв спустя некоторое время ислам, они начинают с особым рвением искоренять христианское присутствие. Известен случай, когда в 1258 году в Тикрите монголы уничтожили большое количество христиан и сложили из их черепов три купола и два минарета. Монголы при этом разрушили ассирийский храм VII века, в котором пытались спрятаться христиане. Этот храм был в 1990-е годы восстановлен, но в конце сентября 2014 года исламисты из ИГИЛ его взорвали.

---

[1] Официальный титул главы Александрийской православной церкви: Блаженнейший, Божественнейший и Святейший Отец и Пастыреначальник, Папа и Патриарх Великого Града Александрии, Ливии, Пентаполя, Эфиопии, всего Египта и всея Африки, Отец Отцов, Пастырь Пастырей, Архиерей Архиереев, Тринадцатый Апостол, Судья Вселенной.

Крестовые походы XI–XIV веков открыли новую кровавую страницу в истории преследований ближневосточных христиан. Как известно, крестоносцы отличались жестокостью по отношению к мусульманам. Расправы европейцев над мирным населением нередко сопровождались убийствами женщин и детей. Поскольку агрессия совершалась «во имя Христа», ответная реакция проецировалась на христиан местных, которым в халифате и Османской империи было запрещено носить оружие. Показателен в данном случае пример нападения крестоносцев под предводительством кипрского короля Петра I на Александрию в 1365 году. Устроенная ими резня стала причиной жестоких репрессий мамлюков против местного христианского населения.

В XV–XVIII веках Багдад оказался на арене противостояния между османами и персами, переходя то к одной, то к другой стороне. Христиане и другие религиозные меньшинства проживали в обособленных кварталах города. Конфессиональный состав становится более разобщенным: начало активной католической миссии в XVII веке приводит к появлению униатской Халдейской церкви, в которую перешли часть ассирийцев-несториан. Появляются представители Сиро- и Армяно-католической церквей, Мелькитской церкви. В середине XVIII века в Ираке появляются монашеские католические ордена, которые открывают свои школы и больницы. Христианство процветает на севере Ирака, где строятся монастыри и церкви, при которых христиане начинают собирать драгоценные древние манускрипты. Для нас важно обратить внимание на то, что именно в северном Ираке христианство начало распространяться, здесь оно развивалось, здесь же веками копилось драгоценное христианское культурное и литературное наследие. Несмотря на то что Ирак находился под властью мусульман, гонений на христиан, сопоставимых по масштабам с нынешними, не наблюдалось. Важно иметь в виду и тот факт, что изначально взаимоотношения между христианами и мусульманами строились на основе собственного накопленного опыта сосуществования, не подверженного влиянию иностранных, прежде всего западных, стран. Христианство мыслилось как автохтонная религиозная община, а не какой-то чужеродный элемент.

XVII век именуется в научной литературе эпохой «мелькитского ренессанса»[2], называемого по-арабски «Ан-Нахда». Этот период ознаменован расцветом арабоязычной православной литературы и культуры.

Христиане в Османской империи и геноцид начала XX века

В Османской империи (1453–1922 гг.) положение христиан не улучшалось. При захвате последних оставшихся городов Византии османы превращали главные христианские храмы в мечети в знак попрания христианского присутствия. Наблюдаются отчетливые тенденции к дальнейшей

[2] Мелькитами именуются в литературе православные арабы. Название происходит от арабского слова «малик» – «царь» – и обозначает принадлежность христиан к верованию византийцев во главе с императором. В настоящее время мелькитами принято называть представителей католической Антиохийской церкви восточного обряда.

маргинализации христианской общины, которая называлась в то время «рум миллети» – «община ромеев». Христиане продолжают жить в качестве людей второго сорта, платят специальные подати.

Система миллетов в Османской империи номинально регулировалась исламским учением об отношении к немусульманам, причисляя христиан и иудеев к зиммиям. Как и сегодня на территориях ИГИЛ, зиммии подписывали соглашение о сохранности их жизни и вероисповедания в обмен на налог и лояльность к властям. Главой миллета был первоиерарх общины, причем армяне и православные считались разными общинами. Православные христиане составляли самый большой миллет. Католический миллет был официально признан в 1831 году. Мелькиты (греко-католики) получили статус миллета в 1848 году. Формальный статус миллета не имели общины ориентальных церквей: коптов, яковитов, несториан.

Турецкие ученые отмечают, что отношение султанов к «ромеям», т. е. православным, было лучше, чем к армянам. В иерархии православные занимали более высокую позицию, хотя тоже платили джизью. Некоторая иллюстрация к положению христиан в Османской империи: христианская община Дамаска составляла в раннеосманский период, за счет миграции христиан из сельских областей, до 12% населения города. Христианское население г. Бурсы составляло в конце XIX века 5158 ромеев, 7541 армянин, 2548 иудеев. В городе при этом проживало 60 743 мусульманина.

Середина XIX века стала переломным периодом в Османской империи и характеризовалась рядом масштабных реформ в экономической и социальной жизни. В то же время возрастает влияние европейских держав на ближневосточные социально-экономические и политические процессы. С помощью европейцев у христиан расцветает торговое дело, в то время как мусульманские товары конкуренции не выдерживали. Параллельно на Ближнем Востоке набирает обороты католическая и протестантская миссия, результатом чего стало дробление ближневосточных церквей. Плодами католической активности стало появление Маронитской, Мелькитской, Сиро-католической и Халдейской церквей.

Экономический и культурный расцвет христианских общин привел к обострению противоречий с мусульманами, что в конечном итоге вылилось в череду антихристианских погромов. Наиболее известный из них – спровоцированная мусульманами Дамасская резня 1860 года, в ходе которой в межрелигиозных столкновениях погибло от двух до шести тысяч христиан, сотни детей и женщин были проданы в рабство, разрушено несколько монастырей и десятки церквей, христианский район Дамаска был сожжен практически дотла при молчаливом одобрении османских властей. Последовавшее затем наказание виновных было скорее демонстративным актом, призванным предотвратить негативную реакцию со стороны европейских христианских держав, с которыми османы были вынуждены сотрудничать против своих политических оппонентов.

Статья ученого из Еврейского университета Моше Оза «Религиозные и этнические конфликты в Османской Сирии в эпоху танзимата» (*Ma'oz, The Great Ottoman Turkish Civilization, 2000. P. 438–444*) выдержана в стиле резкого неприятия христиан, в ней неоднократно говорится о «провокационно» богатых домах христиан, «вызывающем» звоне колоколов и т. п. По его мнению, резня христиан в Сирии в 1860 году была спровоцирована лишь повышением уровня жизни христиан до среднего в сравнении с мусульманами.

До так называемой реформы танзимата[3] середины XIX в. миллеты рассматривались именно как религиозные общины, обладающие относительной автономией. Затем с ростом национальных настроений в империи миллеты приобретают статус «меньшинств» по отношению к мусульманскому большинству населения. Исследователь из турецкого университета Bilkent Йылмаз Колак отмечает, что в Османской империи была сформирована социальная лестница, в которой каждая группа находилась на том уровне, на каком была удалена от ислама (*Colak, 2000*). Таким образом, признается дискриминационное положение христиан. Далее ученый обвиняет религиозные меньшинства в том, что они преследуют сепаратистские цели, вдохновленные иностранным влиянием.

Турецкие ученые придерживаются той точки зрения, что феномен национализма в Османской империи зародился среди религиозных меньшинств, которые они рассматривают как инструменты влияния иностранных сил. В то же время идеология османизма расценивается как основа солидарности и равенства. Идеи национализма действительно не чужды ассирийцам, армянам и грекам. Однако такие обвинения в адрес христиан выглядят довольно спорно с учетом устроенного турками геноцида в Османской империи и дискриминационного положения меньшинств.

В середине XIX века протестантские миссионеры в Мосуле отмечали добрососедский характер взаимоотношений между христианами и мусульманами. Хотя христиане и считались людьми низшего ранга, они пользовались уважением среди мусульман. В этот период времени происходит наиболее активная фаза сбора древнего рукописного наследия в христианских библиотеках. Например, в монастыре Богородицы (основан в 1858 г.) неподалеку от Эль-Коша было собрано к середине XX века более 40 тысяч манускриптов.

Конец XIX – начало XX века ознаменовано в Османской империи таким злодеянием, как **геноцид** армян и других христианских народов. Учитывая далеко не последнюю роль Турции в современных ближневосточных процессах, связанных в том числе с преследованиями христиан, этот вопрос следует рассмотреть более подробно.

Термин «геноцид» (от греч. γένος – «род, племя» и лат. caedo – «убиваю») служит для обозначения намеренного истребления группы людей, объединенных по национальному, расовому или религиозному признаку. Этот термин впервые был введен в широкий оборот польским юристом Рафаэлем Лемкиным для обозначения массового истребления христианских народов в Османской империи и евреев в фашистской Германии. 9 декабря 1948 года геноцид был признан ООН тяжким преступлением против международного права. Статья II соответствующей конвенции ООН гласит:

> «В настоящей Конвенции под геноцидом понимаются следующие действия, совершаемые с намерением уничтожить, полностью или частично, какую-либо национальную, этническую, расовую или религиозную группу как таковую:
> а) убийство членов такой группы;

[3] Комплекс либеральных реформ, проводившийся в Османской империи в середине – второй половине XIX века, направленный на приспособление государства к европейским нормам государства, общества и права. В отношении религиозных общин формально были закреплены равные права с мусульманами, однако на практике дискриминация немусульман не прекращалась.

b) причинение серьезных телесных повреждений или умственного расстройства членам такой группы;
c) предумышленное создание для какой-либо группы таких жизненных условий, которые рассчитаны на полное или частичное физическое уничтожение ее;
d) меры, рассчитанные на предотвращение деторождения в среде такой группы;
e) насильственная передача детей из одной человеческой группы в другую» (*Конвенция о предупреждении преступления геноцида и наказании за него, 1948*).

Некоторые исследователи данного феномена склонны полагать, что период времени со второй половины XX века является «эпохой геноцида», так как в различных странах мира были совершены десятки подобных актов.

Геноцид армян, ассирийцев и греков в Османской империи совершался в период с 1894–1896 гг. и 1915–1922 гг. В эти годы умы представителей верховной турецкой власти занимала идея тюркизации всего населения империи. Одним из главных атрибутов было обращение в ислам.

Подробный и актуальный анализ геноцида армян в Османской империи был сделан отечественным востоковедом Е.Я. Сатановским в статье «Память в пустыне. К столетию турецкого геноцида армян» (*Сатановский, 2015*). Основные тезисы статьи сводятся к тому, что Турция всячески препятствует объективным исследованиям о количестве убитых христианских народов. Мировое сообщество не вынесло сколько-либо значимых уроков из этого страшного международного преступления, поскольку Турция, отрицая геноцид, остается членом международных организаций и полноценным участником геополитического процесса. «Истребление армян сопровождалось кампанией по уничтожению их культурного наследия», – пишет Сатановский. Ученый проводит параллели с сегодняшней экспансией боевиков в Сирию, упоминая о мемориале в память о геноциде армян в сирийском Дейр-эз-Зоре, который также был атакован боевиками.

Российская империя, одержав во второй половине XIX века над турками ряд побед, предпринимала попытки защитить армян в Турции, однако вмешательство западных государств нередко делало все усилия напрасными.

Среди исследователей распространено мнение о том, что геноцид христианских народов был осуществляем именно на национальной, а не религиозной почве. Красноречивое название имеет труд историка иеромонаха Иоанна (Гуайты) «Шейх Файез эль-Гусейн о геноциде армян: «Ислам непричастен к их деяниям!» (*Гуайта, 2007*). Нет сомнений в том, что люди другой национальности и вероисповедания рассматривались турками как угроза национальной безопасности страны, поскольку их религиозная принадлежность, близкая главному стратегическому оппоненту Османской империи – Российской империи, была фактором риска для османов.

Положение ближневосточных христиан в XX веке

К.А. Панченко отмечает, что по мере более широкого вовлечения европейцев в жизнь Османской империи христиане стали проникаться европейскими ценностями либерализма и секуляризма, что, без сомнения, влекло к усилению антагонизма с более бедным и малообразованным, но и более религиозным мусульманским населением (*Панченко. Православная энциклопедия, 2001. С. 154*).

В начале XX века миру была явлена целая плеяда арабских писателей, политических и общественных деятелей. Христиане стояли у истоков движения арабского национализма, которое сформировалось в ответ на монополию османов, а затем и мандат европейских стран[4].

В начале XX века христианское население Ирака увеличилось за счет христиан, спасающихся бегством или перемещенных младотурками в ходе совершаемого геноцида христианских народов: армян, ассирийцев и др. Однако и на территориях Месопотамии в 1915–1918 гг. было уничтожено около 50 тысяч христиан. В эти годы османы сформировали из турецких и сирийских курдов карательные отряды, которые немало потрудились в истреблении ассирийских христиан. Этому способствовала и консолидация христиан с иракскими курдами на фоне противостояния политике пантюркизма в Османской империи и последующей борьбы за независимость во время британского правления.

В 1920–1932 гг. Месопотамия находилась под британским мандатом. Характеристика этноконфессиональных отношений указанного периода приводится в исследовании Е.В. Барановой:

> «С приходом к власти в империи младотурок порядок совместного бытия населявших её многочисленных народов и конфессий был нарушен, поскольку традиционное религиозное мировоззрение, объединявшее мусульман империи в единую умму и вырабатывавшее принципы её сосуществования с немусульманскими этноконфессиональными общностями, потеряло свою незыблемость. Провозглашённая новым правительством идеология пантюркизма превратила этнический фактор в ведущий принцип самоидентификации населения, вследствие чего даже мусульмане-нетурки ощущали себя людьми второго сорта. Таким образом, Великобритания получила в управление государство, население которого находилось в состоянии дезинтеграции, и ей оставалось лишь умело её поддерживать, что гарантировало мандатной администрации свободу действий» (*Британский мандат и этноконфессиональные общины Ирака: автореф. дис. … канд. ист. наук, 2004*).

В исследовании Е.В. Барановой также отмечено, что до начала Первой мировой войны британцам было невыгодно ослабление Османской империи за счет усиления определенных групп населения, поэтому британская политика в отношении христиан была весьма избирательна и не имела целью защиту христианства как такового. Великобритания активно использовала в своих интересах противоречия между христианами и мусульманами

---

[4] Ливан и Сирия находились после раздела Османской империи в 1922 году под французским мандатом до 1943 года, Ирак и Палестина – до 1932 и 1948 года соответственно.

вплоть до намеренного разжигания кровопролитных локальных конфликтов. Примечательно, что в Ираке имеется только один англиканский храм – построенная в 1936 году церковь святого Георгия. В 2003 году Соединенное королевство поддержит вторжение в Ирак.

Характерный пример недальновидного западного вмешательства в дела ближневосточных христиан приводит Т.Ю. Кобищанов: после взятия Каира армией Бонапарта французский император отменил нормы зиммы для христиан в обмен на безоговорочную лояльность. Копты восторженно восприняли это послабление и стали провоцировать мусульман демонстративным пренебрежением к их религиозным чувствам. Имели место случаи злоупотреблений со стороны христиан – сборщиков налогов. В итоге это привело к нескольким мусульманским восстаниям, сопровождавшимся погромами христианских кварталов.

После провозглашения независимости Ирака (3 октября 1932 года) в 1933 году совместная иракско-курдская армия устроила резню христиан-ассирийцев в Сумайле, в северном Ираке. Причиной стало сотрудничество ассирийцев с англичанами и их активность на международных площадках в стремлении добиться независимости ассирийской нации[5] *(Iraq's persecuted Assyrian Christians are in limbo, 2014*). Было убито, по разным данным, от 600 до 4000 ассирийцев, многие христиане мигрировали за пределы Ирака, ассирийские деревни были заселены курдами. Примечательно, что действия гонителей сопровождались принуждением к принятию ислама, а отказ карался смертью. Резня сопровождалась жестокими убийствами женщин и детей, пытками священников, насилием.

Середина XX века в Ираке отмечена чередой политических переворотов и нестабильностью. Однако в этот период времени, когда радикальные силы оказались на задворках политической жизни страны, христианская община существовала в относительно стабильных условиях: число христиан растет, они могут наравне с мусульманами участвовать в политической и общественной жизни страны. По выражению главы организации Iraqi Christian Relief Council Джулианы Таймурази, «Ирак <…> представлял собой прекрасную мозаику из различных религий, включая иудаизм» (*Like Jews before them, Iraq's Christians may face extinction after jihadist invasion, 2014*).

В 1963 г. к власти пришли социалисты из арабской партии «Баас». Ислам при этом остался государственной религией. Баасистские идеи панарабизма не вполне отвечали чаяниям ассирийцев, для которых, как уже было упомянуто, национальный вопрос играл важнейшую роль, особенно с открытием возможностей для выхода на международные площадки. В 1969 г. иракские военные в ответ на подрыв армейского патруля устроили карательную операцию в селении Сориа, тогда было уничтожено от 40 до 90 ассирийцев, членов Халдейской церкви, в том числе и священник. В 1970–1980-х гг. христиане-ассирийцы в северном Ираке подвергались репрессиям со стороны иракских властей за сотрудничество с курдскими сепаратистами. Имели место факты выселений и убийств ассирийцев. Христиане и езиды также пострадали в ходе антикурдской кампании «Анфаль», хотя и были лишь косвенными объектами преследований[6]. Существуют

---

[5] Ассирийцы пытались реализовать идею о независимости нации в ходе крупнейших международных форумов в 1914–1918 гг.

[6] В 1986–1989 гг. Саддам Хусейн организовал кампанию против неарабских народов в Ираке, которая получила название «Анфаль» («добыча»). В ходе военной операции

данные, что тогда было уничтожено около 250 христианских селений. Отметим, что партия «Ассирийское демократическое движение» была полноценным членом Фронта Курдистана и имела собственные вооруженные формирования, а в парламенте Курдистана в 1992 г. для христиан было выделено пять мест.

Из вышесказанного следует вывод: случаи гонений на иракских христиан в XX веке носили скорее национальный, чем религиозный характер. Ассирийцы консолидировались с иракскими курдами на почве попыток обретения независимости, что нередко становилось причиной репрессий со стороны официальных властей.

В 1979 году к власти в Ираке пришел Саддам Хусейн. Несмотря на сложившуюся репутацию диктатора, при нем христиане находились в достаточно благоприятном положении. Они могли занимать высокие государственные посты, беспрепятственно вели бизнес, а христианский район Багдада – Дора считался одним из самых престижных в городе. Этому способствовал более высокий уровень образования христиан по сравнению с основной массой мусульман. За христианами закрепилась репутация обеспеченного класса иракского общества, чем впоследствии не преминули воспользоваться экстремисты, поставившие «на поток» похищения христиан с целью получения выкупа.

Внимания заслуживает тот факт, что в окружении иракского лидера находились представители основных народностей и религий, представленных в Ираке, в первую очередь ассирийцев и курдов: вице-премьером был с 1979 по 2003 год ассириец-халдей Тарик Азиз, вице-президентом – курд Таха Рамадан. Известно, что в годы правления С. Хусейна восстанавливались храмы и монастыри, могли строиться новые. Однако на христиан все же накладывались определенные ограничения. Наиболее метко, на наш взгляд, положение христиан при Саддаме Хусейне характеризует глава иракской правозащитной организации «Хаммурапи», бывший парламентарий Паскаль Варда: в Ираке имелась «свобода поклонения и контролируемая свобода вероисповедания». Немалая часть политически активных христиан была негативно настроена по отношению к С. Хусейну, что впоследствии обернулось серьезной трагедией – далее мы рассмотрим этот вопрос подробнее.

Перепись населения в Ираке 1987 г. насчитывает 1,4 миллиона христиан. Однако христиане начали покидать страну уже в 1990-е гг., когда начали сказываться последствия войны в Персидском заливе и экономических санкций. Вследствие чего довольно крупные ассирийские диаспоры сформировались в США и Австралии, часть христиан осела в Европе.

Политические факторы гонений на христиан

Множество современных отечественных исследований посвящено геополитической ситуации на Ближнем Востоке и роли основных политических игроков в поддержке экстремизма. Мы сосредоточимся на тех проявлениях, которые так или иначе связаны с затронутыми в нашем исследовании вопросами.

с использованием химического оружия погибло от 50 до 100 тысяч человек, в основном курды. Ассирийцы и езиды также стали жертвами операции.

Исследователи согласны в том, что непосредственное отношение к созданию хаоса на Ближнем Востоке имеют США, Турция и аравийские монархии, которые ведут сложный политический и экономический передел региона. Так, обозреватель издания Vatican Insider Марко Тозатти в своей статье «Сирия: христиане снова подвергаются преследованиям» отмечает, что боевикам-радикалам в Сирии помогают и финансируют их Турция, Катар и Саудовская Аравия (*Siria, ancora persecuzioni contro i cristiani, 2014*).

Некоторые эксперты склонны считать поддержку мятежников в Сирии очередным проявлением турецкого неоосманизма. С другой стороны, в планах Катара просматривается стремление провести по территории Сирии прямой газопровод в Турцию, которая станет тогда менее зависима от российского газа.

С территории Турции в Сирию попадает множество наемников. Турция является перевалочной базой для прибывающих из стран Европы радикалов. Именно здесь собираются официальные представители сирийской оппозиции и других заинтересованных стран. Увлеченность Турции в ослаблении Сирии имеет несколько причин. Среди них – связь между курдской партией «Демократический союз» в Сирии и Рабочей партией Курдистана Турции. Для Турции возникает новая ситуация, которая тесно связана с процессом демократизации и политическим решением курдского вопроса в стране. Если данный процесс не увенчается успехом, Турция столкнется с гораздо более неблагоприятной геополитической средой с точки зрения курдской проблемы.

Неоднозначна роль Турции в похищении митрополитов Алеппо Павла и Иоанна в апреле 2013 г. (похищены в приграничной с Турцией местности). 6 августа портал InSerbia со ссылкой на ИА «Аль-Алям» сообщил, что похищенные иерархи живы и в настоящее время находятся в Турции. Также сайт приводит свидетельство британского дипломата, пожелавшего остаться неизвестным, который утверждает, что получил информацию от представителя США Чарли Дента. По этой информации, вооруженные группировки, связанные с Сирийским национальным советом и «Братьями-мусульманами», удерживают епископов в плену в Турции. Подобные сведения неоднократно приводил и Верховный муфтий Сирии Ахмад Хассун. Он считает, что причиной похищения иерархов могут быть притязания Турции на перенесение престола Антиохийского патриархата из Сирии в Турцию и попытка таким образом оказать давление на патриарха Антиохийского и всего Востока. 28 октября 2013 г. турецкий МИД сделал официальное заявление, в котором опроверг эти новости, отметив свою позицию по защите религиозных объектов и священнослужителей. В другом заявлении летом 2014 г. сирийский муфтий сообщил, что похищение произошло после встречи Эрдогана с архиепископом Григорием Иоанном, в ходе которой турецкий премьер предложил вернуть Сиро-яковитской церкви ее захваченное в начале XX века имущество, однако поставил при этом предварительное условие – перенос кафедры в турецкую Антакью. Получив отказ, Эрдоган и Давутоглу, по сведениям муфтия, организовали похищение митрополитов группой чеченцев.

В январе 2014 г. в Турции за незаконное ношение оружия был задержан террорист Абу Банат (бывший сотрудник МВД Дагестана Магомед Абдурахманов), который на допросе признался, что отрезал христианским священникам и мирянам головы в Сирии. Именно он был главным героем нашумевшего видео, на котором нескольким христианам отсекают

ножами головы. Прокуратура Турции решила выдвинуть против Абу Баната обвинение в преступлении против человечности, но МИД Турции отказал в этом, утверждая, что это не более чем внутреннее дело Сирии. По некоторым данным, группировка Абу Баната была причастна к похищению митрополитов.

21 марта 2014 г. в сирийский город Кесаб, населенный преимущественно армянами, с территории Турции вторглась группировка боевиков. В результате обстрела 80 человек погибло, осквернены три христианские церкви, 2000 армян было эвакуировано в Латакию. Боевики после контрнаступления сирийской армии отвезли раненых обратно в Турцию. При этом некоторые СМИ утверждали, что на территории Турции местное население протестовало против поддержки боевиков и препятствовало проезду машин скорой помощи с ними. Анкара при этом официально опровергла информацию о том, что турецкая сторона поддерживает боевиков в их действиях против армянонаселенного сирийского района Кесаб, открывая им доступ через свою территорию и иными способами. Как говорится в заявлении МИД Турции, такие обвинения необоснованны и не соответствуют действительности.

3 ноября 2015 г. глава турецкой внешней разведки (MIT) Хакан Фидан назвал военную операцию России в Сирии против террористического образования, называющего себя «Исламское государство», «серьезным нарушением базовых принципов ООН» и призвал западных коллег Турции приложить все силы «для расстройства планов Путина по подавлению исламской революции в Сирии». «„Исламское государство“ – это реальность, – цитирует слова Хакана Фидана германское информагентство AWD со ссылкой на недавнее сообщение турецкого агентства Anadolu (цитируется по материалам перевода ИА EA Daily). – Мы должны признать, что не можем искоренить столь хорошо организованное и популярное образование, как „Исламское государство“».

Хакан Фидан также добавил: Турция разделяет беспокойство Запада насчет того, что в ИГ устремляются выходцы со всего мира, в том числе из Европы. Для того чтобы урегулировать эту проблему, считает шеф турецких спецслужб, необходимо открыть в Стамбуле постоянное представительство или офис «Исламского государства». «Это твердое убеждение Турции», – подчеркнул Фидан.

Информагентство AWD объясняло последние слова Фидана тем, что в турецких военных госпиталях в то время находилось большое количество боевиков ИГ, которые получили ранения в результате ударов российско-сирийской коалиции по базам террористов в провинциях Хомс и Хама. Раненых боевиков ИГ скрытно переправляли в приграничный с Сирией округ Хатай и там размещали в специально оборудованных военных госпиталях.

Подытоживая стратегию Анкары по вопросу «Исламского государства», Хакан Фидан резюмировал: «Вторжение Путина в Сирию направлено против ислама и международного права. „Исламское государство“ является реальностью. Мы смотрим в будущее с оптимизмом» (*Маски сорваны: Глава разведки Турции предложил признать «Исламское государство», 2015*).

Невозможно отрицать поддержку экстремистов со стороны Саудовской Аравии. Это государство избрало официальной религией ваххабитский ислам, в нем имеется сильное антихристианское лобби. И хотя королевство в последнее время смягчило свою антихристианскую риторику в связи с приходом к власти новых монархов и нарастающими проблемами

в отношениях с шиитами Ирана и Йемена, его вклад в распространение радикализма и нетерпимости на Ближнем Востоке сложно переоценить.

Исходя из вышесказанного следует вывод о том, что христиане Ближнего Востока оказались против воли втянуты в большую политическую игру, где на кону стоят финансовые и стратегические интересы самых могущественных государств мира.

Подводя итог, следует отметить, что нынешнее положение ближневосточных христиан можно рассматривать с разных точек зрения. Исповедничество и мученичество заложены в саму природу христианской церкви, что находит свое обоснование в Священном Писании Нового Завета и служит свидетельством о Христе. Вместе с тем можно наблюдать влияние последствий исторических трансформаций ближневосточного региона, которые привели к ослаблению христианской общины и сформировали латентный конфликтный потенциал, который впоследствии раскрылся под влиянием идеологии экстремистов. Политика современных государств, имеющих интересы в Ближневосточном регионе, не учитывает положение христиан, в отдельных случаях накладывая на них и оттенок межнациональных конфликтов. В таких условиях упрочнить христианское присутствие на Ближнем Востоке может только твердая политическая воля и тщательный контроль за соблюдением их прав.

Литература

Баранова Е.В. Британский мандат и этноконфессиональные общины Ирака. Автореф. дис. … канд. ист. наук: 07.00.03 Брянск, 2004.

Гуайта Дж. Шейх Файез эль-Гусейн о геноциде армян: «Ислам не причастен к их деяниям!» М.: ФАМ, 2007. 360 с.

Иларион (Алфеев), митр. Выступление митрополита Илариона в МДАиС «Эпоха нового мученичества. Дискриминация христиан в разных регионах мира». URL: https://mospat.ru/ru/2012/02/21/news58822/ (дата обращения: 12.02.2017).

Иларион (Алфеев), митр. Выступление на международной научно-практической конференции «Религия против терроризма» (Москва, 6 октября 2016 года). URL: https://mospat.ru/ru/2016/10/06/news136732/ (дата обращения: 12.02.2017).

Иларион (Алфеев), митр. Православие. Т. I. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 864 с.

Конвенция о предупреждении преступления геноцида и наказании за него. URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/genocide.shtml (дата обращения: 11.02.2013).

Маски сорваны: Глава разведки Турции предложил признать «Исламское государство», 2015. URL: https://eadaily.com/ru/news/2015/11/13/maski-sorvany-glava-razvedki-turcii-vystupil-protiv-rossii-i-predlozhil-priznat-islamskoe-gosudarstvo (дата обращения: 19.12.2015).

Официальное разъяснение Отдела внешних церковных связей в связи с обращениями по поводу встречи Патриарха Московского и всея Руси Кирилла с Папой Римским Франциском, 2016. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4431333.html (дата обращения: 01.12.2017).

Панченко К.А. Арабы-христиане / Православная энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 152–155.

Панченко К.А. Забытая катастрофа. К реконструкции последствий Александрийского крестового похода 1365 г. на Христианском Востоке // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 202–219.

Панченко К.А. Исторический путь православных арабов, 2015. URL: http://ippo.ru/holy-land/v_p/5/1/ (дата обращения: 29.10.2015).

Сатановский Е.Я. Память в пустыне. К столетию турецкого геноцида армян // Военно-промышленный курьер. 2015. № 2 (568).

Святейший Патриарх Кирилл: Цель межрелигиозного диалога – совместное противостояние безнравственности, агрессивному безбожию и межнациональной вражде, 2013. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/2772473.html (дата обращения: 20.10.2015).

Сирота А.В. Феномен гонений на христиан в прошлом и настоящем. Дис. … маг. богословия. М., 2016.

Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла, 2016. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html (дата обращения: 21.03.2016).

Совместный пресс-релиз Русской Православной Церкви и Евангелической ассоциации Билли Грэма, 2016. URL: https://mospat.ru/ru/2016/03/29/news129859/ (дата обращения: 20.04.2016).

Braude B. The Strange History of the Millet System / The Great Ottoman Turkish Civilization. II. Ankara, Yeni Turkiye, 2000.

Christian Monuments of Cyrenaica. J.B. Ward-Perkins and R.G. Goodchild. Edited by J. M. Reynolds, 2003. 500 p.

Colak Y. Civilized and Modernized: the Transformation of the Ottoman Vision of Society in the 19th Century / The Great Ottoman Turkish Civilization. II. Ankara,Yeni Turkiye, 2000.

Freedom of Belief & Christian Mission. Oxford, 2015. 494 p.

Iraq's persecuted Assyrian Christians are in limbo, 2014. URL: http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/iraq/11000168/Iraqs-persecuted-Assyrian-Christians-are-in-limbo.html (дата обращения: 03.05.2014).

Like Jews before them, Iraq's Christians may face extinction after jihadist invasion. URL: http://www.jns.org/latest-articles/2014/6/19/like-jews-before-them-iraqs-christians-may-face-extinction-after-jihadist-invasion#.VJVig14irs= (дата обращения: 21.02.2014).

Ma'oz M. Religious and Ethnic Conflicts in Ottoman Syria during the Tanzimat Era / The Great Ottoman Turkish Civilization. II. Ankara, Yeni Turkiye, 2000.

Sauer K., Handayani D.M. A Doxological Framework for Interpreting Discrimination. Persecution and Martydrom // Freedom of Belief & Christian Mission. Oxford, 2015. P. 47–57.

Suffering, Persecution and Martyrdom: Theological Reflections. Johannesburg: AcadSA Publishing, 2010. 356 p.

Ilya Kashitsyn
Graduate, Saints Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies
Address: bldg. 1, 4/2 Pyatnitskaya St., 115035 Moscow, Russian Federation
E-mail: ilya.kashitsyn@yandex.ru

Theological, historical and political aspects of persecution of Christians in the Middle East in early XXI century

The article is a part of candidate thesis on theology and is going to identify main doctrinal, historical and political factors that influenced the contemporary position of Christians in the Middle East. With reference to Holy Scripture and estimations of native and foreign church leaders and theologians we comprehend correlation between Christian dogma and contemporary martyrdom of followers of Christ. It realizes in ecclesiological, soteriological and missiological aspects. Persecution of Christians glorify the Church, multiply quantity of its followers, being the testimony for Christ. In historical retrospective we mark interreligious, international and interethnic factors that led to the phenomenon of Arab Spring. Thus, the position of Christians in Muslim entourage changes from the good in early Caliphate to discriminational in Abbasside epoch. Christians suffer from Mongol invasion then they go through discrimination in the Ottoman Empire. Relative stabilization of Christians in the late Empire led to another spike of persecution known as genocide. In XX century Christians were hostages of colonial policy of England and France and only in the times of Arab Socialism they could enjoy the peace. Besides, we try to estimate modern politics of countries, that have interest in Syrian and Iraqi conflicts. First of all, we mean Saudi Arabia, Qatar and Turkey.

Keywords: Syia, Iraq, Christianity, persecution, genocide, Assyrians, martyrdom.

References

Baranova E.V. *Britanskii mandat i etnokonfessional'nye obshchiny Iraka* [British mandate and ethnoconfessional communities of Iraq], Avtoreferat dissertatsii kandidata istoricheskikh nauk [The Author's abstract of the dissertation of the candidate of historical sciences]. Bryansk, 2004, (In Russian).

Braude B. *The Strange History of the Millet System, The Great Ottoman Turkish Civilization. II*. Ankara, Yeni Turkiye, 2000.

Christian Monuments of Cyrenaica. J.B. Ward-Perkins and R.G. Goodchild. Edited by J. M. Reynolds, 2003, 500 p.

Colak Y. *Civilized and Modernized: the Transformation of the Ottoman Vision of Society in the 19th Century, The Great Ottoman Turkish Civilization. II*. Ankara,Yeni Turkiye, 2000.

Freedom of Belief & Christian Mission. Oxford, 2015, 494 p.

Guaita Dzh. *Sheikh Faiez el'-Gusein o genotside armian: «Islam ne prichasten k ikh deianiiam!»* [Shaykh Fayez El-Hussein on the Armenian Genocide: "Islam is not involved in their deeds!"]. Moscow, FAM Publ, 2007, (In Russian).

Ilarion (Alfeev), mitr. *Pravoslavie. T. I.* [Orthodoxy, vol. 1]. Moscow, Publishing House of the Sretensky Monastery, 2012, (In Russian).

Ilarion (Alfeev), mitr. *Vystuplenie mitropolita Ilariona v MDAiS «Epokha novogo muchenichestva. Diskriminatsiia khristian v raznykh regionakh mira»* [Metropolitan Hilarion's speech in the MDAiS "The Epoch of the New Martyrdom. Discrimination of Christians in different regions of the world"], 2016. Available at: https://mospat.ru/ru/2012/02/21/news58822/ (accessed 12.02.2017) (In Russian).

Ilarion (Alfeev), mitr. *Vystuplenie na mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii «Religiia protiv terrorizma» (Moskva, 6 oktiabria 2016 goda)* [Speech at the International Scientific and Practical Conference "Religion against Terrorism" (Moscow, October 6, 2016)]. Available at: https://mospat.ru/ru/2016/10/06/news136732/ (accessed 12.02.2017) (In Russian).

Iraq's persecuted Assyrian Christians are in limbo, 2014. Available at: http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/iraq/11000168/Iraqs-persecuted-Assyrian-Christians-are-in-limbo.html (accessed 03.05.2014).

Konventsiia o preduprezhdenii prestupleniia genotsida i nakazanii za nego [Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide], 1948. Available at: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/genocide.shtml (accessed 11.02.2013) (In Russian).

Like Jews before them, Iraq's Christians may face extinction after jihadist invasion. Available at: http://www.jns.org/latest-articles/2014/6/19/like-jews-before-them-iraqs-christians-may-face-extinction-after-jihadist-invasion#.VJVig14irs= (accessed 21.02.2014).

Ma'oz M. Religious and Ethnic Conflicts in Ottoman Syria during the Tanzimat Era / *The Great Ottoman Turkish Civilization. II*. Ankara, Yeni Turkiye, 2000.

Maski sorvany: Glava razvedki Turtsii predlozhil priznat' «Islamskoe gosudarstvo» [Masks ripped off: Turkish intelligence chief offered to recognize "Islamic state"],

2015. Available at: https://eadaily.com/ru/news/2015/11/13/maski-sorvany-glava-razvedki-turcii-vystupil-protiv-rossii-i-predlozhil-priznat-islamskoe-gosudarstvo (accessed 19.12.2015) (In Russian).

Ofitsial'noe raz"iasnenie Otdela vneshnikh tserkovnykh sviazei v sviazi s obrashcheniiami po povodu vstrechi Patriarkha Moskovskogo i vseia Rusi Kirilla s Papoi Rimskim Frantsiskom [The official explanation of the Department for External Church Relations in connection with the appeals concerning the meeting of Patriarch Kirill of Moscow and All Russia with the Pope of Rome Francis], 2016. Available at: http://www.patriarchia.ru/db/text/4431333.html (accessed 01.12.2017) (In Russian).

Panchenko K.A. Araby-khristiane [Arabs-Christians, T. III], *Pravoslavnaia entsiklopediia* [Orthodox Encyclopedia, vol. 3]. Moscow, 2001.

Panchenko K.A. *Istoricheskii put' pravoslavnykh arabov* [The Historical Path of Orthodox Arabs], 2015. Available at: http://ippo.ru/holy-land/v_p/5/1/ (accessed 19.12.2015) (In Russian).

Panchenko K.A. Zabytaia katastrofa. K rekonstruktsii posledstvii Aleksandriiskogo krestovogo pokhoda 1365 g. na Khristianskom Vostoke [Forgotten catastrophe. To the reconstruction of the consequences of the Alexandrian crusade in 1365 in the Christian East], *Araby-khristiane v istorii i literature Blizhnego Vostoka* [Arab Arab Christians in the history and literature of the Middle East]. Moscow, PSTGU Publ., 2013, (In Russian).

Satanovskii E.Ia. Pamiat' v pustyne. K stoletiiu turetskogo genotsida armian [Memory in the desert. By the centenary of the Turkish Armenian genocide]. *Voenno-promyshlennyi kur'er – Military Industrial Courier*, 2015, no. 2 (568), (In Russian).

Sauer K., Handayani D.M. A *Doxological Framework for Interpreting Discrimination. Persecution and Martydrom, Freedom of Belief & Christian Mission*. Oxford, 2015, pp. 47–57.

Sirota A.V. *Fenomen gonenii na khristian v proshlom i nastoiashchem* [The phenomenon of persecution of Christians in the past and present], Dissertatsiia magistra bogosloviia [Thesis of the Master of Theology]. Moscow, 2016.

Sovmestnoe zaiavlenie Papy Rimskogo Frantsiska i Sviateishego Patriarkha Kirilla [A joint statement by the Pope of Rome Francis and His Holiness Patriarch Kirill], 2016. Available at: http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html (accessed 21.03.2016) (In Russian).

Sovmestnyi press-reliz Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi i Evangelicheskoi Assotsiatsii Billi Grema [Joint Press Release of the Russian Orthodox Church and the Evangelical Association of Billy Graham], 2016. Available at: https://mospat.ru/ru/2016/03/29/news129859/ (accessed 20.04.2016) (In Russian).

Suffering, Persecution and Martyrdom: Theological Reflections. Johannesburg: AcadSA Publishing, 2010, 356 p.

Sviateishii Patriarkh Kirill: Tsel' mezhreligioznogo dialoga — sovmestnoe protivostoianie beznravstvennosti, agressivnomu bezbozhiiu i mezhnatsional'noi vrazhde [His Holiness Patriarch Kirill: The purpose of the interreligious dialogue is a joint confrontation of immorality, aggressive atheism and interethnic hostility], 2013. Available at: http://www.patriarchia.ru/db/text/2772473.html (accessed 20.10.2015) (In Russian).

Крылов Герман Леонидович
магистр востоковедения и африканистики, аспирант,
Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия

Адрес: 115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1
E-mail: german_krylov@mail.ru

Коптская община и церковь в период правления президента Г.А. Насера (1956–1970)

Президент Гамаль Абдель Насер был не первым президентом Египта, однако ему суждено было сыграть важную роль в истории этой страны и всего арабского мира. Будучи одним из лидеров группы «свободных офицеров», став во главе государства в 1956 г., он приступил к серии коренных политических и социально-экономических преобразований, которые не могли не отразиться на коптской общине и церкви. Политическая риторика президента Насера, говорившего о необходимости строительства государства на социалистических принципах и указывавшего при этом на то, что первое государство мусульман было социалистическим (имеется в виду созданный основателем ислама Мухаммедом халифат), дала повод некоторым коптским активистам говорить о том, что истинной целью Насера была исламизация Египта. Однако этот период стал временем выдвижения Коптской церкви на общественно-политическую авансцену. Радикальные внутриполитические изменения подорвали влияние коптских архонтов – светской знати, игравшей большую роль в жизни коптского сообщества посредством Генерального совета общины. Влияние церкви внутри общины коптов стремительно возрастало. Тёплые личные отношения, установившиеся между президентом Гамалем Абдель Насером и патриархом Кириллом VI, помогали сглаживать многие острые противоречия в отношениях с государством. Кирилл VI выдвинул на руководящие посты в церкви ряд энергичных представителей молодого поколения церковнослужителей, в будущем коренным образом изменивших лицо Коптской церкви.

Ключевые слова: Египет, копты, церковь, Насер.

Общая характеристика положения коптской общины в середине XX в.

Пришедшие к власти в результате революции 1952 г. «Свободные офицеры» установили жёсткую политическую диктатуру. С либерализмом в политике было покончено. Наиболее влиятельная оппозиционная политическая сила – организация «Братья-мусульмане», воспринявшая идеологию политического ислама, в 1954 г. была объявлена вне закона и подвергнута серьёзным репрессиям (*The Middle East, 1958. С. 198*). Исключение исламской пропаганды из общественного дискурса вытеснило радикалов на периферию, сузив для них возможности влияния на массы. Как результат этого из идеологического инструментария мусульманско-христианских отношений практически исчез конфронтационный элемент (*Elsässer, 1973. С. 73*). В государственной идеологии возобладал в общем конфессионально нейтральный дискурс национального единства.

Революция 1952 г. нанесла удар по социально-экономической элите. Её политическое влияние было нивелировано упразднением парламентаризма и установлением однопартийной системы. Аграрные реформы 1952 и 1961 гг. и национализация экономики, проведённая в 1961 г., коренным образом изменили облик египетского общества. Многие богатые семьи, в которых царил «буржуазно-космополитический» дух, покинули страну. Коптский элемент в послереволюционной элите, состоящей из офицеров и гражданских специалистов-технократов, был представлен гораздо слабее (*Pennington, 1982. С. 163–164*).

Политическая риторика президента Насера, говорившего о необходимости строительства государства на социалистических принципах и указывавшего при этом на то, что первое государство мусульман было социалистическим (имеется в виду созданный основателем ислама Мухаммедом халифат), дало повод некоторым коптским активистам говорить о том, что истинной целью Насера была исламизация Египта (*Iskander, 2006. С. 39*). Действительно, в послереволюционном Египте появляется целый ряд структур, в названии которых содержится их соотнесение с исламской религией: Исламский конгресс (1954), Высший суд по исламским вопросам (1961), Главное управление распространения ислама при министерстве по делам вакуфов (1961). Начинается строительство многочисленных новых мечетей, с 1964 г. появляется регулярное вещание Корана по радио и уроки по исламу.

Радикальные внутриполитические изменения подорвали влияние коптских архонтов – светской знати, игравшей большую роль в жизни коптского сообщества посредством Генерального совета общины. Набиравший обороты процесс коптского религиозного возрождения и вызванный им процесс идейного брожения изменил расстановку сил внутри общины (*Pennington, 1982. С. 171, 174–177*). Влияние церкви внутри общины стремительно возрастало.

Однако эффект революции 1952 г. не был исключительно положительным для Коптской ортодоксальной церкви и духовенства. В результате национализации вакуфов – земельных наделов, принадлежащих исламским или христианским религиозным структурам, площадь монастырских владений значительно сократилась. Так, до реформы патриархия и монастыри владели 13 440 га земли, но после неё общая площадь наделов, составляющих мусульманские и христианские вакуфы, сократилась в пять раз (*Baer, 1962.*

С. 178). Часть коптских вакуфов, в которую вошли владения, превышающие 200 феддан (84 га), отошли в распоряжение государственного Агентства земельной реформы с целью дальнейшего перераспределения. Другая, значительно меньшая часть отошла в ведение новой структуры – Коптской организации вакуфов (Хайат аль-аукаф аль-кибтийа[1]), созданной в 1960 г., руководство которой назначалось патриархом (*Elsässer, 1973. С. 74*). Однако и от этих земель прибыль практически не доходила до Коптской церкви (*Hasan, 2003. С. 103–105*). При перераспределении земель Агентством земельной реформы коптские крестьяне также подверглись дискриминации (*Wakin, 2000. С. 46–49*).

Церковь выступила с решительными возражениями и против реформы законодательства о персональном статусе граждан 1955 г., целью которой была унификация норм, регулирующих эту сферу, и аннулирование соответствующих полномочий мусульманских шариатских и коптских общинных судов, обладавших в ней большой степенью автономии. Перед Рождеством 1956 г. Коптская ортодоксальная церковь даже призвала верующих выразить свой протест через пост, однако эта акция не имела заметных последствий, так как под влиянием власти патриархия смягчила свою позицию (*Elsässer, 1973. С. 74*). Впрочем, на положении Коптской церкви послереволюционные преобразования отразились далеко не так критически, как на Генеральном совете общины, который до этого официально отвечал за внутриобщинное управление и законодательное регулирование. Сначала совет был лишён реальных полномочий, а в 1962 г. вообще упразднён. Хотя он и был восстановлен в 1973 г., его влияние после этого было несравнимо слабее.

После национализации, затронувшей такие сектора, как банки, страхование, транспорт, тяжёлая, лёгкая, пищевая промышленность и строительство, значительная часть бывших частных активов оказалась в руках государственных агентств, в которых доминировали чиновники-мусульмане. Между тем до национализации значительная часть собственности в упомянутых секторах принадлежала богатым коптским семьям. Этот факт также порождал у коптов чувство несправедливости по отношению к себе (*Wakin, 2000. С. 38–39, 46–51*).

Национализация, сопровождаемая репрессивными мерами в отношении «врагов народной социалистической революции», породила в 1950–1960-х гг. мощную волну эмиграции, коптский компонент в которой был весьма значителен. Страну покидали хорошо образованные люди, талантливые бизнесмены (*Roussillon, 1998. С. 350*). В результате в Северной Америке, Западной Европе и Австралии появились сплочённые коптские диаспоры, давшие в дальнейшем основу для зарубежной экспансии Коптской ортодоксальной церкви.

Однако реформы Насера не могли мгновенно коренным образом изменить место коптской общины в египетском обществе. Как и раньше, копты были представлены как среди богатой общественной верхушки, так и в бедных слоях, как среди образованных, так и среди неграмотных. Меньшая по сравнению с мусульманами рождаемость рядом авторов объяснялась относительно более высоким средним образовательным и имущественным уровнем коптов, что впоследствии не могло не привести к снижению доли коптов в населении Египта при относительно стабильной численности коптской общины (*Elsässer, 1973. С. 75–76*).

---

1 هيئة الأوقاف القبطية

Географическое распределение коптского населения практически не изменилось по сравнению с XIX в. и предшествующими столетиями. Наиболее высокая доля коптского населения по-прежнему остаётся в провинциях Эль-Минья, Асьют и Сохаг (от 15 до 25%), в Каире и Александрии. Доля коптов в дельте Нила, как и раньше, сравнительно низка (менее 5%). Усилившаяся в 1970-х гг. межконфессиональная напряжённость в сельских районах юга привела к миграции коптов в крупные города и, соответственно, уменьшила долю коптского сельского населения в Верхнем Египте. Развитие туристической индустрии привело к возникновению коптских общин в прибрежных местах Синая, Красного моря и Средиземного моря к западу от Александрии, куда ранее заходили лишь исповедующие ислам кочевники-бедуины (*Elsässer, 1973. С. 76*).

Если в сельских районах копты проживали компактно, то в городских многоквартирных домах соседями коптов в большинстве случаев становились мусульмане. Вместе с тем и в мегаполисах есть коптские районы. Зачастую они расположены рядом с крупными церквями и в местах христианского паломничества. Традиционно сравнительно много христиан проживает в каирском районе Шубра, где располагался один из центров движения «Воскресные школы». Есть и преимущественно коптские трущобные районы стихийной застройки (ашуаийат[2]) – каирские Избат-эн-Нахль и Маншийят-Насер, населённые в основном сборщиками мусора и свиноводами. Выбор места жительства для горожан обусловлен прежде всего имущественными возможностями и социальным статусом, а не религиозной принадлежностью.

С 1970-х гг. начался рост эмиграции как у коптов, так и у мусульман, что было вызвано экономическими причинами. К числу существенных различий между эмиграциями коптской и мусульманской в период с 1980-х гг. относится направление их потоков. Большая часть мигрантов-коптов уезжали в основном на Запад (в Северную Америку, Европу и Австралию) на постоянное место жительства. Эмиграция мусульман носила временный характер: большая их часть уезжала в богатые арабские страны Персидского залива и до недавнего времени Ливию на заработки на несколько лет.

Существует довольно большой разброс оценок численности коптской диаспоры. Так, некоторые коптские активисты утверждают, что крупнейшая диаспора в США в 2010 г. насчитывала 1 млн человек, в то время как Коптская ортодоксальная церковь говорила только о 300 тысячах постоянно проживающих в Соединённых Штатах коптов. Согласно же официальным египетским и американским статистическим данным, численность коптов в Египте была ещё меньше – от 100 до 200 тысяч человек. Число коптов в Австралии составляло примерно 32 тысячи человек (в 2006 г.), в Канаде – 10 тысяч человек (2001). Меньшие диаспоры (численностью до 10 тысяч человек) существуют в Великобритании, Франции, Германии, Австрии, Швейцарии и Италии (*Elsässer, 1973. С. 77*).

2 عشوائيات

Омолаживание епископата в эпоху патриаршества Кирилла VI (1959–1971)

После национализации Суэцкого канала в 1956 г., ставшей точкой отсчёта преобразований в социалистическом духе, начался массовый отток образованной коптской молодёжи из состоятельных семей в США, Канаду и Австралию. Страну покидали не только коптские семьи, но и все богатые люди, капиталы которых оказались под угрозой. Коптские эмигранты, оседая за границей, сохраняли связи со своей церковью, помогая ей материально и морально. Не удивительно, что заграничные жертвователи оказывали заметное влияние на положение дел в церкви и на её взаимоотношения с египетским государством.

Видный египетский журналист, политик, историк и публицист Мухаммед Хасанейн Хейкал, особенно приближённый к президентам Гамалю Абдель Насеру и Анвару Садату, отмечает, что после революции в Коптской церкви произошло разделение на традиционную консервативную часть и энергичное молодое монашество (*Heykal, 1988. С. 291–292*). По мнению Хейкала, именно для того, чтобы обезопасить себя от беспокойной молодёжи, коптские иерархи ввели нижнюю возрастную планку 40 лет для кандидатов на патриарший престол.

После кончины Иосаба II Коптская церковь целых три года остаётся без предстоятеля в условиях нарастания напряжённости между консерваторами и реформаторами. Долгожданной компромиссной фигурой стал иеромонах Мина из монастыря Парамос, когда-то со скандалом покинувший свою обитель. Явно не удовлетворённый положением дел в церкви и тем самым импонирующий реформистски настроенному монашеству, он проходил «охранительный» возрастной ценз. К тому же на момент избрания патриархом он не был архиереем, так что в его лице Коптская церковь возвращалась к забытой в XX в. древней традиции избирать предстоятеля не из числа епископов.

Священнический путь будущего патриарха Кирилла VI был наполнен неоднозначными событиями (*As-Suryani, 2002. С. 168*). Родившийся в городе Даманхур 2 августа 1902 г., он после окончания школы устроился работать в таможенное управление Александрии мелким чиновником, однако эта деятельность его не привлекала. Азер Юсеф (так звали его в миру) знакомится с монахами, прибывавшими в Александрию из монастырей Нитрийской пустыни, и в нём пробуждается стремление к монашеской жизни. По рекомендации митрополита Аль-Бухейры Иоанна 1 октября 1927 г. он поступает в монастырь Парамос в честь Пресвятой Богородицы, и после недолгого испытания уже 25 февраля 1928 г. молодого человека постригают в монашество с именем Мина.

После рукоположения во священники в 1931 г. иеромонах Мина поступает в богословскую школу в Хелуане. Вскоре он внезапно исчезает из учебного заведения, и руководство школы узнаёт, что иеромонах Мина, никого не предупредив, решил уединиться для молитвы в монастыре святого Шенуды в Сохаге. Это самовольство очень огорчило тогдашнего коптского патриарха Иоанна. Отец Мина возвращается ненадолго в Хелуан, однако пребывание в школе не доставляет ему душевного мира, и он уезжает в свой монастырь Парамос. Чувствуя влечение к отшельнической жизни, в 1932 г. он поселяется в пещере в получасе ходьбы от монастыря и живет там до 1936 г. Оказавшись в монастыре в тот момент, когда

настоятель – игумен Варнава изгонял из него нескольких монахов за возбуждение смуты, он заступается за них. В итоге настоятель вместе со смутьянами изгоняет и иеромонаха Мину, причём дело не обходится без вмешательства полиции.

Вместе с изгнанными он поселяется в небольшом домике в старой части Каира. Когда патриархия убеждает руководство монастыря Парамос принять обратно наказанных монахов, иеромонах Мина решает не возвращаться, но отправляется в каирский пригород Аль-Мукаттам, где поселяется на заброшенной мельнице. Там он оборудует алтарь, служит литургию, не поддерживая связей ни с монастырём Парамос, ни с какой-либо другой обителью. Он даже сменяет своё прозвище с Мины Парамосского на «Мину-отшельника с Восточной горы». К отшельнику начинают стекаться посетители, которые снабжают его едой, одеждой и всем необходимым для функционирования его церкви. Лишь однажды – в 1939 г. – монах покидает свою мельницу: его избивают разбойники, ворвавшиеся в келью, и отец Мина лечится в больнице. После выздоровления он возвращается на гору Аль-Мукаттам, где остаётся до 1942 г., когда по настоянию военных властей он был вынужден покинуть своё жилище, оказавшееся в стратегической зоне.

Несколько лет отец Мина живет при различных церквях Каира, пока на собранные пожертвования не приобретает участок земли к югу от старой части Каира, где строит церковь из трёх приделов, домик для себя и ещё один – для брата и его семьи. В 1947 г. церковь освящают местные архиереи, и после открытия она наполняется прихожанами.

После кончины патриарха Иосаба II в 1956 г., как пишет игумен Самуил Тауадрус, «некоторые структуры, стремящиеся к первенству служения в Коптской церкви, сочли, что их цели могут осуществиться при помощи игумена Мины, если он станет патриархом» (*As-Suryani, 2002. С. 173*). Был организован сбор подписей для выдвижения его кандидатуры на пост предстоятеля, и во время голосования 17 апреля 1959 г. отец Мина занимает третье место по числу набранных голосов, таким образом войдя в тройку кандидатов, из которых, по коптскому обычаю, с помощью жребия избирается патриарх. Жребий пал на игумена Мину.

Здесь возникает небольшая проблема. По обычаю коптов претенденты на патриарший престол должны ожидать итогов жребия в своём монастыре, а победителя торжественно сопровождают из его обители к месту интронизации в Каире. Однако игумен Мина покинул монастырь Парамос более 20 лет назад и с тех пор ни с каким монастырём себя не ассоциировал. По настоянию иерархов Коптской церкви во главе с митрополитом Бени-Сувейфа Анастасием 9 мая 1959 г. игумен Мина в сопровождении своих сторонников едет в монастырь, который покинул когда-то со скандалом.

Новый патриарх вскоре устанавливает доверительные отношения с президентом Гамалем Абдель Насером, входит в контакт с молодыми монахами-реформистами. В Египте, как и в любой другой стране с преобладанием мусульманского населения, строительство новых церквей всегда было связано с серьёзными проблемами. С первых веков существования ислама в обиход мусульманских правителей вошёл термин «ахль аз-зимма», которым обозначались последователи «религий писания» – христиане и иудеи, живущие под мусульманским покровительством. В своем наиболее строгом виде эта концепция вообще запрещала строительство новых культовых зданий представителей этих религий, что отразилось и на законодательстве современного Египта.

Тёплые личные отношения, установившиеся между президентом Гамалем Абдель Насером и патриархом Кириллом VI, помогали сглаживать многие острые противоречия между Коптской церковью и государством. Однако выдача разрешений на строительство новых церквей оставалась прерогативой МВД Египта, и получение соответствующей санкции от властей было делом нелёгким. Хейкал пишет, что копты для решения этой проблемы выработали довольно неоднозначный алгоритм: «Сначала кто-нибудь из состоятельных людей по собственному желанию или по чьему-либо поручению покупал хороший участок земли, потом по краям его строил небольшие здания, по большей части – торговые лавки. В центре образовывалось пустое пространство, которое поначалу использовалось молодёжью для спортивных игр. Потом спортивные встречи сменялись религиозными собраниями, а участок ограждался стеной. Однажды ночью под покровом темноты здесь обустраивался церковный алтарь, а затем приезжал епископ, чтобы освятить его. Участок становился церковным и с религиозной точки зрения благодаря святости молитв обретал неприкосновенность. Через некоторое время здесь строились ворота и колокольни с колоколами; на пожертвования красились внутренние стены, развешивались изображения, отделывалась храмовая завеса. Церковь по форме и содержанию появлялась де-факто, несмотря ни на какие списки и ограничения» (*Heykal, 1988. С. 286*).

По словам Хейкала, проблема несанкционированного строительства храмов обсуждалась на встречах патриарха Кирилла VI с президентом, и Насер относился к этому явлению с пониманием (*Heykal, 1988. С. 286*). Однажды он спросил патриарха, сколько новых храмов необходимо строить в стране ежегодно, и получил ответ: «От 20 до 30». После этого, со слов Хейкала, президент сказал, что согласен на ежегодное строительство 25 новых церквей, притом что разрешения на их возведение будут выдаваться официальными органами по представлению самого патриарха.

Хейкал пишет, что ему довелось быть посредником между президентом и патриархом в решении вопроса о строительстве нового кафедрального собора в Каире (*Heykal, 1988. С. 286*). Кирилл VI в условиях, когда богатые коптские семьи, как и богатые мусульмане, стали жить значительно скромнее по причине реформ социалистической направленности, а копты-эмигранты ещё не успели встать на ноги за границей, думал обратиться за финансовой поддержкой к государству, но опасался из-за некоторых деликатных моментов, которыми может сопровождаться подобная просьба. Хейкал согласился прозондировать почву и сообщил о намерениях патриарха президенту, который сразу же распорядился о выделении 500 тысяч египетских фунтов (по другим источникам, сумма составляла около 150 тысяч египетских фунтов) (*As-Suryani, 2002. С. 175–176*).

Упоминает Хейкал и о другой острой проблеме – непропорциональном представительстве коптов в Народном совете (парламенте), обострившейся во времена Насера (*Heykal, 1988. С. 286*). Хейкал связывает это с прекращением существования прежней партийной системы, обеспечивавшей, по его мнению, пропорциональное представительство христиан, и выдвижением на политическую арену Арабского социалистического союза, ставшего единственной правящей партией в стране в период с 1962 по 1978 г. По словам Хейкала, выборы в рамках этой партии «стали открытой дверью, без каких-либо квот» и так сложилось, что пропорциональность представительства нарушилась. Насер пытался исправить положение, пользуясь конституционным

правом президента назначать 10 членов Народного собрания. Однако стремление главы государства назначать коптов в парламент не могло не вызвать недовольства консервативно настроенных мусульман.

Хейкал отмечает, что избранию Кирилла VI патриархом способствовала поддержка молодого поколения коптских монахов, жаждавших перемен в церкви и ожидавших от него осуществления этих чаяний. Чтобы практически задействовать их потенциал, Кирилл VI создаёт ряд новых должностей викарных епископов, задача которых состояла не в управлении церковными делами в епархиях, но в курировании определённых направлений деятельности патриархии (*Heykal, 1988. С. 288*). Среди наиболее ярких выдвиженцев этой волны Хейкал называет епископа Самуила (в миру Саад Азиз, в монашестве принявший имя Макариуса ас-Сурьяни – по монастырю Дейр ас-Сурьян), которому было поручено курировать вопросы внешних связей Коптской церкви. Епископ Самуил погиб вместе с президентом Анваром Садатом под градом пуль, выпущенных исламистом по правительственной трибуне во время военного парада 6 октября 1981 г. По словам Хейкала, после смерти епископ оставил счёт на 11 млн фунтов стерлингов в швейцарском банке, оговорив в завещании, что эти деньги принадлежат Коптской церкви и только она одна имеет право распоряжаться ими (*Heykal, 1988. С. 288*). Эта сумма была собрана в качестве пожертвований представителями богатеющей коптской общины за рубежом и передана епископу Макарию, отвечавшему, в числе прочего, и за связи с коптской диаспорой.

Другим ярким выдвиженцем патриарха Кирилла VI Хейкал называет епископа Григория, отвечавшего в патриархии за научную работу. Обладатель степени PhD по языкознанию, епископ Григорий основал Институт коптских исследований, руководил деятельностью комиссии по изданию полного текста Священного Писания, создал учёную коллегию по работе над коптской энциклопедией. По инициативе епископа Григория также был запущен масштабный проект по записи коптских религиозных песнопений, до того времени передававшихся устно (*Heykal, 1988. С. 289*).

Но самой яркой звездой нового поколения монашествующих, по справедливому мнению Хейкала, стал обладатель диплома гуманитарного факультета Каирского университета епископ Шенуда, которому было поручено курировать сферу церковного образования, впоследствии восшедший на патриарший престол. После открытия в Каире нового кафедрального собора епископ Шенуда стал проводить там регулярные «пятничные занятия» – катехизаторские собрания, на которых присутствовали тысячи христиан, в основном молодых людей. Продолжая параллель между мусульманскими пассионариями из числа «Братьев-мусульман» и новым поколением коптского монашества, Хейкал сравнивает «пятничные занятия» епископа Шенуды с «занятиями по вторникам», которые проводил в своё время со своими молодыми последователями основатель движения «Братья-мусульмане» Хасан аль-Банна (*Heykal, 1988. С. 289*).

Был среди молодых монахов-пассионариев и отец Матта аль-Маскин (в миру Юсуф Искандар). Как и Н. Гейид, выпускник Каирского университета (в 1944 г. он окончил фармакологический факультет), Ю. Искандар уже в молодости решил связать свою судьбу с церковью (*Крылов, Моисеева, 2016. С. 338–340*). В 1948 г. он распродаёт всё принадлежащее ему имущество и принимает монашество. Новоначальный инок сразу обнаруживает стремление к отшельнической жизни, однако, несмотря на уход от мира,

ему было суждено сыграть яркую роль не только в духовной жизни коптской общины. В 1954 г. патриарх Иосаб II, в адрес которого со стороны Генерального совета общины раздаются обвинения в покрытии финансовых махинаций церковной верхушки, как бы в стремлении показать, что патриарший престол – это не только источник денег и власти, назначает бывшего отшельника своим представителем в Александрии. На этом послушании отец Матфей проводит два года, оставив о себе добрую память в сердцах паствы.

Будучи насельником обители Абу-Макар под Александрией, отец Матта не только успешно руководил обширными монастырскими сельскохозяйственными угодьями, но был прежде всего авторитетным духовным наставником. К нему тянулись за советом, его личность привлекала и богатых жертвователей. Соответственно, возросло и влияние обители Абу-Макар в коптском мире.

Между патриархом Кириллом VI и его выдвиженцами не было полного единомыслия. Острые разногласия предстоятеля с епископом Шенудой, курировавшим деятельность церковных образовательных учреждений, возникли, в частности, из-за бросавшейся в глаза социальной направленности проповеди молодого архиерея, приобретавшей в глазах патриарха политический оттенок.

Выступления Шенуды пользуются большой популярностью[3]. Деятельный епископ начинает издавать журнал «Аль-Кираза» («Благовестие»). Незадолго до отстранения от руководства сферой церковного образования, в июне 1967 г., епископ Шенуда публикует в журнале «Аль-Кираза» статью под названием «Пусть епископ занимается каждым ради его спасения» (*Shinuda, 1967*). Сам заголовок говорит о раздумьях Шенуды о роли архиерея, имевших для него особую остроту, ведь он был викарным епископом, то есть архиереем, не имеющим в своём подчинении конкретной географической местности, при этом в ходе активной проповеднической деятельности приобрёл множество последователей, по существу считавших себя его паствой. О результатах деятельности епископа Шенуды как руководителя сферы церковного образования свидетельствует уже тот факт, что за этот период число учащихся Коптской семинарии увеличилось втрое (*Mikhail*). Помимо епископских полномочий острым моментом в отношениях викарного епископа и патриарха стала позиция Шенуды в отношении реформы церковного образования.

Недовольный Шенудой, патриарх Кирилл VI пытался вмешиваться в его деятельность (*Bibawi*). В конце концов епископ, несогласный с коррективами предстоятеля, был, к великому неудовольствию своей молодой аудитории, удалён с поста и отправлен в один из монастырей Нитрийской пустыни. Однако ссылка была недолгой: протесты молодёжи вскоре вынудили патриарха отменить это решение.

Беспокоило патриарха и возросшее влияние отца Матты аль-Маскина, которого он, по словам Хейкала, прозвал Матта аль-Маскун (*Heykal, 1988. С. 289*) (игра созвучий: «мискин» – «нищий», «маскун» – «вселенная»; патриарший титул «вселенский» по-арабский звучит как «маскуни»).

---

[3] Став патриархом, Шенуда III продолжил эту традицию. Кафедральный собор святого Марка в Каире, вмещающий несколько тысяч человек, никогда не пустовал. Эти встречи неизменно транслировались коптскими телеканалами, и до сих пор эти записи не сходят с их экранов.

По распоряжению патриарха отец Матта аль-Маскин покидает свой монастырь и некоторое время живёт в пустыне, где вокруг него собираются ученики (*Mawqi' Abuna Matta al-Maskin*). Хейкал пишет, что отец Матта вернулся в монастырь Абу-Макар после того, как за него перед патриархом Кириллом VI заступился Ватикан.

Были разногласия и между самими монахами молодого поколения, прежде всего – между Шенудой и Маттой аль-Маскином (*Heykal, 1988. С. 290*). Так, ещё будучи мирянином, Назир Гейид (будущий патриарх Шенуда III) начал издавать журнал «Воскресные школы», роль которого в его первом номере была определена как «путеводитель к исправлению индивида, семьи и общества, внимающий устрашающему гласу Божию» (*Qadasat al-baba Shinuda wa madaris al-ahad*). Очевидно, это понимание руководило патриархом Шенудой III по крайней мере в течение всего периода правления президента А. Садата, когда предстоятель церкви не раз бросал открытый вызов главе государства. Активная общественная позиция, которую занимал Шенуда III, и большое внимание развитию организационно-материальной составляющей церковной деятельности указывают на то, что в течение всей своей жизни он сохранял объявленное ещё в первом номере «Воскресных школ» видение христианства как всеохватывающей системы, объемлющей не только духовную, но и общественную жизнь в конкретных её проявлениях. Между тем Матта аль-Маскин в труде «Церковь и государство» обнаруживает неодобрительное отношение к бурному организационно-материальному развитию Коптской церкви. Матта аль-Маскин подчёркивает, что смысл христианства не в общественном служении (*Крылов, 2015. С. 37*). «Смысл призыва Господа к служению бедным, отчаявшимся и нагим в том, чтобы через это на практическом уровне возвещать им о личности Христа, так как Христос должен быть в центре любого делания в христианстве» (*Al-Maskin, 2009. С. 19*).

Оценивая роль патриарха Кирилла VI в современной истории Коптской ортодоксальной церкви, процитируем коптского публициста Самуэля Тадроса. Отмечая серьёзность разногласий между деятелями коптского религиозного возрождения XX в., С. Тадрос пишет, что вместе они сумели коренным образом изменить положение в Коптской церкви, совершив, по его словам, «всеобъемлющую революцию». Однако эта «революция» не могла бы свершиться без стоявшей за молодым поколением пассионариев мощной личности патриарха Кирилла VI. «Он вскармливал молодых монахов и оберегал от атак старой гвардии, пока не ввёл их за руку в руководство церкви» (*Tadros, 2013. С. 181*). «Вместо зачастую неграмотных священников, получавших деньги за требы, пришло поколение динамичных, хорошо образованных священников и монахов, видевших награду не в материальных благах, но в духовном преуспеянии. Они свергли старый порядок и построили новый. В 1971 г. двое из трёх окончательных кандидатов на папство после смерти папы Кирилла VI – епископы Шенуда и Самуил – принадлежали к этому поколению и к движению «Воскресные школы»» (*Tadros, 2013. С. 180*).

Литература

Крылов Г.Л. Исламское и христианское возрождение в Египте в XIX – 1-й половине XX в. как способ сохранения религиозной идентичности // Религия

и/или повседневность: материалы IV Международной научно-практической конференции, Минск, 16–18 апреля 2015 г. Минск: РИВШ, 2015. С. 34–39.

Крылов Г.Л., Моисеева С.А. Матта аль-Маскин // Православная энциклопедия. Т. 44. М.: Православная энциклопедия, 2016. С. 338–340.

Al-Maskin Matta. Al-Kanisa wad-dawla. Deyr al-qaddis anba Maqar, 2009.

As-Suryani S.T. Tarikh babawat al-kursiyy al-iskandariyy (1809–1971). Matbu'at Deyr as-Suryan, 2002.

Baer G.A History of Landownership in Modern Egypt. London: Oxford University Press, 1962.

Bibawi J.H. Al-Asbab al-haqiqiya li maaziq al-kanisa al-qibtiya al-urthuthuksiya. URL: http://www.zeitun-eg.net/members_contrib/DrGeorgeHBebawi16Nov06.doc (дата обращения: 04.02.2014).

Elsässer S. The Coptic Question in the Mubarak Era. Oxford University Press, 2014.

Hasan S. Copts versus Muslims in Modern Egypt: The Century-long Struggle for Coptic Equality. New York: Oxford University Press, 2003.

Heykal M.H. Kharif al-ghadab. Al-Qahira: Markaz al-ahram li-t-tarjama wan-nashr, 1988.

Iskander M. The Coptic Struggle after the Revolution of 1952. Copts in Egypt. A Christian Minority under Siege. Papers Presented at the First International Coptic Symposium. G2-Verlag, Zurich, 2006.

Mawqi' Abuna Matta al-Maskin. URL: http://www.fathermatta.com/arabic/about.php/ (дата обращения: 28.11.2017).

Mikhail E. Biography of H. H. Pope Shenouda III. URL: http://www.copticchurch.net/topics/pope/#Biography (дата обращения: 28.11.2017).

Pennington J.D. "The Copts in Modern Egypt". Middle Eastern Studies, 1982, vol 18, no 2, pp. 158-179.

Qadasat al-baba Shinuda wa madaris al-ahad, 2010. URL: http://www.coptichistory.org/untitled_1718.htm (дата обращения: 28.11.2017).

Roussillon A. "Republican Egypt: Revolution and Beyond". The Cambridge History of Egypt. Vol. 2, Modern Egypt. Ed. by M. W. Daly. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Shinuda al-usquf. Fa-l-yahtamm al-usquf bi kulli ahad li yuhallisahu, 1967. URL: http://www.coptictruth.com/articles/pope-e/TR-PE-K666.pdf (дата обращения: 04.02.2014).

Tadros S. Motherland Lost: The Egyptian and Coptic Quest for Modernity. Hoover Institution Press, Stanford University, Stanford, California. 2013.

The Middle East. A Political and Economic Survey. Ed. by Reader Bullard. Oxford University Press, 1958.

Wakin E. A Lonely Minority: The Modern Story of Egypt's Copts. Rev. ed. Lincoln: iUniverse.com, 2000.

German Krylov
Master of Oriental and African Studies, postgraduate student of SS Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate and Doctoral Studies

Address: 4/2, bldg. 1, Pyatnitskaya St., 115035, Moscow, Russian Federation
E-mail: german_krylov@mail.ru

Coptic community and the Church during Nasser's presidency (1956–1970)

Gamal Abdel Nasser was not the first president of Egypt, but he initiated a chain of crucial changes which altered the face of his country and the whole Arab world. One of the authors of the Free Officers coup, Nasser became the head of the state in 1956 and launched a series of radical political and socio-economic reforms which was bound to have a significant impact on the Coptic community and church. The rhetoric of Nasser who spoke about socialism as the principle attribute of the first Islamic state (Mohammed's Caliphate), made some Coptic activists think that the true objective of Nasser was the islamization of Egypt. In fact, this period was marked with significant growth of the influence of the Coptic church. Radical changes undermined the positions of archons, the Coptic nobles who used to play an important role in Egypt's Christian community by dominating the Coptic General Community Council. Cordial relations between the Coptic Patriarch Cyril VI and President Nasser helped to smooth over many of the sharp contradictions between the state and the Church. Cyril VI promoted a number of energetic young church servants to its hierarchy, thus preparing ground for crucial changes in it.

Keywords: Egypt, Copts, church, Nasser.

References

Al-Maskin Matta. *Al-Kanisa wad-dawla* [The Church and the State]. Deyr al-qaddis anba Maqar, 2009 (In Arabic).

As-Suryani S.T. *Tarikh babawat al-kursiyy al-iskandariyy (1809–1971)* [The History of the Popes of Alexandrian See]. Matbu'at Deyr as-Suryan, 2002 (In Arabic).

Baer G. *A History of Landownership in Modern Egypt*. London: Oxford University Press, 1962.

Bibawi J.H. *Al-Asbab al-haqiqiya li maaziq al-kanisa al-qibtiya al-urthuthuksiya* [The True Reason of Deadlocks of the Coptic Orthodox Church]. Available at:

http://www.zeitun-eg.net/members_contrib/DrGeorgeHBebawi16Nov06.doc (accessed 04.02.2014) (In Arabic).

Elsässer S. *The Coptic Question in the Mubarak Era*. Oxford University Press, 2014.

Hasan S. *Copts versus Muslims in Modern Egypt: The Century-long Struggle for Coptic Equality*. New York: Oxford University Press, 2003.

Heykal M.H. *Kharif al-ghadab* [Autumn of Fury]. Al-Qahira: Markaz al-ahram li-t-tarjama wan-nashr, 1988 (In Arabic).

Iskander M. *The Coptic Struggle after the Revolution of 1952. Copts in Egypt. A Christian Minority under Siege*. Papers Presented at the First International Coptic Symposium. G2-Verlag, Zurich, 2006.

Krylov G.L. Islamskoye I khristianskoye vozrozhdeniye v Egipte v XIX – pervoy polovine XX veka kak sposob sokhraneniya religioznoy identichnosti [Islamic and Christian Revival in Egypt in the XIX Century – the First Half of the XX Century as a Way to Defend Religious Identity]. *Religiya i/ili povsednevnost: materialy IV mejdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentzii, Minsk 16-18 aprelya 2015 goda* [Religion and/or Everyday Life: Proceedings of the 4th International Scientific and Practical Conference, Minsk, 16-18 April, 2015], Minsk, 2015 (In Russian).

Krylov G.L., Moiseeva S.A. Matta al-Maskin. *Pravoslavnaya Entziklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Moscow, vol. 44, 2016, pp. 338–340 (In Russian).

Mawqi' Abuna Matta al-Maskin [The Site of Our Father Matta al-Maskin]. Available at: http://www.fathermatta.com/arabic/about.php/ (accessed 28.11.2017) (In Arabic).

Mikhail E. *Biography of H. H. Pope Shenouda III*. Available at: http://www.copticchurch.net/topics/pope/#Biography (accessed 28.11.2017).

Pennington J.D. "The Copts in Modern Egypt". *Middle Eastern Studies,* 1982, vol 18, no 2, pp. 158–179.

Qadasat al-baba Shinuda wa madaris al-ahad [His Holiness Pope Shenuda and the "Sunday Schools" movement], 2010. Available at: http://www.coptichistory.org/untitled_1718.htm (accessed 28.11.2017) (In Arabic).

Roussillon A. "Republican Egypt: Revolution and Beyond". *The Cambridge History of Egypt*. Vol. 2, Modern Egypt. Ed. by M. W. Daly. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Shinuda al-usquf. Fa-l-yahtamm al-usquf bi kulli ahad li yuhallisahu [Let the Bishop Take Care of Everybody in Order to Save Him], 1967. Available at: http://www.copticcruth.com/articles/pope-e/TR-PE-K666.pdf (accessed 04.02.2014).

Tadros S. *Motherland Lost: The Egyptian and Coptic Quest for Modernity.* Hoover Institution Press, Stanford University, Stanford, California. 2013.

The Middle East. A Political and Economic Survey. Ed. by Reader Bullard. Oxford University Press, 1958.

Wakin E. *A Lonely Minority: The Modern Story of Egypt's Copts*. Rev. ed. Lincoln: iUniverse.com, 2000.

Назаров Илья Дмитриевич
кандидат философских наук, старший преподаватель
Ивановский государственный химико-технологический университет

Адрес: 153000, Российская Федерация, г. Иваново, пр. Шереметевский, д. 7
E-mail: Nazarov_37@mail.ru

Об особенностях рассмотрения преступлений против нравственности судом Древней церкви во II–IV вв.

Статья является логическим продолжением исследования особенностей рассмотрения преступлений против нравственности судом Древней церкви на основе правил Апостольских (*Назаров, 2017*). В начале статьи автор намеренно возвращается к сути и содержанию указанных правил для того, чтобы подчеркнуть ретроспективный вектор развития церковного правосудия. Автор делает вывод о том, что новые канонические конструкции ни в коем случае не затрагивали и не должны были затрагивать основной характер и существенные свойства Апостольских правил, которые, в свою очередь, строго соответствовали Священному Писанию, и в частности посланиям апостола Павла. Установив данный факт, автор переходит к исследованию особенностей рассмотрения преступлений против нравственности церковным судом II–IV вв. В статье исследуются следующие канонические акты: апостольские постановления, правила святителя Григория Неокесарийского, правила святителя Петра Александрийского, правила святителя Василия Великого, правила священномученика Дионисия Александрийского, письма святителя Киприана Карфагенского. В заключении автор делает вывод о том, что, решая юридические вопросы (элемент внешнего суда), церковное судопроизводство данного периода уделяло значительную роль обличению преступлений против веры и нравственности (элемент внутреннего суда), а также укреплению в своей пастве стремления к добру и святости.

Ключевые слова: Апостольские правила, апостольские постановления, церковное правосудие, преступления против нравственности, нравственное падение, обличение, покаяние.

Принятие апостольских правил послужило значительным импульсом для развития канонических основ церковного суда в христианской церкви. В указанном документе апостолами закреплены не только правила, регулирующие порядок устройства и процесс отправления церковного правосудия, но и особенно отмечены нравственные доминанты, которые должен соблюдать клирик и мирянин в своей повседневной жизни.

Несмотря на тот факт, что Апостольские правила содержат в себе только лишь ёмкие и не совсем полные канонические императивы, они охватывают собой столь важные и существенные черты провозглашаемого ими суда, что на основании их преемникам апостольского служения (мужам апостольским) и всей православной церкви можно было составить себе чёткое представление о том, что такое церковный суд, и на нём, как на прочном фундаменте, осуществлять развитие и реформирование системы правосудия, не боясь ошибок и удаления от духа апостольского. Другими словами, вектор развития церковного судопроизводства был настолько определён, что церковные иерархи могли безошибочно дополнять и усовершенствовать его в соответствии с изменяющимися каноническими отношениями. Следует отметить тот факт, что новые канонические конструкции ни в коем случае не затрагивали и не должны были затрагивать основной характер и существенные свойства апостольских правил, которые, в свою очередь, строго соответствовали Священному Писанию, и в частности посланиям апостола Павла (*Красножен, 1911. С. 135*).

Подтверждение этих слов можно найти в тексте послания Папы Римского Юлия к Евсевиевым приверженцам (противникам святителя Афанасия Великого), которое содержится в апологии святителя Афанасия. Папа Юлий пишет:

> «…в делах же церковных нужны не отборные слова, но Апостольские правила и старание не соблазнить даже единого от малых церкви… Посему и епископы, сошедшиеся на великом Никейском Соборе, не без Божия изволения согласились – рассуждения одного собора подвергать исследованию на другом, чтобы и судящие, имея перед очами другой, будущий суд, производили исследование со всею осторожностью, и судимые были уверены, что судят их не по вражде к ним прежних судей, но по справедливости» (*Афанасий Великий, 1851. С. 218*).

Из сказанного следует, что наставления апостолов за трёхсотлетний период существования в церкви так крепко укоренились в сознании её членов, как только мог укорениться правовой обычай, постоянно применяющийся для регулирования однотипных человеческих отношений.

Из содержания Апостольских правил не трудно выделить следующие основные начала церковного судопроизводства.

Господствующая форма его – обвинительная; способ отправления – устный, состязательный, открытый. Сознание подсудимого, показание свидетелей (не менее двух) являются основаниями для вынесения (постановления) приговора. Постановление, провозглашение и исполнение приговора осуществляется судом немедленно после окончания судебного следствия. Данное обстоятельство не лишает лиц, участвующих в судопроизводстве, права на подачу жалобы (appellatio) на ежегодном епископском соборе.

Последующие периоды развития системы церковного судопроизводства носили далеко не равнозначный характер. Так, из законодательных памятников церкви II и IV веков, относящихся к церковному суду, мы можем

найти только правила двух отцов церкви: святого Григория Чудотворца и святого Петра Александрийского. Чтобы понять, насколько бедна примерами церковного суда литература этого времени, достаточно указать на то обстоятельство, что самый ранний собор, по достоверным историческим источникам, относится только к концу II века. Следует отметить, что архимандрит Сильвестр указывает на два более ранних собора – Сицилийский, заседавший в 125 году по поводу заблуждений Валентиниан и, в частности, Гераклиона, а также на Пергамский (около 152-го), против лжеучения Марка и Колорбаза (*Сильвестр, 1872. С. 297*). Таким образом, в течение почти всего II века для церкви не было повода к применению Апостольских правил, относящихся к соборному судопроизводству. В таком случае возникает вопрос: могли ли сохраниться указанные правила во всей своей точности за такое продолжительное время без практического применения? Для ответа на этот вопрос необходимо провести сравнительный анализ:

1 Необходимо принять во внимание тот факт, что в церковном законодательстве и практике V в. строго и последовательно выдерживалось основное правило – следовать древним церковным обычаям и нормам и не вводить ничего вопреки им. Правила соборов этих веков зачастую выражают мысль о том, что они следуют древним обычаям и устанавливают не новую веру, не новые учреждения, но истинно православные, вселенские и Апостольские, и прямо ссылаются на Апостольские правила (правила вселенского Никейского собора – 2, 5, 9 и 16; 12-е правило св. Василия Великого). Таким образом, указанные канонические правила и обычаи действовали в церкви и в предшествующие периоды времени, т. е. во II и IV веках.

2 Между отцами III века, труды которых дошли до нас, существует непрерывное преемство и связь с самими апостолами. Как правило, отцы церкви III века были учениками мужей апостольских, весь второй век трудившихся для устроения христианской церкви, они составляли третье поколение после апостолов (*Геттэ, 1873. С. 2*). Таким образом, если в сочинениях и деятельности отцов III века мы находим примеры церковного суда, то не может быть сомнения в том, что они действовали в полном соответствии с указаниями апостолов, сохранёнными через мужей апостольских.

3 В дошедших до нас памятниках церковной литературы II и IV веков содержится учение веры и сведения о внешнем устройстве церкви, которые сходны, с одной стороны, с учением Вселенской церкви позднейшего времени, с другой – с учением апостолов. Таким образом, если в эпоху деятельности указанных отцов церковный суд производился вразрез с Апостольскими правилами, то они бы, без сомнения, обличили и наставили нарушителей в своих писаниях. Поскольку в писаниях отцов указанного периода мы не находим повторения положений правил Апостольских, это указывает на тот факт, что данные правила и наставления в тот период соблюдались со всей строгостью и точностью.

Из сказанного следует, что если исторические документы не предоставляют нам очевидных и несомненных свидетельств о действии церковного суда II и IV веков со всеми подробностями, сходном с церковным судом, установленным апостолами, то это совсем не значит, что церковный суд не осуществлялся в строгом соответствии с Апостольскими правилами.

Ответив на поставленный выше вопрос, можно перейти к исследованию особенностей рассмотрения преступлений против нравственности церковным судом III–V вв.

Приведённые в правилах Апостольских преступления против нравственности рассматривались церковным судом и в последующие четыре века развития христианской церкви. Следует отметить, что постепенно принимаемые церковью канонические новеллы способствовали последовательному развитию системы церковного правосудия, не выходя из установленных апостолами пределов, но и не сокращая их. Определённого внимания в данном случае заслуживает апокриф «Постановления святых Апостолов чрез Климента, епископа и гражданина Римского». Несмотря на тот факт, что Трулльский собор (691–692 гг.) отозвался негативно и отверг указанный документ, «в которыя некогда иномыслящие, ко вреду Церкви, привнесли нечто подложное и чуждое благочестия…» (*Правое правоведение, 2008. С. 180*), однако, по мнению профессора А.С. Павлова: «Этот суд относился только к догматическим учениям, изложенным в Апостольских постановлениях, но не касающимся юридических норм или церковных правил, содержащихся в этом сборнике» (*Павлов, 1895/6. С. 74–75*).

В соответствии с положениями Апостольских постановлений всякое преступление как действие, проистекающее из человеческих страстей и порочных склонностей, как то: сластолюбие, тщеславие, коварство и др. – должно вызывать против себя строгое осуждение церкви (Книга II, гл. 43). Но с особой силой широта пределов церковного суда открывается из следующих слов упомянутых постановлений:

> «А мнение произносите не о всяком грехе одинаковое, но каждому сродное, со многим благоразумием обсуждая каждое прегрешение, как малое, так и великое; и иначе осуждайте грех делом, и, опять, иначе – грех словом, иначе – грех намерением, иначе – грех злоречия, иначе – грех подозрения, и одних подвергай только угрозам, других подаяниям нищим, тем назначь строгие посты, а других, по великости преступления их, отлучи» (*Постановления Апостольские, 1864. С. 79*).

Апостольские постановления содержат в себе указания на следующие преступления против нравственности: **пьянство, любодеяние и прелюбодеяние** (Книга VII, гл. 6); **скотоложство и мужеложство** (Книга VI, глава 28); **клятвопреступление** (Книга VII, гл. 18). Исследуя указанную проблему, нельзя не процитировать текст постановлений, справедливо и обоснованно обличающий безнравственные деяния людей:

> «…смешение противоестественное или деяние беззаконное – мерзко, ибо враждебно Богу. Ибо содомская нечистота и осквернение с животными противны природе, а прелюбодеяние и любодеяние противны закону; из них первое и второе есть нечестие, третье – несправедливость, а последнее – грех» (*Постановления Апостольские, 1864. С. 205–206*).

Заслуживает внимания тот факт, что Апостольские постановления при обличении безнравственных деяний не только дают им свою авторитетную оценку, но и активно ссылаются на Священное Писание: «да не ляжеши с мужским полом женским ложем» (*Лев. 18, 22*); «ибо таковый проклят, каменьями побейте их, потому что гнусность сотвориша» (*Лев. 20, 13*); «Всякого со скотом бывающа – убейте его: ибо он беззаконие сделал в народе» (*Исх. 22, 19*); «Если кто осквернит жену замужнюю, убейте обоих, беззаконие сделали оба, повинны суть, да умертвятся» (Лев. 20, 10; Второз. 22, 22).

Другим источником, определяющим свойства преступлений, подлежащих церковному суду, являются в указанный период канонические

правила святого Григория Неокесарийского. Предметом данных правил являются именно безнравственные деяния, такие как: **блуд, кража, разбой, удержание в рабстве христиан, пленённых варварами, убийство, совершённое при нападении с разбоем**.

Правила святого Григория имеют большое теоретическое значение, поскольку заключают в себе опыт определения существа и тяжести преступлений различного рода и наказаний, следующих за их совершение. Анализируя данные правила, можно прийти к выводу о том, что церковный суд должен карать с одинаковым усердием преступления против нравственности и преступления иного порядка. Каждое преступление карается судом как нарушение одного высшего и обязательного для всех божественного закона, и подлежащие к исполнению наказания соизмеряются не со степенью внешнего, общественного вреда, наносимого противоправным деянием, а со степенью нравственного падения, нравственной деформации виновного лица. Хорошим примером в данном случае является обличение святым Григорием лиц, воспользовавшихся всеобщей бедой для удовлетворения своих корыстных целей:

> «Но ужасно любостяжание, и невозможно в одном послании привести места божественных писаний, в которых провозглашается, что отвратительно и гнусно не только грабить, но и вообще быть **любостяжательным и посягать на чужое ради постыдного прибытка**: и всякий таковой [т. е. виновный в этом] должен быть публично объявлен изгнанным из Церкви Божией» (*Сагарда, 1913. С. 418*).

При рассмотрении вопроса о том, должно ли вменять в преступление женщине насилие, причинённое ей во время её пребывания в плену у варваров, святой Григорий опять прибегает к оценке морального облика осуждаемого лица. Он прямо указывает, что если данная женщина запятнала себя в совершении блудодеяния в мирное время, то вполне вероятно, что во время войны она может продолжать совершать данные греховные деяния. И наоборот, если женщина, прежде жившая в чистоте и целомудрии, ныне подвергается поруганию из-за насилия и принуждения, то на этот случай имеются прямые указания в книге Второзакония (*22, 25–26)*.

Относительно проблемы о том, вменяется ли в преступление **удержание у себя найденного чужого имущества**, святой Григорий говорит следующее:

> «Никто пусть не обольщается даже под тем предлогом, что он нашёл; ибо непозволительно, чтобы даже нашедший получал корысть… Другие же обольщаются, удерживая чужое, которое нашли, вместо своей утраченной собственности, чтобы, после того как Ворады и Готы причинили им то, что связано с войною, им самим сделаться Ворадами и Готами для других» (*Сагарда, 1913. С. 419–420*).

Правила святого Петра Александрийского хотя и имеют своим предметом преступления против веры, но они не свободны и от нравственного содержания. Так, правила 1, 2, 3, 4 святого Петра посвящены суду над христианами, по различным причинам отказавшимися от веры и принесшими жертвы языческим богам. Наказания за данные деяния определяются исходя из принципа справедливости, в соответствии с причиной падения (принесли жертву после долгих мучений, которых не могли вынести по немощи, – правило 1; потерпели бедствия под стражей и пали без мучений –

правило 2; только по причине страха и малодушия добровольно отбежали, потом обратились к покаянию – правило 3; пали и не раскаялись – правило 4). Тем не менее наставления святого Петра содержат в себе и примеры псевдобезнравственного поведения. Было бы неразумно утверждать, что святитель Петр Александрийский вместо обличения **хитрости и обмана** мог их поощрять и наставлять в них свою паству. Однако гонения на христиан, вызванные политикой императора Диоклетиана, обосновали необходимость использования ухищрений, позволяющих сохранить христианство от полного истребления. Федор Вальсамон, комментируя 5-е правило святого Петра, утверждает следующее:

> «Если же некоторые притворно показали, что приступают к жертвенникам, или написали, что отрекаются от веры, но сделали не прямо и открыто, а посредством какого-либо ухищрения поругались над принуждающими их, подобно Давиду, который, убегая от Саула… притворился юродствующим… должно быть достаточно для покаяния шестимесячное время» (*Правое правоведение, 2008. С. 671*).

Кроме того, согласно 14-му правилу, принесение жертвы идолам по принуждению не есть грех. Именно поэтому не вменяется в вину ни употребление идоложертвенной пищи по принуждению против воли, ни насильственное принятие в руки чего-либо идоложертвенного.

Указанные примеры канонического права служат достаточным основанием для умозаключения о том, что разнообразные случаи преступлений против нравственности и веры в течение II и IV вв. свидетельствуют, что церковь в то время имела ясно определённый вектор, основания и источники своего материального и процессуального права. Не личный авторитет судьи, не гражданский закон делали обязательным то или иное решение церковной власти – существовала общая уверенность в том, что эта власть действует на твёрдом фундаменте, пренебрегать которым нельзя, не разорвав с ней общения. Ярким примером такой твёрдости является подвиг мученика Аполлония, произошедший в Риме во времена правления императора Коммода. Евсевий Кессарийский так описывает это событие:

> «…в городе Риме он вывел перед судом Аполлония, мужа в обществе тогдашних верующих особенно славившегося своею учёностью и любомудрием… после настоятельных убеждений и требований судей, чтобы он защищал себя перед римским Сенатом речью, произнёс красноречивую апологию исповедуемой им веры и, в силу определения Сената, был обезглавлен. Этого требовал древний закон римлян, по которому однажды представленных на суд нельзя было освобождать, если они не переменили своих мыслей» (*Евсевий, 1848. С. 304*).

Если бы мы хотели ограничиться указанными выше памятниками канонического права для исследования церковного судопроизводства в рассматриваемые века и только на их основании судить о деятельности церковного суда, то оказались бы в явном противоречии как с одновременными историческими свидетельствами, так и с законодательством и практикой церкви позднейшего периода, которые свидетельствуют о том, что в течение первых четырёх веков церковь рассматривала своим судом и иные преступления и по поводу их установила правила, которым следовала неуклонно, не фиксируя их в своём каноническом своде.

Заслуживает внимания свидетельство святителя Василия Великого

о святом епископе Дионисии Александрийском, который, по свидетельству святителя Василия, был искусен в правилах церковных (свят. Василий, правило 1). До нас дошли лишь немногие правила святого Дионисия, но если о них пишет святитель Василий, то ему была известна и сообщаема другим вся их полнота. Вопрос о том, что передача их в те века осуществлялась, скорее всего, путём практики и устного предания.

Большое значение для обличения безнравственных деяний клириков играют письма святителя Киприана Карфагенского. Из указанных писем следует, что в III веке в карфагенской и всей западной церкви довольно часто возникали различные процессы по делам духовных лиц, не исключая и высших иерархов. Святитель Киприан обращает большое внимание на нравственные качества будущих клириков и даёт разумное правило:

> «…поставление священника не иначе должно быть совершаемо, как с ведома предстоящего народа, чтобы присутствующие могли **и открыть преступления злых,** и **возвестить заслуги добрых**, и чтобы таким образом поставление было **справедливо и законно**, как основанное на общем приговоре и суде» (*Киприан, 1879. С. 269–270*).

Следует отметить, что церковное судопроизводство этого времени всегда находило себе опору в правилах более древней церкви, канонические конструкции не являлись чем-то новым, принятым независимо от древней церковной практики. Церковное законодательство иногда включало в свой кодекс неписаное прежде правило, иногда видоизменяло или приспособляло его к конкретным случаям и обстоятельствам, иногда составляло своё, совершенно новое правило. Решая юридические вопросы (элемент внешнего суда), церковное судопроизводство уделяло значительную роль обличению преступлений против веры и нравственности (элемент внутреннего суда), а также укреплению в своей пастве стремления к добру и святости. Святители II–IV веков с достоинством исполняли свою пастырскую миссию, давая правила о духовной и нравственной жизни даже под угрозой собственной гибели. Без исследования указанных духовно-нравственных начал невозможно понять логику развития церковного правосудия в последующие периоды развития церкви.

Литература

Афанасий Великий. Защитительное слово против Ариан // Творение иже во Святых Отца нашего Афанасия, Архиепископа Александрийского. Ч. 1. М., 1851. 471 с.

Геттэ В. История Церкви от Рождества Христова до наших дней. Т. 2. СПб: Типография морского Министерства в Главном Адмиралтействе, 1873. 429 с.

Евсевий Памфил. Церковная история. Т. 1. СПб: Типография Е. Фишера, 1848. 596 с.

Киприан Карфагенский. Творения // Библиотека творений западных св. отцов и учителей церкви. Кн. 1. Ч. 1. К.: Типография Г.Т. Корчак-Новицкого, 1879. 361 с.

Красножен М.Е. Толкователи канонического кодекса восточной церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. Юрьев: Типография К. Маттисена, 1911. 304 с.

Назаров И.Д. Об особенностях рассмотрения преступлений против нравственности судом Древней церкви на основе Правил апостольских // Христианство на Ближнем Востоке. 2017. № 2. С. 67–79.

Павлов А.С. Сокращенный курс лекций церковнаго права. М.: Лит. изд., 1895/6. 624 с.

Постановления Апостольские: (В рус. пер.). Казань: Губернская типография, 1864. 307 с.

Правое правоведение. По благословению митрополита Ташкентского и Среднеазиатского Владимира. М.: Сподвижник, 2008. 1333 с.

Сагарда Н.И. Святого Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского, «Каноническое послание» // Христианское чтение. 1913. № 3. С. 410–421.

Сильвестр архим. Учение о церкви в первые три века христианства. К.: Типография Киево-Печерской лавры, 1872. 363 с.

Ilya Nazarov

candidate of philosophical sciences, senior lecturer of Ivanovo State chemical-technological University

Address: 7 Sheremetev Pr.,153000 Ivanovo, Russian Federation
E-mail: Nazarov_37@mail.ru

On the peculiarities of considering crimes against the moral by the court of the ancient church in the II–IV centuries

The article is a logical continuation of the study of the peculiarities of examining crimes against morality by the court of an ancient church on the basis of the rules of the Apostolic. At the beginning of the article, the author intends to return to the essence and content of these rules in order to emphasize the retrospective vector of the development of the church justice. The author concludes that the new canonical constructions did not in any way affect and did not have to touch upon the basic nature and essential properties of the Apostolic rules, which in turn strictly corresponded to the Holy Scriptures and, in particular, the Epistles of the Apostle Paul. Having established this fact, the author goes on to study the features of the consideration of crimes against morality by the church court of the II-IV centuries. The article examines the following canonical acts: the Apostolic Decree, the rules of St. Gregory

of Neocaesarea, the rule of St. Peter of Alexandria, the rule of St. Basil the Great, the rules of St. Dionysius of Alexandria, a letter from Cyprian of Carthage. In conclusion, the author concludes that when solving legal issues (an element of an external court), the church legal proceedings of this period gave a significant role to exposing crimes against faith and morality (an element of the internal court), as well as strengthening in their flock for the pursuit of goodness and holiness

Keywords: Apostolic rules, Apostolic decrees, church justice, crimes against morality, moral fall, reproof, repentance.

References

Afanasii Velikii. *Zashchititelnoe slovo protiv Arian* [Defensive word against Ariane]. Moscow, vol. 1, 1851, 471 p. (In Russian).

Gette V. *Istoriia Tserkvi ot Rozhdestva Khristova do nashikh dnei* [History of the Church from the Nativity of Christ to our days]. St. Petersburg, Tipografiia morskogo Ministerstva v Glavnom Admiralteistve, vol. 2, 1873, 429 p. (In Russian).

Evsevii Pamfil. *Tserkovnaia istoriia* [Church history]. St. Petersburg, Tipografiia E. Fishera, vol. 1, 1848, 596 p. (In Russian).

Kiprian Karfagenskii. Tvoreniia [Creations]. Kiev, Tipografiia G. T. Korchak-Novitskogo, book. 1, vol. 1, 1879, 361 p. (In Russian).

Krasnozhen M.E. *Tolkovateli kanonicheskogo kodeksa vostochnoi tserkvi: Aristin, Zonara i Valsamon* [Interpreters of the canonical code of the Eastern church: Aristinus, Zonara and Balsamon]. Yuryev, Tipografiia K. Mattisena, 1911, 304 p. (In Russian).

Nazarov I.D. Ob osobennostiakh rassmotreniia prestuplenii protiv nravstvennosti sudom Drevnei tserkvi na osnove Pravil apostol'skikh [On the specifics of the consideration of crimes against morality by the court of the Ancient Church on the basis of the Rules of Apostolic]. *Khristianstvo na Blizhnem Vostoke – Chrisrianity in the Middle East,* 2017, no. 2. PP 67–79. (In Russian).

Pavlov A.S. *Sokrashchennyi kurs lektsii tserkovnago prava* [A shortened course of church law lectures]. Moscow, Lit. izd., 1895/6, 624 p. (In Russian).

Postanovleniia Apostolskie [the Apostolic Decree]. Kazan, Gubernskaia tipografiia, 1864, 307 p.

Pravoe pravovedenie. Po blagosloveniiu mitropolita Tashkentskogo i Sredneaziatskogo Vladimira [Right-wing jurisprudence. With the blessing of Metropolitan of Tashkent and Central Asia Vladimir]. Moscow, Spodvizhnik, 2008, 1333 p. (In Russian).

Sagarda N.I. Sviatogo Grigoriia Chudotvortsa, episkopa Neokesariiskogo, «Kanonicheskoe poslanie» [St. Gregory the Miracle-Worker, Bishop of Neo-Caesarea, «The Canonical Epistle»]. *Khristianskoe chtenie – Christian reading,* 1913, no. 3, pp. 410–421 (In Russian).

Silvestr arkhim. *Uchenie o tserkvi v pervye tri veka khristianstva* [The doctrine of the church in the first three centuries of Christianity]. Kiev, Tipografiia Kievo-Pecherskoi lavry, 1872, 363 p. (In Russian).

Озеров Олег Борисович
заместитель директора Департамента Африки,
Министерство иностранных дел Российской Федерации

Адрес: 119200, Москва, Смоленская-Сенная пл., 32/34
E-mail: daf@mid.ru

Гонения на христиан как вызов диалогу цивилизаций, религий и культур

Настоящая работа представляет собой рецензию на автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия Кашицына И.Д. на тему «Положение христианских меньшинств в странах Ближнего Востока и Северной Африки в конце XX – начале XXI века», защита которой состоялась на базе Общецерковной аспирантуры и докторантуры 27 ноября 2017 года. Автор отзыва описывает актуальность тематики, востребованность работы и ее новаторский характер. Указывается, что в диссертации представлена обширная и подробная фактологическая база, а примененная методика комплексного подхода позволяет решить поставленные задачи и предложить практические меры защиты христиан. Отмечен широкий круг использованных в диссертации источников. Говоря о недоработках исследования, автор отзыва выражает пожелание видеть анализ влияния политического ислама на положение христиан в регионе, а также последствий Исламской революции в Иране. В отзыве указано, что диссертация в случае доработки и издания на иностранных языках могла бы стать приглашением к межцивилизационному диалогу как с Западом, так и с Востоком.

Ключевые слова: Ближний Восток, Северная Африка, ислам, христианство, преследования, международные отношения.

Диссертация И.Д. Кашицына посвящена пока еще недостаточно исследованной, но актуальной теме. От ее изучения зачастую уходят многие российские и иностранные ученые, причем по самым разным причинам. Западные – из-за специфически понимаемой политкорректности, поскольку в странах победившего ультрасветского либерализма не принято выделять отдельные группы преследуемых меньшинств или говорить о преследованиях одной религиозной группы. Это, скажем, во Франции принято делать только в ретроспекции применительно к геноциду армян в Турции в начале двадцатого века, и то акцентируя внимание лишь на этническом, а не религиозном аспекте. В других странах, включая Россию, далеко не все востоковеды желают углубляться в эту проблематику, опасаясь, что

изучение такой острой проблемы может разжечь межконфессиональные противоречия.

Тем ценнее научная и нравственная смелость нашего русского исследователя, взявшегося за этот сложный и противоречивый материал. Достигнутый результат себя оправдывает: мы получили не просто богословский трактат на тему жертвенности христиан, а научный, даже в большей степени исторический, труд – подлинно документальное свидетельство трагедии христианских меньшинств Ближнего Востока, в котором истинно христианское сострадание соседствует с практическими выводами о том, как ответить на этот вызов православному вероучению, и чадам Русской православной церкви, и мирянам.

Автор убедительно и с фактами в руках показывает, что преследования христиан, граничащие с геноцидом или переходящие в него, действительно имеют место в ряде ближневосточных государств, даже если многие западные политики отворачиваются от этой реальности, приводит соответствующую статистику и доказательства вопиющих жестокостей, их явно антихристианскую, а не только террористическую направленность.

Как представляется, оправдал себя и метод написания диссертации – комплексный компаративный логический анализ. Благодаря ему удалось не только раскрыть широкую картину страданий гонимого христианского населения, но и вплотную приблизиться к пониманию причин этого явления как с чисто научной в светском понимании, позитивистской точки зрения, так и его богословского обоснования. То, что при этом удалось сложить внутренне непротиворечивое исследование, где под внешнюю сторону явлений подведена богословская, метафизическая база, является, на наш взгляд, достоинством этого труда.

Благодаря такому комплексному подходу, как представляется, удалось решить основные научные и богословские задачи, стоявшие перед диссертантом: произвести богословский анализ феномена гонений на христиан и оценить его актуальность, изучить если не все, то по крайней мере ряд исторических факторов влияния на конфликты христиан и мусульман; описать положение христиан в странах Ближнего Востока; изучить идеологию экстремистов в отношении христиан; исследовать международные усилия по защите христиан; лучше понять позицию исламского мира и иудейских общин.

Благодаря разносторонности исследования, думается, удалось нащупать и предложить некоторые практические меры по прекращению и предотвращению гонений на христиан.

Во многом достигнутый результат явился следствием привлечения автором обширного круга источников: исторических документов, монографий, публикаций в СМИ и интервью с действующими дипломатами и сотрудниками международных организаций, что придало диссертации не только чисто научную солидность, но и живость изложения. Впечатлило, что автор использовал в своей работе редкое, но важное произведение арабского писателя и одного из лидеров ближневосточных христиан Фуада Фараха «Живые камни. Арабские христиане на Святой Земле», рассказывающее об истории христианского присутствия на Святой земле в период после появления там арабского населения.

Конечно, было бы преувеличением сказать, что в настоящем, очень достойном исследовании раскрыты все причины гонений на христиан Ближнего Востока. Кроме совершенно справедливо указанных в этом

научном и богословском труде факторов можно было бы отметить и другие, которые, как можно надеяться, могут быть раскрыты в дальнейших работах уважаемого диссертанта. Речь идет, во-первых, о генезисе политического ислама в регионе (прежде всего Ассоциации братьев-мусульман), который вырос изначально при содействии британского колониализма как оружие против коммунистической доктрины, а после того, как она сошла с исторической арены, во всяком случае в известной нам до сих пор оболочке, был обращен против христиан региона, в том числе и из-за их традиционной ориентации на Россию, в которой ближневосточные христиане всегда видели защитницу их коренных интересов. Так, общеизвестно, что после развала СССР многие члены ближневосточных компартий стали активно участвовать в жизни христианских общин.

Еще одна тема, ждущая своего исследования, – влияние исламской иранской революции 1979 года на жизнь христианских общин. С одной стороны, приход к власти в Иране аятоллы Хомейни с его ярко окрашенными антиимпериалистическими и нравственными посылами на основе Корана поощрил рост и экспансию исламского радикализма. С другой – шиитские общины сами во многих регионах Ближнего Востока находились на положении париев, гонимых «еретиков», и потому чувствовали общность своей судьбы с христианами. Это проявилось и в ходе гражданской войны в Сирии, где шиитские или алавитские ополченцы зачастую являлись единственной защитой для гонимых христиан.

Однако уже в ее нынешнем виде, думается, указанная диссертационная работа имеет практический и теоретический интерес. Она может быть востребована как в учебных заведениях для приобщения студентов и школьников к современной проблематике христианства, так и в качестве одного из важных источников для выработки ориентиров внешней политики нашей страны, которая, оставаясь светским государством, во многом трудами Русской православной церкви и Патриарха Московского и всея Руси Кирилла все больше обретает нравственные очертания и ориентиры, что делает ее по-своему уникальной в современном мире.

Как представляется, имело бы смысл в будущем развить положения данной диссертации в отдельном издании, которое, в случае перевода на иностранные языки, включая арабский, стало бы приглашением к диалогу как с Западом и его либеральной элитой, так и с Востоком, его ведущими богословами, прежде всего исламскими. Такой диалог мог бы преследовать не только цели спасения христиан Ближнего Востока от гонений, но и шире – выявлять метафизические основы межцивилизационного диалога в целях общего противостояния злу, насилию и террору.

Oleg Ozerov
Deputy Director, Department of Africa, Ministry of Foreign Affairs of Russian Federation
119200, Moscow, 32/34 Smolenskaya-Sennaya sq., Russian Federation
E-mail: daf@mid.ru

Persecution of Christians as a challenge to dialogue of civilizations, religions and culture

This review was read on the defense of candidate thesis on theology of Ilya Kashitsyn on 27 November, 2017. The article describes the relevance of the subject, its necessity and innovative character. The thesis presents broad and detailed factual base, the methodology of complex approach let solve the adopted tasks and propose practical measures for defense of persecuted Christians. The author marks the broad list of sources in the dissertation. Speaking about the imperfections, the author wishes to see in the thesis analysis of influence of the political Islam in MENA region and consequences of the Islamic Revolution in Iran. In case of revision and publication in foreign languages this thesis could be the invitation for dialogue between Western and Eastern Civilizations.
Keywords: Middle East, North Africa, Islam, Christianity, persecution, international relations.

Верстка Мария Овчинникова
Федор Дюженко
Корректор Галина Лисина
Формат 180 x 255
Бумага офсетная, 100 гр/м^2
Печать цифровая
Тираж 50 экз.
Сдано в печать 10.01.2018
Москва 2017

Christianity
in the Middle East

ISSN 2587-9316
17003
9 772587 931008 >