Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт российской истории Российской академии наук

на правах рукописи

С М И Р Н О В А Ирина Юрьевна

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ФАКТОР РОССИЙСКОЙ ПОЛИТИКИ В БЛИЖНЕВОСТОЧНОМ И СЕВЕРО-ТИХООКЕАНСКОМ РЕГИОНАХ В СЕРЕДИНЕ XIX ВЕКА (1840–1860-Е ГОДЫ)

Специальность 07.00.02 – Отечественная история

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
доктора исторических наук

Москва – 2017

Оглавление

Введение....4
Глава 1. Историография и источники....23
1.1. Историографический обзор....23
1.2. Печатные источники....53
1.3. Архивные источники....60
Глава 2. Лондонские конвенции 1840 и 1841 гг. и конфессиональная ситуация....73
в Святой Земле....73
2.1. Конфессиональный аспект Восточного вопроса....73
2.2. Учреждение англо-прусской епископии в Иерусалиме....97
2.3. Американские миссионеры на Христианском Востоке....114
2.4. Русский ответ на англо-американские инициативы....123
Глава 3. Великие державы в Сирии и Палестине (1840–1850-е годы)....129
3.1. Первые английские епископы в Иерусалиме....129
3.2. Контрмеры Патриархов и Русской Духовной Миссии в Иерусалиме....149
3.3. Восточный вопрос и европейская дипломатия....167
3.4. Итоги первого десятилетия....196
Глава 4. Русская Духовная Миссия и консульство в Иерусалиме:....206
межведомственное сотрудничество (1850–1860-е годы)....206
4.1. Россия в Святой Земле после Парижского мира....206
4.2. Миссия епископа Кирилла (Наумова)....225
4.3. «Дело архимандрита Леонида»....238
4.4. Архимандрит Антонин (Капустин) и церковная дипломатия....244
на Христианском Востоке....244
Глава 5. Курс на межконфессиональное сближение (1850–1860-е годы)....254
5.1. Восточный вопрос и движение к воссоединению Церквей....254
5.2. От Балкан до Калифорнии: англо-американские....261
межконфессиональные инициативы....261
5.3. Греко-Восточная Ассоциация и Православный Восток (1866)....285
5.4. Политический контекст англикано-православного сближения....288
Глава 6. От Русской Америки до Китая: перенесение кафедры....303

Камчатско-Курильско-Алеутской епархии (1840–1850-е годы).....303
6.1. Миссия Иннокентия Камчатского.....303
6.2. «Китайский вектор» российской политики.....318
6.3. Новые планы: перенесение епархиальной кафедры на Амур.....334
Глава 7. Новая концепция русского присутствия в Китае.....345
7.1. Конфессиональная политика великих держав в Китае.....345
7.2. Реорганизация Русской Духовной Миссии в Пекине (1850–1860-е годы).....382
7.3. Инструкция церковно-дипломатической работы в Китае.....419
Глава 8. Учреждение русской епархии в Северной Америке.....433
8.1. «Да скажет Россия: надобно!»: к истории православия в Калифорнии.....433
8.2. Специфика православных и инославных духовных миссий.....450
Заключение.....455
Список источников и литературы.....467

Введение

Актуальность темы исследования

Диссертационное исследование посвящено истории церковно-дипломатического присутствия России в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах – проблематике, представляющей интерес как с точки зрения современных тенденций развития международных отношений, так и с точки зрения задач собственно исторического исследования. Впервые предметом научного изучения становится конкурентная борьба русской и западной дипломатий, противостояние православной Российской империи и западного латинско-протестантского мира в период острых вооруженных конфликтов и церковно-дипломатических реформ в таких этнорелигиозных регионах как Османская империя и цинский Китай – важнейших плацдармах геополитических устремлений великих держав в XIX в.

В условиях современной глобализации, развития и углубления межцивилизационных контактов и противостояний изучение особенностей русского присутствия в иных этнокультурных и религиозных средах становится все более востребованным. Прежде всего это относится к церковной составляющей российской внешней политики в современном мире в связи с ролью Русской Православной Церкви как важнейшего миротворческого института. В последнее время все чаще высказывается мнение о важности «сработничества Церкви и государства на таких ключевых направлениях, как развитие межконфессионального и межнационального диалога»[1], о необходимости углубления взаимодействия Министерства иностранных дел с Русской Православной Церковью[2].

В этой связи особое значение имеет изучение истории международных отношений в XIX в., когда мировые цивилизационные процессы осуществлялись при непременном участии духовных миссий и церковной дипломатии, то есть когда во внешней политике великих держав религиозный фактор приобретает решающее значение[3]. Интенсивная вовлеченность церковных институтов, миссий и организаций в продвижение и/или обеспечение политических, экономических и военно-стратегических интересов великих держав, приведшее к острому соперничеству не только на дипломатическом, но и на церковном поле, с особой очевидностью проявилась в середине XIX века, кульминационным событием которого стала Крымская война 1853–1856 гг. с распространением театра ее действия не только на Ближневосточный, но и на Северо-Тихоокеанский регион.

Многофакторность процессов, охватывающих проблематику внешней политики, дипломатических и конфессиональных отношений ведущих мировых держав в их политическом и миссионерском проникновении в страны Ближнего и Дальнего Востока в 40–60-е годы XIX в., определила в качестве основного направления диссертационной работы исследование роли конфессионального фактора российской политики за рубежом при взаимодействии Министерства иностранных дел и Святейшего Синода по созданию противовесов колониальной экспансии западных держав.

Избранный для анализа период отмечен особой интенсивностью цивилизационных процессов, продиктованных политикой великих держав в таких пограничных с Россией государствах, как Османская империя и цинский Китай, когда они становятся площадкой для развертывания торгово-экономического и военно-политического продвижения Великобритании, Франции и Соединенных Штатов Америки при активном использовании миссионерского движения в качестве одного из эффективных каналов влияния. На этот период приходится формирование стратегии русского церковного и дипломатического присутствия в Святой Земле и Китае, расширение миссионерской деятельности в Северной Америке, развитие межцерковных отношений с Поместными Патриархатами Православного Востока и межконфессиональных отношений с западными Христианскими Церквами (Римско-Католической и Англиканскими Церквами Великобритании и США).

В условиях противостояния Российской империи ведущим морским державам и прежде всего Великобритании, противодействие которой российской внешней политике признается «главным звеном международных противоречий на всем протяжении азиатского материка от берега Босфора до Владивостока»[4], церковная дипломатия России встраивается в единый исторический процесс на всем евразийском пространстве, а приоритетными задачами становятся укрепление российского церковного и дипломатического присутствия как в Средиземноморье, так и в Северо-Тихоокеанском регионе.

Наложение церковных задач на проблематику, связанную с внешней политикой и дипломатией, требовало слаженного механизма межведомственного взаимодействия (в первую очередь, Министерства иностранных дел и Святейшего Синода). В государственном аппарате Православной Империи межведомственное взаимодействие МИДа и Св. Синода было органичным и неизбежным. Как отмечает Н. Н. Лисовой, Русская Церковь, в полном соответствии с моделью церковно-государственных отношений в восточно-христианском цивилизационном пространстве, всегда была интегрирована в такие сферы российской национальной государственности как социально-политическая, научно-образова-

тельная, культурно-просветительская, внешнеполитическая[5].

Особенно ярко это выражалось в синодальный период, так как Святейший Правительствующий Синод фактически представлял собой одно из ведомств, тесно связанных общими государственными задачами и приоритетами. Высшая административная и судебная инстанция Русской Церкви, Всероссийский Святейший Правительствующий Синод, учрежденный 25 января 1721 г. в качестве административного органа для управления, организации и контроля деятельности Русской Православной Церкви, приравнивался Правительствующему Сенату и действовал, как и последний, от имени императора – реального, как и в Византии, главы Русской Церкви, от которого Синод получал к исполнению Высочайшие указы и повеления по всем церковным делам[6]. Официально именуясь «Ведомством Православного Исповедания», наряду с другими ведомствами: иностранным, военным, финансовым, судебным, внутренних дел, Синод рассматривался в административной структуре государственного управления в качестве органа, посредством которого император управлял церковными делами.

В равной степени это касалось деятельности Русской Православной Церкви за пределами России – во всех случаях, когда внешнеполитические и государственные интересы требовали участия Церкви, Святейший Синод, в компетенцию которого входила миссионерская деятельность, межцерковные и межконфессиональные контакты и другие вопросы, связанные с русским церковным присутствием за рубежом, разделял свои полномочия с Министерством иностранных дел, в юрисдикции которого находились не только вопросы политических и торговых международных отношений, но и покровительство русским интересам, защита русских подданных по их делам за границей.

В связи с этим, говоря о церковном факторе российской политики за рубежом в XIX в., мы принимаем во внимание, что в Российской империи синодального периода не было и не могло быть собственно *церковной*, то есть независимой от государственной, в том числе внешней, политики. Это объясняется тем, что Россия, которая считала себя «духовной преемницей Византии»[7], заимствовала не только православие как государственную религию и схему государственного устроения, но и ответственность империи за сохранение и защиту православия, взяв на себя миссию «обеспечения *пространства спасения для всех православных*»[8]. Начиная со времени Владимира Красное Солнышко и игумена Даниила русские церковные и дипломатические контакты с Константинополем, Иерусалимом, Афоном, а до 60-х годов XIX в. и с Пекином, осуществлялись по церковным каналам, и, что особенно важно, как «державная, государственная инициатива», когда прерогатива

принятия решений как по дипломатическим, так и по церковно-дипломатическим вопросам на Ближнем и Дальнем Востоке принадлежала государю императору[9]. Для российских императоров, традиционно лично руководивших внешней политикой России[10], а также для членов царской фамилии «интересы России и интересы православия в мире были неразрывны и приоритетны»[11].

Конфессиональная направленность российской дипломатии проявлялась прежде всего в Османской империи, где церковная политика России в силу исторических и религиозных причин не могла не совпадать с политикой государственной[12]. После Русско-турецкой войны 1828–1829 гг. наряду с пограничными вопросами в Закавказье, на Балканах и на Черном море, проблемами режима Черноморских проливов и русской морской торговли актуализировались вопросы защиты русских паломников, налаживания межцерковных отношений с Восточными Православными Патриархатами, поддержки православного населения Османской империи[13]. Одновременно стояла задача – «упрочить влияние среди православных подданных Порты и усилить политическое присутствие в Османской империи»[14].

Российские дипломатические инстанции в Святой Земле (консульские представительства в Бейруте, Яффе, Иерусалиме) действовали в канонических пределах Иерусалимского и Антиохийского Патриархатов[15]. Консулы, вице-консулы и консульские агенты подчинялись российской дипломатической миссии в Константинополе, которая в свою очередь руководствовалась инструкциями Азиатского департамента Министерства иностранных дел. К их основным функциям относились защита российских подданных и паломников из России, осуществление контактов с представителями Восточных Патриархатов, наблюдение за развитием конфессионального присутствия в регионе западных держав, противодействие инославному миссионерству.

В то же время конфессиональный фактор играл важную роль в российской дипломатии не только в странах библейского региона с древними каноническими отношениями Поместных Православных Церквей, но также в Китае и Северной Америке, где русское экономическое освоение шло рука об руку с духовно-просветительской работой православных миссионеров. В 1840-е годы перед российским правительством встала задача укрепления русского присутствия на Дальнем Востоке и в цинском Китае, оказавшихся в орбите геополитических интересов великих держав. В Пекине, как впоследствии и в Иерусалиме, несмотря на принципиально иной масштаб и характер, российское дипломатические контакты вплоть до учреждения российского консульства осуществлялись

через церковное представительство – Русскую Духовную Миссию, выполнявшую функции дипломатического посольства при Цинском дворе и действовавшую по инструкциям Азиатского департамента Министерства иностранных дел[16].

Процесс формирования русского церковно-миссионерского присутствия в Святой Земле, Китае, Северной Америке сопровождался развитием межцерковных и межконфессиональных отношений Русской Православной Церкви с Поместными Патриархатами Востока и христианскими Церквами западных держав (Франции, Великобритании, США). Учреждение англо-прусской епископии и Латинского Патриархата в Иерусалиме, католическое и протестантское присутствие в Китае и Северной Америке ознаменовали новый этап во взаимодействии и противостоянии держав, когда в фокусе внимания российских и зарубежных политиков после Крымской войны оказался вопрос о восстановлении церковного единства между христианскими конфессиями.

По мере усиления внешнеполитической активности западных держав, сопровождаемой активизацией деятельности католических и протестантских миссий, в российском дипломатическом ведомстве роль православного церковного присутствия на Ближнем и Дальнем Востоке все более осознавалась в качестве неотъемлемого элемента внешней политики. Результатом тесного взаимодействия Министерства иностранных дел и Святейшего Синода стало формирование таких структур, как Русские Духовные Миссии и консульства в Иерусалиме и Пекине, выступавшие существенным фактором российского влияния. Между тем, проблематика, посвященная разработке единой стратегии МИДа и Св. Синода в рамках стройной концепции российского церковно-дипломатического присутствия за рубежом, практически не освещена в отечественной и зарубежной историографии.

В условиях сохраняющейся тенденции вытеснения России из сферы политических, стратегических и экономических интересов ведущих держав обращение к историческому опыту церковно-дипломатического соперничества Великобритании, Франции и России в таких геополитически значимых регионах как Ближний и Дальний Восток, и сегодня определяющих глобальный климат международной обстановки, приобретает особую актуальность. Остается актуальным и анализ церковно-дипломатических предпосылок и последствий Крымской войны, крупнейшего геополитического конфликта, в развитии которого определяющая роль принадлежит британской дипломатии, умело использовавшей конфессиональные противоречия на Православном Востоке в своих интересах.

Подходы и методы представителей западных держав в их церковной политике, ак-

тивное миссионерское проникновение в пограничные с Россией регионы при неизменном отношении к России как основному противнику в геополитическом пространстве, ответные меры со стороны Российской империи – все эти аспекты требуют серьезного научного осмысления. Несмотря на появление в последнее время многих трудов, посвященных различным вопросам церковного присутствия России в отдельных регионах, исследования компаративного характера по-прежнему крайне редки как в отечественной, так и в зарубежной историографии. Между тем, такие работы нужны не только в научно-историческом аспекте, но и для планирования и прогнозирования современной внешнеполитической концепции России.

Наложение проблематики историко-дипломатической на религиозную и культурную специфику стран Ближнего или Дальнего Востока открывает практически новый пласт неисследованной исторической реальности, и вне контекста русско-французского, русско-английского, русско-американского взаимодействия и конкуренции нельзя правильно понять и проанализировать масштаб и эффективность реального русского присутствия в этих регионах. В силу консервативности церковных канонов, этнорелигиозных и региональных отношений, механизмов их влияния на личность и общество изучение опыта работы российских дипломатов на собственно церковном поле, а представителей Церкви на поле дипломатическом, сохраняет свою актуальность и сегодня, когда вопрос о роли религии и соотношении прав человека и традиций становится все более востребованным в политической жизни. Изучение процессов, характерных для конфессиональной политики держав, позволяет адекватно оценивать межцивилизационные и межкультурные тенденции в современном мире, выстраивать конструктивные взаимоотношения между ведущими державами с учетом религиозной и национальной специфики регионов с точки зрения национальной безопасности и геополитических интересов России.

Степень разработанности темы. Историографический и источниковедческий анализ, изложенный в первой главе исследования, свидетельствует о том, что за последние два столетия сформировался сравнительно широкий круг научной литературы и печатных источников различного характера, посвященных церковному присутствию России в отдельных регионах. Между тем, проблематика, связанная с российским церковным и дипломатическим присутствием за рубежом в контексте взаимодействия светских и церковных структур на фоне миссионерского и дипломатического присутствия Франции, Великобритании и Соединенных Штатов Америки, остается совершенно неисследованной в отечественной и зарубежной историографии.

Объектом исследования является многофакторный процесс, направленный на развитие российского церковного присутствия в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах (в Святой Земле, Китае и Северной Америке) в 40–60-е гг. XIX в. в условиях политической и конфессиональной конкуренции великих держав – Франции, Великобритании, Соединенный Штатов Америки.

Цель исследования – представить объективную картину организации зарубежного церковного присутствия России в середине XIX в., что позволит выявить роль церковной составляющей политики России в осуществлении ее национальных и геополитических задач.

Задачи исследования

Сложный и противоречивый характер явлений и процессов, входящих в комплекс церковно-дипломатических и межконфессиональных отношений России и других ведущих держав при политическом и духовном проникновении в те или иные страны Ближнего и Дальнего Востока, определил следующие задачи диссертационного исследования:

1. Выявить и исследовать основные направления развития российского церковного присутствия в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах в середине XIX в. (1840–1860-е гг.) в контексте внешней политики великих держав.

2. Проанализировать характер и итоги изменений в церковной политике России в канун и после Крымской войны.

3. Изучить особенности и выявить результаты межведомственного взаимодействия Министерства иностранных дел и Святейшего Правительствующего Синода в проведении церковной политики России в Ближневосточном регионе и миссионерской работы на Дальнем Востоке.

4. На впервые введенных в научный оборот архивных документах и опубликованных источниках показать роль и личный вклад наиболее выдающихся представителей российской дипломатии и Русской Православной Церкви (Е. В. Путятин, Н. П. Игнатьев, Н. Н. Муравьев-Амурский, митрополитов Филарета (Дроздова), Иннокентия (Вениаминова) и др.) в формировании стратегии русского духовного присутствия в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах.

5. Выявить специфику русского духовного присутствия в Святой Земле, Китае и Русской Америке при взаимодействии Русских Духовных Миссий со светскими структурами (консульствами в Иерусалиме и Пекине, правлением Российско-американской компании) в зависимости от региональных задач российской политики.

6. Проследить причины и методы реформирования Русской Духовной Миссии в Пекине в 1860–1864 гг. в ракурсе международной ситуации на Дальнем Востоке.

7. Вскрыть и показать предпосылки и мотивацию расширения российского церковного присутствия в Северной Америке в контексте общих тенденций в русской политике на Дальнем Востоке на примере изменения границ Камчатской, Курильской и Алеутской епархии вплоть до образования первой «американской» епархии Русской Православной Церкви с кафедрой в Сан-Франциско (1870).

8. На документах российских и зарубежных архивах исследовать предпосылки, характер и масштаб религиозного присутствия и конфессиональной конкуренции великих держав – России, Великобритании, Франции, США – на Ближнем и Дальнем Востоке в канун и после Крымской войны.

9. Исследовать особенности развития межцерковных отношений Русской Православной Церкви с Поместными Церквами на Ближнем Востоке в условиях политической ситуации на Ближнем Востоке в исследуемый период;

10. Изучить характер межконфессиональных связей Русской Православной Церкви с епископальными Церквами Англии и Соединенных Штатов Америки в истории взаимодействия и противостояния великих держав на Ближнем и Дальнем Востоке в 40–60-е гг. XIX в.

Хронологические рамки исследования (40–60-е гг. XIX в.) определяются активизацией церковно-дипломатического присутствия России в Османской империи, Китае и Северной Америке на фоне внешнеполитического и миссионерского проникновения великих держав в указанные регионы. Это – период от Лондонских конвенций 1840-1841 гг., положивших начало конкуренции великих держав в Святой Земле, и начала «открытия» цинского Китая и до конца 60-х гг. XIX в. – времени стабилизации российского церковного присутствия за рубежом. Это годы основных реформ в системе церковно-дипломатических учреждений – Русских Духовных Миссий в Иерусалиме (1843-1866) и Пекине (1857-1865), создания Камчатско-Курильско-Алеутской епархии Русской Церкви, начиная с ее учреждения (1840) и до образования епархии Алеутско-Аляскинской (1870).

На протяжении 40-х – 60-х гг. XIX в. усилиями светских и церковных дипломатов вырабатывался курс государственной стратегии России в пограничных регионах, где духовное и политическое присутствие России в условиях конкуренции с западными державами являлось важным фактором в системе международных отношений.

Территориальные рамки исследования

В географическом отношении исследование охватывает Ближневосточный и Северо-Тихоокеанский регионы (ближневосточные вилайеты Османской империи, Китай, Русская Америка* и российские территории Дальнего Востока). К объектам церковной политики России на Ближнем Востоке относились канонические территории Иерусалимского, Антиохийского и Александрийского Патриархатов (Палестина, Ливан, Сирия, Иордания, а также в Египте).

Северо-Тихоокеанский регион включает территории Дальнего Востока, Северной Америки с выходом в Тихий океан (совр. США, Канада, Мексика), а также цинского Китая.

Деятельность Камчатско-Курильско-Алеутской епархии, созданной на базе Восточно-Сибирского проникновения и аляскинской Русской Духовной Миссии, распространялась как на территории колоний Российско-Американской Компании, так и на русский Дальний Восток, входивший в состав Восточной Сибири. Административно-территориальное деление Восточной Сибири и русского Дальнего Востока менялось в исследуемый период в зависимости от политической, экономической и геополитической ситуации. Наиболее заметные перемены произошли после Крымской войны в результате закрепления за Россией Приамурья и Приморья. В соответствии с территориальными изменениями менялись и границы Камчатской епархии.

В состав цинского Китая в XIX в., помимо собственно китайских провинций, входили Маньчжурия, Монголия, Синьцзян и Тибет. В настоящем исследовании нас интересовал собственно ареал действия Русской Духовной Миссии в Пекине, а также область распространения деятельности инославных миссионеров, включавшая Центральный Китай и портовые города**.

Источниковая база исследования

Исследование опирается на широкий комплекс как опубликованных, так и неопубликованных источников центральных российских архивов: Архива внешней политики Российской империи (АВПРИ), Российского государственного архива военно-морского флота (РГА ВМФ), Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ), Российского государственного исторического архива (РГИА), Научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ), Отдела рукописей Рос-

* Под *Русской Америкой* понимается совокупность бывших владений Российской империи в Северной Америке, включая Аляску, Алеутские острова, архипелаг Александра и поселения на тихоокеанском побережье современных США (территория современного штата Аляска и небольшого анклава в Калифорнии – Форт Росс).

** В настоящем исследовании преимущественно используются географические обозначения, наиболее часто встречающиеся в архивных документах и соответствующие географической номенклатуре XIX – начала XX вв.

сийской национальной библиотеки (ОР РНБ), Отдела письменных источников Государственного исторического музея (ОПИ ГИМ). Основной комплекс источников по теме исследования хранится в АВП РИ в фондах Главного Архива Санкт-Петербурга (Ф. 161) и посольства в Константинополе (Ф. 180), РГА ВМФ в фондах управляющих Морским министерством (Ф. 19, 224) и Канцелярии Морского министерства (Ф. 410), РГИА в фондах Святейшего Синода (Ф. 796) и Канцелярии Святейшего Синода (Ф. 797). Личные фонды государственных и церковных деятелей – российских дипломатов и иерархов Русской Православной Церкви – отложились в НИОР РГБ, ОР РНБ, РГИА и др. архивах. К важнейшим источникам по данной проблематике относятся документы фондов великого князя Константина Николаевича (ГАРФ. Ф. 722, РГА ВМФ. Ф. 224), обер-прокурора А. П. Толстого (НИОР РГБ. Ф. 302), митрополита Московского Филарета (НИОР РГБ. Ф. 316, РГИА. Ф. 832), графа Е. В. Путятина (РГА ВМФ. Ф. 432) и др.

Документальную базу настоящего исследования составили отчеты Министерства иностранных дел, дипломатическая переписка (корреспонденция российских посланников в Константинополе, Пекине, Вашингтоне, консулов в Бейруте, Иерусалиме) по церковным и политическим вопросам, делопроизводство российских ведомств (МИД, Морское министерство, Св. Синод и др.), касавшееся конфессиональной политики России и других держав, в том числе Русских Духовных Миссий в Иерусалиме и Пекине, личная переписка, материалы мемуарного характера.

Ключевое значение для данного исследования имел личный фонд А. Н. Муравьева (НИОР РГБ. Ф. 188), в котором отложились послания Восточных Патриархов, адресованные Святейшему Синоду и российским императорам, частная переписка Муравьева с восточными патриархами, российскими иерархами и дипломатами (А. П. Бутеневым, К. М. Базили, В. П. Титовым, Н. П. Игнатьевым и др.), представителями инославных Церквей по вопросам церковно-дипломатического присутствия России и европейских держав на Ближнем Востоке и истории межцерковных и межконфессиональных отношений в середине XIX в.

В работе также использовались документы и материалы зарубежных архивов: Архива Института рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского, Архива министерства иностранных дел Австрии (Вена), Архива Русской Духовной Миссии (Иерусалим), Национального архива Великобритании (Кью), Центра Ближнего Востока (Оксфорд), архива библиотеки Ламбетского дворца (Лондон), архива Кинг'с колле-

джа (Кембридж) и др. Документы из фондов перечисленных архивов обеспечили надежную историко-документальную базу для исследования механизмов взаимодействия дипломатических и церковно-миссионерских структур великих держав – России, Франции, Великобритании – при осуществлении их внешней политики в исследуемых регионах.

Всего в работе используется более 100 единиц хранения из 46 фондов 8 центральных архивных хранилищ России и 8 зарубежных архивов, а также около 70 опубликованных источников. Широкий круг источников различного характера по вопросам российского и иностранного конфессионального и дипломатического присутствия в странах Ближневосточного и Северо-Тихоокеанского регионов позволяет делать обоснованные выводы по указанной проблематике.

Методологические подходы и методы исследования

Характерное для данной работы наложение проблематики, относящейся к светской дипломатии, на проблематику церковно-историческую позволяет вскрыть неизвестный пласт исторической реальности, связанный с русским духовным и политическим присутствием за рубежом. Характер работы определил соответствующую методологию исследования.

Методологической основой работы является принцип научного историзма, предполагающий изучение явлений в широком контексте их генезиса, развития, разносторонних причинно-следственно связей. Изучение методов и приемов православных и инославных миссий, принципов и подходов российской и европейской дипломатии в конкретных временных условиях, выделение основных этапов развития миссионерского и дипломатического присутствия, а также эволюции межцерковных и межконфессиональных отношений послужило основой для реконструкции исторической картины распространения русского и европейского влияния в указанных регионах. Понимание конкретных условий и механизмов проникновения держав (миссионерского, экономического, военного и проч.) в страны Дальнего и Ближнего Востока позволяет оценить тенденции и проблематику современных международных отношений.

С принципом историзма тесно связан принцип объективности, не позволяющий отклониться при анализе источников от конкретных исторических свидетельств. Для объективной реконструкции системы политических и межконфессиональных отношений между державами, выявления конкретных условий и механизмов их проникновения в страны указанных регионов использовались в качестве основного методологического подхода ме-

тоды сравнительно-исторического и системного анализа. Сравнительный анализ одновременного развития российских, западноевропейских и американских школьных, научных и гуманитарных программ и проектов позволяет глубже раскрыть роль России и Русской Церкви по отношению к местному населению – православному в странах Христианского Востока и языческому в странах Дальнего Востока и Русской Америки – в противодействии политической и духовной экспансии Запада.

Применение синхронического метода позволило установить взаимосвязи между процессами, протекавшими в одно и то же время в сфере российской и европейской церковной и светской дипломатий в разных регионах накануне и после Крымской войны, а также выявить характер миссионерской активности католических, протестантских и православных миссий и организаций.

Структурно-функциональный метод позволяет рассматривать развитие церковного присутствия России в Святой Земле, Пекине и Русской Америке в таких его проявлениях как отношения между различными церковными и государственными структурами, миссионерская работа, конфессиональные контакты с другими христианскими Церквами в контексте парадигмы международных отношений Российской империи и других великих держав.

При обращении к деятельности конкретных участников церковно-дипломатической работы использовался микроисторический и просопографический подход. Пристальное внимание к личностным и частным характеристикам действующих лиц расширяет возможности анализа, повышая степень объективности исследования.

Теоретические положения документально подтверждены данными документально-исторических источников, для анализа которых использовались методы архивоведения и источниковедения. При рассмотрении различного рода документальных материалов применялась методика критического анализа.

Комплексный подход как наиболее эффективный при изучении многофакторных исторических процессов позволяет проследить эволюцию церковно-дипломатических отношений России и западных великих держав в указанный период, выявить закономерности взаимодействия церковных и дипломатических структур на России на Ближнем и Дальнем Востоке, выделить особенности и основные тенденции развития православно-англиканских и православно-католических межконфессиональных отношений. Без системного анализа факторов, из которых складывался феномен российского церковно-миссионерского зарубежного присутствия, невозможно объективно оценить итоги, значение и

масштаб русской работы на Ближнем и Дальнем Востоке.

Научная новизна исследования определяется недостаточной изученностью проблем церковно-дипломатического присутствия России в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах в середине XIX в. в условиях политической и конфессиональной конкуренции великих держав.

1. Диссертация представляет собой первое комплексное исследование церковного и дипломатического присутствия России в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах, его целей и задач как неотъемлемой составляющей внешней политики России на фоне обострения политической ситуации накануне и в первое десятилетие после Крымской войны (1840–1860-е гг.). Русская церковная политика впервые рассматривалась при этом в контексте конфессиональной политики великих держав – Великобритании, Франции и Северо-Американских Соединенных Штатов, их миссионерской активности на территории России и в пограничных с ней регионах.

2. Становление церковно-дипломатического присутствия России в Османской империи, Китае и США в 1840–1860-е гг. впервые исследовалось как результат взаимодействия различных ведомств (Министерства иностранных дел, Морского министерства, Святейшего Синода и др.) по созданию системы церковных и дипломатических представительств в указанных регионах. Выявлены роль и масштаб межведомственного взаимодействия и конкуренции.

3. Впервые рассмотрены основные этапы формирования концепции российского присутствия в Святой Земле и Китае в исследуемый период; определены основные схемы, механизмы и принципы принятия решений на примерах учреждения (1847) и возобновления (1857) Русской Духовной Миссии в Иерусалиме и преобразования Русской Духовной Миссии в Пекине (1860–1864).

4. Определены типы и задачи зарубежных Русских Духовных Миссий в Иерусалиме и Пекине, их региональная специфика и учет опыта той и другой миссии; установлен единый механизм совместной работы Министерства иностранных дел и Святейшего Синода при регулировании деятельности Русских Духовных Миссий в различных регионах.

5. Выявлено и введено в научный оборот более ста новых источников из российских и зарубежных архивов по истории церковно-дипломатических взаимоотношений России, Великобритании и США, Франции на Ближнем и Дальнем Востоке в середине XIX в. Впервые осуществлено исследование конфессиональной составляющей в дипломатии великих держав.

6. Процессы становления и развития межцерковных связей России с Православными Патриархатами Востока и межконфессиональных контактов с духовенством Церкви Англии и Американской Протестантской Епископальной Церкви впервые рассматривались в ракурсе политической и миссионерской активности великих держав. Впервые исследованы методы и приемы католических и англиканских (британских и американских) миссий в Святой Земле и Китае.

7. Выявлена роль светских и церковных дипломатов (граф Е. В. Путятин, граф Н. Н. Муравьев-Амурский, граф Н. П. Игнатьев, митрополиты Московские Филарет (Дроздов) и Иннокентий (Вениаминов) и др.) в формировании стратегии российского присутствия на Дальнем Востоке и в Русской Америке.

8. На новых архивных материалах исследован процесс учреждения Алеутско-Аляскинской епархии с кафедрой в Сан-Франциско (первой русской православной епархии в США) как результат межконфессиональных контактов Св. Синода с епископатом Американской Протестантской Церкви в нач. 1860-х гг.

Положения, выносимые на защиту

1. Ключевым событием, определившим активизацию конфессиональной конкуренции великих держав в Святой Земле, стало подписание Лондонских конвенций (1840–1841 гг.). Учреждение в 1841 г. англо-прусской епископии в Иерусалиме с целью создания протестантского сообщества как гаранта британского влияния в Сирии и Палестине оказало стимулирующее воздействие на становление русского церковного присутствия в Святой Земле.

2. Не желая отставать от западных «партнеров» (Франции, Великобритании, США), использовавших для достижения внешнеполитических целей миссионерские и церковные каналы, российский МИД при формировании внешнеполитической стратегии как в Ближневосточном, так и в Северо-Тихоокеанском регионах (в Святой Земле и Китае) опирался на потенциал Русских Духовных Миссий в Иерусалиме и Пекине как церковно-дипломатических представительств МИДа и Святейшего Синода.

3. В канун Крымской войны (1840-е – начало 1850-х гг.) использование британской и французской дипломатиями конфессиональных и межцерковных конфликтов («дело о святых местах Палестины»; «дело о различии в обрядах Русской и Восточной Церквей»; попытки вмешательства английских представителей в Константинополе в процесс избрания Вселенских Патриархов; блокирование российских инициатив) преследовало целью ослабление влияния и авторитета России на Христианском Востоке.

4. В Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах, представлявших для Франции, Великобритании и США геополитический интерес, работа дипломатов осуществлялась с использованием не только военных и коммерческих, но и миссионерских каналов, что позволяет рассматривать миссионерское движение в качестве одного из универсальных и эффективных инструментов в политике великих держав.

5. Со стороны России в отношении Святой Земли и Православного Востока в целом на первый план были выдвинуты приоритеты церковные – защита православия на Востоке от угрозы католицизма и размывающего влияния протестантских деноминаций, укрепление соборности Поместных Церквей. И хотя российская церковная политика строилась преимущественно как реакция на те или иные западные инициативы, Россия воспринималась европейскими державами в качестве главного оппонента в Святой Земле.

6. Просчеты российской церковной политики на Христианском Востоке, сводившейся почти исключительно к материальной помощи Восточным Патриархатам, англофильская позиция придворных и правительственных кругов, отсутствие отлаженной, в отличие от Франции и Великобритании, консульской системы в Османской империи наносили вред российским интересам. В целом ошибочный внешнеполитический курс России на Ближнем Востоке, недооценка значения Сирии и Палестины как важнейших провинций Османской империи, постоянная проблема кадров – стали главными причинами, приведшие Россию к военному столкновению с лидирующими европейскими державами и поражению в нем.

7. Приоритетной задачей российской политики послевоенного периода стало восстановление значения и авторитета России как великой державы, что потребовало формирования новой внешнеполитической стратегии, повлекшей, в свою очередь, реорганизацию всей системы дипломатической и церковной работы как в Ближневосточном, так и в Северо-Тихоокеанском регионе.

8. При возобновлении Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1857) и преобразовании Русской Духовной Миссии в Пекине (1860–1864) ключевыми были вопросы о статусе начальника Миссии и о разграничении функций Миссии и консульства. Сравнение процессов реформирования обеих Миссий позволяет говорить о постепенной выработке совместными усилиями Министерства иностранных дел и Святейшего Синода единого механизма в решении проблем церковного присутствия за рубежом и координации работы светских и церковных представительств.

9. Практически все межконфессиональные инициативы имели в более или менее явном виде политический контекст. Независимо от региональной специфики, католическое и англиканское (и шире – протестантское) миссионерство, как и межконфессиональное движение к «сближению Церквей», всегда было ориентировано на распространение политического и культурного влияния западных держав.

10. Русские Духовные Миссии в Иерусалиме, Пекине, Русской Америке представляют собой три модели русского церковного присутствия за рубежом (на Ближнем Востоке, в Китае и Северной Америке), специфика которых определялась региональными особенностями, этническим и религиозным составом населения, конфессиональной ситуацией в регионе. Различия методов работы и механизмов управления из Петербурга определили статус указанных Миссий и перспективы развития русского присутствия в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах.

11. Церковная политика как в Святой Земле, так и в Китае носила преимущественно пассивно-реактивный характер – командирование в Иерусалим духовных лиц Русской Православной Церкви (1843), учреждение Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1847), возобновление РДМ в Иерусалиме после Крымской войны (1857) и преобразование РДМ в Пекине (1860–1864) служили ответными мерами российской дипломатии на институциализацию религиозного и дипломатического присутствия католических и протестантских держав в Святой Земле и Китае.

12. Формирование русского церковного присутствия в Северо-Тихоокеанском регионе сопровождалось изменением административных границ Камчатско-Курильско-Алеутской епархии – перенесение кафедры из Ново-Архангельска в Аян (1852), Якутск (1853), Благовещенск (1858) и учреждение самостоятельной Новоархангельской епархии (1869) завершилось образованием Алеутско-Аляскинской епархии с кафедрой в Сан-Франциско (1870). Целесообразность изменения епархиальных границ определялась национальными интересами России на Дальнем Востоке и задачей сохранения православия в Северной Америке.

13. Церковная политика на Ближнем и Дальнем Востоке, несмотря на региональные особенности и политическую специфику, осуществлялась по единому шаблону (взаимодействие МИДа и Св. Синода, российских консульств и РДМ в Иерусалиме и Пекине), то есть комплекс правительственных мер по активизации церковно-миссионерского присутствия за рубежом служил универсальным инструментом государственной политики России.

14. Совместная, хотя не всегда слаженная, работа Министерства иностранных дел и Святейшего Синода по выстраиванию и координированию системы церковно-дипломатических структур в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах привела к формированию ключевых опорных центров противодействия великим державам (Великобритании, Франции и США) и сдерживания их политического проникновения в пограничные с Россией государства.

Практическая значимость работы

Изученный в исследовании опыт церковно-дипломатического взаимодействия МИДа и Св. Синода в российской политике в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах может быть учтен при формировании современной системы государственно-конфессиональных и международных отношений. Материалы и выводы диссертации могут быть полезны историкам России, Русской Церкви и российской внешней политики, политологам и дипломатам с точки зрения информационного ознакомления и конкретного использования в разработке современных моделей церковной политики России в Израиле, Палестине, Китае и других странах Ближнего и Дальнего Востока, а также для участия в осуществлении межконфессионального диалога и многосторонней миротворческой деятельности.

Результаты исследования могут быть использованы научным сообществом при проведении компаративных исследований, написании обобщающих работ по истории межцерковных и межконфессиональных, межрелигиозных отношений и церковно-дипломатического присутствия России в различных регионах; могут быть полезны при разработке учебных курсов и пособий по истории русской дипломатии, истории Русской Православной Церкви и ее связей с другими Христианскими Церквами.

Достоверность и апробация результатов исследования

Достоверность результатов проведенного исследования определяется широтой использованных исторических источников, включающих в себя документы 44 фондов 8 центральных архивных хранилищ России и 8 зарубежных архивов (всего 134 единиц хранения). Основные положения исследования отражены в 67 публикациях общим объемом 149,4 печ. л., в том числе в 4 монографиях общим объемом 89,0 печ. л. Опубликовано 63 научные статьи (60,4 печ. л.), в том числе 19 статей в журналах, рекомендованных ВАК Минобрнауки РФ (18,6 печ. л.), 44 статьи в иных журналах и сборниках (общим объемом 41,8 п.л.). Подготовлено 11 публикаций архивных документов (общий объем документов 47,0 п.л., авт. текст 6,5 п.л.).

Материалы исследования опубликованы в ведущих периодических изданиях России, включая журналы «Российская история», «Отечественные архивы», «Государство, религия, Церковь в России и за рубежом», «Дипломатическая служба», Электронный научно-образовательный журнал «История» и др., а также в журнале «Przegląd Wschodnioeuropejski» («Восточноевропейское обозрение»).

Результаты исследования были представлены в научных докладах на 37 конференциях, в том числе 15 российских и 8 зарубежных международных конференциях и семинарах: «Периферия культуры и границы текста» (2008, 2014, 2015, 2017); Международные Рождественские образовательные чтения «Наука, образование, культура: духовно-нравственная основа и пути развития»: «Русский флаг над Иерусалимом. К 120-летию освящения Сергиевского подворья» (Москва, 2010); международные конференции Императорского Палестинского Православного Общества (2009, 2010, 2013, 2014, 2016); «Архивное востоковедение» (Москва, ИВ РАН, 2009, 2011, 2014, 2017); «Россия – Британия: Взаимодействие культур и социумов» (Москва, ИВИ РАН, 2014, 2017); «Круглый стол “230-летие основания первых русских поселений в Америке и 220-летие становления Православия в Америке”» (Москва, Центр североамериканских исследований ИВИ РАН, 2014); XXXV Международный семинар исторических исследований «Земли и народы. От Рима к Третьему Риму» (Италия, Рим, 2015); «От Константинополя до Кентербери: Англикано-православные связи в XIX и XX веках» (Великобритания, Оксфорд, 2015); «Власть и насилие в незападных обществах: проблемы теоретического осмысления и опыт практического изучения» (Москва, Высшая школа экономики, 2015, 2016); «От Зауралья до Иерусалима: личность, труды и эпоха архимандрита Антонина (Капустина)» (Далматово, 2016); «Святитель Иннокентий (Вениаминов) и научно-просветительская деятельность православного духовенства в Сибири и на Дальнем Востоке XIX – нач. XX веков» (Иркутск, 2017); «Диалог и противостояние Запада и России. История и современность» (Москва, ИВИ РАН, 2017); 49-я ежегодная конвенция Ассоциации славянских, восточноевропейских и евразийских исследований (ASEEES, США, Чикаго, 2017).

Положения диссертации обсуждались на заседаниях Центра истории религии и Церкви ИРИ РАН (25 февраля 2014 г., 26 апреля 2016 г., 23 мая 2017 г.).

По теме исследования проводилась работа над проектами в рамках грантов РГНФ: «Проблемы взаимодействия русских учреждений в Святой Земле (XIX-XXвв.): Русская Духовная Миссия – Генеральное Консульство – Императорское Православное Палестинское Общество» (№ 08-01-00184а (и); «Великие державы в Святой Земле: взаимо-

действие и конкуренция. XIX-нач.XX вв.» (№ 10-01-00532 а/П (и), «Российская политика на Православном Востоке в сер. XIX в: митрополит Московский Филарет (Дроздов) и развитие межцерковных связей (№ 11-61-00002а/П а(р); «Дипломатическое и церковное присутствие России, Великобритании и Соединенных Штатов Америки на Православном Востоке (XIX-начало XX в.)» (№ 13-61-01000 а/П (и)); «Россия и Франция у Гроба Господня: европейская политика и культурное сотрудничество (XIX-нач. XX)» (№ 15-61-01002а/П (и); «Эпистолярное наследие А.Н. Муравьева как востоковедческий ресурс» (№ 15-61-01005а (р). Принимала участие в программе РАН «Исторический опыт сосуществования носителей разных культур, традиций, исповеданий в формировании российской государственности» (проект «Империя и Церковь в истории России: духовные основы политики, национальной безопасности и русского присутствия в мире (XVIII-нач. XX вв.)», 2015-2017 (и).

Научная деятельность в рамках диссертационного исследования была отмечена присуждением звания лауреата премии памяти митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) (2-я премия в номинации «История Православной Церкви», Москва, 2014-2015 гг., присужденная за монографию «Митрополит Филарет и Православный Восток: из истории межцерковных связей» (М.: Изд-во «Политическая энциклопедия», 2014).

Глава 1. Историография и источники

1.1. Историографический обзор

При обращении к церковной проблематике российской внешней политики, когда дипломатическая деятельность государства опиралась на церковные структуры, а церковно-миссионерская деятельность Русской Православной Церкви осуществлялась при участии российской дипломатии, нельзя не учитывать специфику межведомственных отношений, нацеленных на созидание российского политического, религиозного, культурного присутствия в исследуемых регионах. Между тем, несмотря на очевидную важность церковного аспекта российской политики России в середине XIX в., проблематика, связанная с историей церковного присутствия России в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах в контексте миссионерского и дипломатического противостояния великих держав в Османской империи и Китае остается совершенно неисследованной в отечественной и зарубежной историографии. При этом существует обширная литература по различным аспектам русского духовного и политического присутствия в том или ином регионе, позволяющая выявить специфику церковно-дипломатической работы русских представителей в Святой Земле, Китае и Русской Америке.

Отечественная историография. В отечественной историографии по конфессионально-дипломатическому присутствию в указанных регионах выделяются три периода, дореволюционный, советский и постсоветский, каждый из которых имеет свои отличительные черты, обусловленные востребованностью данной проблематики, историческими реалиями эпохи, уровнем разработанности научной базы.

В *дореволюционный период* возник целый пласт литературы, разделенный по дипломатической и церковной тематике. Прежде всего следует отметить труды сотрудников Министерства иностранных дел А.Н. Муравьева и К.М. Базили, деятельность которых на протяжении 1830–1850-х гг. была тесно связана с Христианским Востоком. Их труды по истории развития межцерковных и культурных связей России с Православными Патриархатами Востока обратили внимание российского образованного общества и правительственных кругов к Святой Земле, ее истории, археологии, святым местам Сирии и Палестины[1], положив начало исторической науке о Православном Востоке. Для понимания

[1] *Муравьев А. Н.* Путешествие к святым местам в 1830 году. Часть 1–2. СПб., 1832); *Его же.* Письма с Востока. Часть 1–2 СПб., 1850 (репр: М., 2005); *Его же.* Сношения России с Востоком по делам церковным. Ч. 1–2. СПб.,

общей ситуации в Османской империи в первой половине XIX в. представляют интерес очерки офицеров Генерального Штаба, командированных в Сирию и Палестину, и русских путешественников по Ближнему Востоку графа А. А. Ржевуского[2], П. П. Львова, востоковеда О. И. Сенковского и др.[3] Из более поздних авторов отметим труд барона А. Г. Жомини по истории Восточного вопроса и Крымской войны[4].

Автор фундаментального труда «Сношения Иерусалимских Патриархов с русским правительством»[5] Н. Ф. Каптерев на документах материалах МИД воссоздает историю официальных русско-греческих церковных связей вплоть до первой трети XIX в. Профессор церковной истории А. П. Лебедев в своей «Истории Греко-Восточной Церкви под властью турок»[6], предлагает критический анализ истории Греческой Церкви, где развеивает иллюзии относительно русско-константинопольских отношений, подчеркивая роль многих греческих иерархов как органичных союзников султанской власти[7]. Обзор положения Поместных Патриархатов и греко-русских контактов в XIX в. представлен также в работах византолога И. И. Соколова[8], которые восполняют очерки бывшего члена Русской Духовной Миссии в Иерусалиме священника Петра Соловьева и начальника Миссии архимандрита Антонина (Капустина)[9].

Изучением церковного присутствия России в Святой Земле занимался секретарь Императорского Православного Палестинского Общества В. Н. Хитрово, автор первых очерков о начальниках РДМ, объединенных под заглавием «Русская Духовная Миссия в

1858–1860; *Его же.* Записка о состоянии Православной Церкви на Востоке. М., 1914; *Базили К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношении» (Одесса, 1862; СПб., 1875); *Его же.* Статистические заметки о племенах сирийских и о духовном их управлении.– Сирия и Палестина... Т. 2. Одесса, 1862. С. 248–262.

2 *Ржевуский А. А.* Отрывок из мемуаров // Исторический вестник. 1913. Т. CXXXII. Июнь. № 6. С. 827–852;

3 См.: Ливан и Палестина в описаниях российских путешественников, консульских и военных обзорах первой половины XIX в. / Сост., вступ. статьи, коммент. *И.М. Смилянской*. М., 1991.

4 [*Jomini A. G.*] Diplomatic Study on the Crimean War. London, 1882. V. 1–2.

5 *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимских Патриархов с русским правительством. Ч. 1. С половины XVI до конца XVIII столетия. СПб., 1895; Ч. 2. В текущем [XIX] столетии. 1898 // Православный Палестинский Сборник (далее – ППС). Т. XV. Вып. 1 (43). Ч. 1–2.

6 *Лебедев А. П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок. Кн. 1–2. СПб., 1896, 2004.

7 Там же. С. 151–152.

8 *Соколов И.И.* История греческих Церквей в XIX веке // История Православной Церкви в XIX веке. Кн. I. Православный Восток. Изд. А.П. Лопухина. СПб., 1901. Репринт: М., 1998; *Его же.* Антиохийский Патриарх Мефодий (1823–1850). Краткий очерк его деятельности // Сообщения ИППО (далее СИППО). 1905. Т. XVI. Вып. 1. С. 28–42. – Подп.: И. Византийский; *Его же.* Иерусалимский Патриарх Кирилл II и его отношение к болгарской церковной схизме // СИППО. 1914. Т. XXV. Вып. 1. С. 30–66; Вып. 2. С. 169–206; Вып. 3–4. С.325–371; 1915. Т. XXVI. Вып. 1–2. С. 64–124; Вып. 3–4. С. 261–325; 1916. Т. XXVII. С. 87–155.

9 *Соловьев Петр, священник.* Блаженнейший Кирилл II, Патриарх Иерусалимский // Странник. 1873. Т. II. С. 177–216; *Антонин (Капустин), архимандрит*. Кирилл II, бывший Иерусалимский Патриарх // Церковный вестник. СПб., 1877. № 38; *Его же.* Низложение Иерусалимского патриарха Кирилла. (Из дневника покойного архимандрита Антонина) // СИППО. 1901. Т.XII. Вып. 1. С. 75–84; Низложение Иерусалимского Патриарха [Кирилла II] // Современность. 1872. № 96.

Иерусалиме»[10]. Это направление получило развитие в трудах выдающегося ученого-византолога, профессора Киевской духовной академии А. А. Дмитриевского, составителя целого ряда статей об отдельных этапах пребывания Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, летописца и археографа ИППО[11].

Среди исследований конфессионального присутствия европейских держав в Сирии и Палестине прежде всего следует отметить обстоятельный труд В. Н. Хитрово «Православие в Святой Земле», где на материалах западных источников прослеживается деятельность европейских христианских миссий в Сирии и Палестине. И хотя эта тема поднималась в трудах Муравьева и Базили, именно Хитрово является первопроходцем в русской церковно-дипломатической компаративистике. Ценный вклад внесли также труды протоиерея А. П. Попова, священника Ф. И. Титова, Д. С. Дмитревского[12], переводы В. Н. Аничковой и С. Д. Хитрово, знакомившие с состоянием католического и протестантского присутствия в Святой Земле[13]. Д. В. Путята и А. М. Колюбакин при анализе работы англо-американских миссий в Османской империи справедливо связывали ее с политическими и коммерческими целями правительств Великобритании и США[14].

---

[10] *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. СПб., 1881. (ППС. Т. I. Вып. 1. Изд. В.Н.Хитрово); 2-е изд.: *Хитрово В.Н.* Православие в Святой Земле // *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле / Сост. *Н.Н. Лисового*. М.–СПб., 2011. Т. 1. С. 126–246; *Его же.* Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. [СПб., 1885]. – Автор не указан (шифр: И.П.П.О. Н. VII. № 510). 2-е изд.: *Хитрово В. Н.* Русская Духовная Миссия в Иерусалиме / подг. текста, предисл. и прим. Н. Н. Лисового // Россия в Святой Земле. Т. II. С. 329–378; 3-е изд.: *Хитрово В. Н.* Из истории Русской Духовной Миссии в Иерусалиме // *Хитрово В. Н.* Статьи о Святой Земле. Из истории РДМ в Иерусалиме / сост. *Н.Н. Лисового*. М.–СПб., 2011. С. 65–229.

[11] Дмитриевский А. А. Епископ Порфирий (Успенский) как инициатор и организатор первой Русской Духовной Миссии в Иерусалиме и его заслуги в пользу Православия и в деле изучения Христианского Востока. (По поводу столетия со дня его рождения) // СИППО. 1905. Т.XVI. Вып. 3. С. 329–361; вып. 4, с. 457–547. Отд. изд.: СПб., 1906; Его же. Начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрит Антонин (Капустин) как деятель на пользу Православия на Востоке, и в частности в Палестине. (По поводу десятилетия со дня его кончины) // СИППО. 1904. Т. XV. Вып. 2. С. 95–148. То же: Труды Киевской духовной академии. 1904, № 11. С. 319–380; Его же. Наши коллекционеры рукописей и старопечатных книг профессор В. И. Григорович, епископ Порфирий (Успенский) и архимандрит Антонин (Капустин) / публ. с комм. Ф. Б. Полякова и Б. Л. Фонкича // Byzantinorussica. 1994. Т. 1. С. 165–197; Его же. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме / сост. Н. Н. Лисового. М.–СПб., 2009; Его же. Деятели Русской Палестины / сост. Н. Н. Лисового. М.–СПб., 2010.

[12] *Попов А. П., протоиерей*. Европейские учреждения в Иерусалиме и его ближайших окрестностях // Христианское Чтение. 1890. № 5–6. С. 741–752; *Дмитревский Д. С*. Протестанты в Святой Земле. СПб., 1896. (Чтения о Святой Земле. Вып. XXXII); *Его же*. Латиняне в Святой Земле. СПб., 1896. (Чтения о Святой Земле. Вып. XXXIII); *Его же.* Латинская уния в Палестине // СИППО. 1899. Т. X. Вып. 2. С. 156–171; *Титов Ф. И., священник*. Преосвященный Кирилл (Наумов), епископ Мелитопольский, бывший настоятель Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Очерк из истории сношений России с Православным Востоком. Киев, 1902; *Безобразов П. В*. Инославная пропаганда в Палестине и Сирии // СИППО. 1909. Т. XX. Вып. 3. С. 405–431; *Его же.* О сношениях России с Палестиной в XIX в. Исторический очерк // Там же. 1911. Т. 22. Вып. 1. С. 20–52; Вып. 2. С. 173–192; Вып. 4. С. 498–520; *Его же.* Судьба Палестины // Там же. 1915. Т. 26. Вып. 1–2. С. 28–64.

[13] *Аничкова В. Н*. Французские католические миссии на Востоке. II. Палестина // СИППО. 1906. Т.XVII. Вып. 3. С. 352–362; *Хитрово С. Д.* Латинская семинария св. Анны в Иерусалиме // Там же. 1910. Т. XXI. Вып. 4. С. 534–547; *Ее же.* Итальянская школа на Православном Востоке // Там же. 1911. Т. XXII. Вып. 1. С. 73–87; *Ее же.* Французские лазаристы в Иерусалиме // Там же. Вып. 2. С. 248–251. *Ее же*. Латинский орден рыцарей Гроба Господня // Там же. 1912. Т. XXIII. Вып. 1. С. 30–42.

[14] *Колюбакин А. М.* Деятельность протестантских миссий в северо-восточной части азиатской Турции // Известия Кавказского отдела Русского Географического Общества. Т. IX. Вып. 1. Тифлис, 1887; *Путята Д. В.* Записка о Малой Азии // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. Вып. 66. СПб.,

Межконфессиональная проблематика нашла отражение в трудах протоиерея Е. И. Попова, С. Н. Чистякова, В. А. Соколова, П. И. Образцова и др., посвященных развитию англикано-православного диалога в XIX в.[15], однако интерес церковных исследователей ограничивался преимущественно, если не исключительно, богословским аспектом вопроса о сближении православных и англиканских Церквей, роль же англикано-православного взаимодействия и противостояния в Святой Земле и странах Православного Востока оставалась вне внимания историков.

Разделение литературы на церковную и светскую прослеживается и в историографии по истории церковного и дипломатического присутствия великих держав в Северо-Тихоокеанском регионе, где четко выделяются две группы исследований, носивших либо внешнеполитический, либо церковно-миссионерский характера, и лишь немногие авторы обращались к церковно-дипломатическому аспекту российской политики в Восточной Сибири и Цинском Китае. Так, существует целый пласт чисто светских исследований, посвященных проблематике освоения Дальнего Востока, присоединения Приамурья и Приморья, разграничения с Китаем и развития русско-китайских отношений в до- и послекрымский период[16]. В записках Г. И. Невельского изложены основные этапы организации и проведения Амурской экспедиции, преследовавшей не только научные и географические, но и стратегические цели с учетом притязаний США, Франции и Великобритании на территории русского Дальнего Востока.

В 1878–1879 гг. в «Русском архиве» были опубликованы очерки чиновника особых поручений П. В. Шумахера[17], где рассматривается административная и дипломатическая деятельность генерал-губернатора Восточной Сибири графа Н. Н. Муравьева в 1847–

1896. С. 37–43.

[15] *Попов Е. И., прот.* Начатки движения в Англиканской Церкви к соединению с Восточною Церковью. М., 1865; *Его же.* К вопросу о взаимообщении Англиканской Церкви с Православными Восточными Церквами // Христианское чтение. 1869. Т. II. 513–673; *Чистяков С. Н.* К вопросу об единении Англиканской Церкви с Православною // Душеполезное чтение. 1898. I. С. 387–388, 554–567; 753–757, II. С. 175–178; III. С. 171–172; 1900. III. С. 655–659; *Соколов В. А.* Англиканские попытки к сближению с православной Греко-Русской Церковью. Странник. 1901. № 5. С. 826–852. № 7. С. 16–46; *Образцов П. И.* О попытках к соединению Англиканской Епископальной Церкви с православною // Православное обозрение. 1866. Т. 19. Янв. С. 41–70; Февр. С. 169–201; Март. С. 244–270;

[16] См.:*Сычевский Е. И.* Историческая записка о китайской границе. М., 1875; *Невельской Г. И.* Подвиги русских морских офицеров на крайнем Востоке России 1849–1855 гг. Приамурский и Приуссурийский край. Изд-во: Русская скоропечатня. СПб., 1878 (переизд. в 1947, 2009 гг.); Венюков М. И. Очерк старых и новых договоров России с Китаем. – СПб., 1861; Его же. Мои воспоминания. 1857–1858 годы. Восточная Сибирь и Амур // История Сибири. Первоисточники. Вып. VIII. – Граф Н. Н. Муравьев-Амурский в воспоминаниях современников. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998;

[17] *Шумахер П. В*. Оборона Камчатки и восточной Сибири против англо-французов в 1854 и 1855 гг. Русский архив. 1878. Кн. 6; *Его же*. К истории приобретения Амура: наши сношения с Китаем 1848–1860 гг. по неизданным источникам. 1878. Кн. 9; *Его же*. Наши сношения с Китаем 1567–1805 гг. Русский архив. 1879. Кн. 2; *Его же*. Первые русские поселения на Сибирском востоке. Русский архив. 1879. Кн. 5.

1862 гг., направленная на возвращение России Приамурья и присоединение Приморского края. И хотя автору не удалось воссоздать цельную картину российской политики на Дальнем Востоке, он одним из первых оценил Н. Н. Муравьева как выдающегося дипломата и администратора, которому принадлежала ключевая роль в решении вопроса русско-китайского разграничения 1858–1860 гг.

Обобщающая характеристика деятельности графа Н. Н. Муравьева-Амурского представлена в двухтомном труде И. П. Барсукова[18], где, как и в записках Невельского, отмечается мирный процесс колонизации Россией населения Дальнего Востока. Эта работа стала продолжением известного труда Барсукова о митрополите Иннокентии (Вениаминове)[19], основу которого составила переписка «апостола Америки» с графом Н. Н. Муравьевым-Амурским, обер-прокурорами Св. Синода, известными церковными деятелями, в том числе митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым). В трудах Барсукова, к достоинству которых относится использование многочисленных архивных документов МИДа и Св. Синода, впервые представлено сотрудничество церковных и дипломатических деятелей в деле освоения новых территорий и православной христианизации их населения.

Большое внимание в дореволюционной историографии было уделено и проблематике, связанной с историей и деятельностью Русской Духовной Миссии в Пекине[20]. И хотя прежде всего это относится к переводческим трудам русских миссионеров-синологов[21], тем не менее историки (прежде всего из членов Пекинской Миссии) обращались и к дипломатической деятельности Миссии, которая до учреждения в 1861 г. российского консульства в Пекине входила в круг ее непосредственных обязанностей[22]. Исследования

---

[18] *Барсуков И. П.* Граф Николай Николаевич Муравьев-Амурский по его письмам, официальным документам, рассказам современников (материалы для биографии).М., 1891. Кн. 1–2.

[19] *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883. (2-е изд.: М., 1997).

[20] *Скачков К. А*. Албазинцы в Пекине // Художественный листок / под ред. Тимма. 1859, № 2; [*Парфений (Аггеев), игумен*] Первые известия о русских в Кульчже и присоединение к России Киргизской степи: Рукопись инока Парфения, сообщенная Д.Ф. Косицыным // Русский вестник. 1878. № 9. С. 5–21; *Коростовец И. Я.* Русская духовная миссия в Пекине. Исторический очерк. – Русский архив. СПб., 1893, № 9; *Его же*. Китайцы и их цивилизация. СПб., 1898.

[21] О занятиях Пекинской православной миссии // Иркутские епархиальные ведомости. 1864. № 11; Положение миссионерства в Китае // Православный собеседник. 1895. № 5. С. 68–96; Иоанн, епископ. Современное состояние православной миссии в Китае // Китайский благовестник. 1910. Вып.8. С. 16–27; *Леонид [(Краснопевков)], архиеп*. Из записок: Архимандрит Гурий // Русский архив. 1906. Кн. 4. С. 593–611.

[22] *Софроний (Грибовский), архимандрит*. Известие о китайском, ныне маньчжуро-китайском государстве. М., 1861; *Его же*. Уведомление о начале бытия россиян в Пейдзине и о существовании в оном грекороссийской веры // Материалы для истории российской духовной миссии в Пекине. СПб., 1905; *Скачков К. А*. Очерки Китая // Русский Вестник. 1875. Кн. 1 и 2; *Его же.* Пекин в дни тайпинского восстания: Из записок очевидца. М., 1958; *Авраамий (Часовников),* архимандрит. Краткая история Русской Православной Миссии в Китае // Бэй-гуань: краткая история Российской духовной миссии в Китае [Пекин, 1916] / сост. Александров Б. Г. // М., СПБ.: Альянс-Архео, 2006. С. 9–156.

и публикации, посвященные собственно миссионерской работе членов Миссии при архимандрите Гурии (Карпове), начальнике Пекинской РДМ в 1859–1865 гг., знакомят с характером, принципами и методами православного миссионерства на Дальнем Востоке[23]. Для понимания задач и роли православной проповеди в Китае в исследуемый период имеют значение труды о деятельности православных миссий в пограничных с Китаем областях – Забайкалье, Приамурье и Приморье[24].

История конфессионального присутствия великих держав в Китае в XIX столетии отражена в работах члена Пекинской РДМ иеромонаха Николая (Адоратского), впоследствии епископа Алеутского и Аляскинского[25]. Привлечение зарубежной прессы, отчетов и донесений миссионеров разных конфессий позволило автору проследить распространение в Китае европейского и американского миссионерства, проанализировать разногласия между протестантскими и католическими миссиями, выявить причины гонения на христиан в Китае в конце столетия.

Деятельности русских миссионеров в Северной Америке посвящены труды Д. А. Дементьева, П. Воейкова, М. В. Гневушева, А. П. Лопухина, З. Н. Барсуковой, архимандрита Анатолия (Каменского), епископа Филиппа (Ставицкого) и мн. др.[26] История православия в Америке представлена в них со времени прибытия на Аляску первых миссионеров вплоть до революции 1917 г. Особое внимание уделяется роли архиепископа

---

[23] О занятиях Пекинской православной миссии // Иркутские епархиальные ведомости. 1864. № 11; *Коростовец И. Я.* Русская духовная миссия в Пекине. Исторический очерк // Русский архив. М., 1893, № 9. С. 57–86; Положение миссионерства в Китае // Православный собеседник. 1895. № 5. С. 68–96; Иоанн, епископ. Современное состояние православной миссии в Китае // КБ. 1910. Вып.8. С. 16–27; *Леонид [(Краснопевков)], архиеп*. Из записок: Архимандрит Гурий // Русский архив. 1906. Кн. 4. С. 593–611.

[24] *Вениамин (Благонравов), еп*. Амурская Духовная Миссия в 1870 году // Сборник сведений о православных миссиях и деятельности Православного Миссионерского Общества. М., 1872. Т. 2. С. 435–436; *Ухтомский Э. Э.* О состоянии миссионерского вопроса в Забайкалье. СПб., 1892; Забайкальская православная миссия в царствование императора Александра II. М., 1893; *Кузнецов Е., свящ.* Деятельность Забайкальской духовной миссии за 40-летие ее существования (с 1860 по 1899 гг.). М., 1902; *Никольский А., прот.* Забайкальская духовная миссия (1681–1903). М., 1904.

[25] *Николай (Адоратский), иеромонах*. Положение миссионерства в Китае // Православный собеседник. 1885. Май. С. 68–96; *Его же*. Исторический очерк католической пропаганды в Китае // Там же. 1885. Сентябрь. С. 24–69; *Его же*. Протестантская пропаганда в Китае и современные гонения на ее миссии // Православное обозрение. 1886. Август. Т. II. С. 657–687.

[26] *Дементьев Д. А.* Распространение православной веры в Америке // Очерки России / Изд. В. Пассека. М., 1842. Кн. 5. С. 223–234; *Воейков П.* Научное значение ученых трудов Московского митрополита Иннокентия. М., 1869; *И. Х.* Очерки жизни и апостольских трудов Иннокентия, митрополита Московского. М., 1886; *Гневушев М. В.* Успехи православной миссии в Америке. Киев, 1891; Очерк из истории Американской Православной Миссии (Кадьяковской миссии 1794–1837). СПб., 1894; Столетие православной миссии в Северной Америке: 1794–1894 гг. Исторический очерк первого периода ее деятельности / сост. *А. П. Лопухин*. СПб., 1895; *Лопухин А. П.* Настоящее и будущее православия в Северной Америке. СПб., 1897; *Барсукова З. Н*. Просветитель сибирских стран Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский. СПб., 1901; *Анатолий (Каменский), архимандрит*. Американские очерки: 1. Православие в Америке. 2. Славянство в Америке. 3. Вероисповедный вопрос в Америке. Одесса, 1908; Алеутская и Северо-Американская епархия // Русский православный церковный календарь. Нью-Йорк, 1914; [*Муравьев А. Н.*] Из записки А. Н. Муравьева о преосвященном Иннокентии, архиепископе Камчатском. Пг., 1915; *Филипп (Ставицкий), епископ Аляскинский*. Погибающая миссия. М., 1918 и др.

Камчатского Иннокентия (Вениаминова) – ключевой фигуры в церковной дипломатии в Северной Америке и на Дальнем Востоке. Не имея доступа к архивам Министерства иностранных дел и Российско-Американской компании, авторы ограничивались изучением преимущественно церковно-миссионерской стороны вопроса, обойдя вниманием проблематику межведомственного взаимодействия православной миссии в Русской Америке с представителями РАК и консульством в Сан-Франциско и межконфессиональных отношений с представителями инославных Церквей.

Самые общие сведения о русских духовных представительствах за рубежом (Русских Духовных Миссиях и православных храмах при дипломатических миссиях) представлены в обзорах священника С. А. Архангелова и протоиерея А. П. Мальцева[27], что свидетельствует о проявлении в церковных кругах интереса к зарубежному православному присутствию.

Несмотря на значительные лакуны, обусловленные недоступностью отечественных и зарубежных архивов, перечисленные труды сыграли важную роль в становлении историографии по развитию российского церковного присутствия в Святой Земле, Китае и Русской Америке. Уже для дореволюционной историографии, за редким исключением, было характерно разделение на два подхода – военно-исторический и дипломатический, которого придерживались светские историки, и конфессиональный, свойственный историкам церковным, что не позволяло всесторонне исследовать проблемы и противоречия, вызванные межведомственными отношениями между светскими и синодальными структурами.

Традиции, заложенные дореволюционными авторами по истории русского православного присутствия за рубежом, продолжили историки *русской эмиграции*, в том числе клирики и иерархи Русской Православной Церкви. Несколько работ по истории Русской Духовной Миссии в Иерусалиме при архимандрите Антонине (Капустине) принадлежат перу начальника РДМ в 1928–1932 гг. архимандрита Киприана (Керна)[28]. Деятельность о. Антонина по основанию женского монастыря на Елеоне нашла отражение в брошюре, посвященной истории Спасо-Вознесенского монастыря на Елеоне, изданной в Иерусалиме[29]. В Соединенных Штатах Америки и Китае продолжалась работа по изучению дея-

---

[27] *Архангелов С. А.* Наши заграничные миссии: очерк о русских духовных миссиях. СПб., 1899; *Мальцев А. П., прот*. Православные церкви и русские учреждения за границей. СПб., 1906 (2-е изд. – СПб., 1912).

[28] *Киприан (Керн), архимандрит*. Отец Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1817–1894). Белград, 1934 (Репр.: М., 1997; М., 2005); *Его же*. Памяти архимандрита Антонина Капустина. Париж. – 1965.

[29] Русский Спасо-Вознесенский женский монастырь на Святой горе Елеон. К столетию со дня освящения Спасо-Вознесенского храма. 1886–1986. – Иерусалим: Русская Духовная Миссия. – 1986.

тельности Русской Духовной Миссии в Пекине[30] и истории православия в Северной Америке[31]. Важное место в русской зарубежной историографии занимает фундаментальный труд И. К. Смолича «История Русской Церкви»[32], где отдельный раздел посвящен истории миссионерства[33].

Советская историография. В советской России конфессиональная проблематика до начала 1990-х гг. оставалась, по понятным причинам, вне внимания исследователей. Так, вопросы внешней политики России на Ближнем Востоке в канун Крымской войны исследовались исключительно в ракурсе военно-дипломатического конфликта[34]. Межконфессиональным спорам за обладание святыми местами, активизации русского церковного присутствия в Святой Земле и на Ближнем Востоке, как и в целом за рубежом, не придавалось должного значения.

Исключение составляют немногие работы, написанные в стенах духовных заведений. Так, участию в делах Православного Востока митрополита Московского Филарета (Дроздова) посвящена кандидатская диссертация И. А. Фомичева «Участие Московского митрополита Филарета в делах Православного Востока» (1955). Как и более ранняя статья М. Ф. Авдашкевича[35], работа Фомичева представляет краткий обзор материалов, собранных и изданных архиепископом Тверским и Кашинским Саввой (Тихомировым)[36] без использования каких-либо иных архивных материалов. В отличие от названных ра-

---

[30] *Иннокентий (Фигуровский), архиепископ*. О Церкви. Пекин, 1925; Мефодий, архиепископ. Каноническое существование Харбинской епархии. Харбин, 1929; Китайский благовестник, 1685–1935. Юбилейный сборник посвященный 250-летию с дня основания Российской православной духовной миссии в Китае. Пекин: Издательство Духовной миссии, 1935; *Сумароков Е*. XX-летие Харбинской епархии. Харбин: Типография «Заря», 1942; *Рар Г. А*. Православная церковь на Тайване // «Вестник Русского Студенческого Христианского Движения». Париж – Нью-Йорк, 1959. № 52; *Петров В. П*. Российская Духовная миссия в Китае. Вашингтон: Издание Русского книжного дела в США, 1968.

[31] *Арсений (Иващенко), епископ.* Летопись церковных событий. Лето от Р. Х. 1870 // Юбилейный сборник в память 150-летия Русской Православной Церкви в Северной Америке: в 2-х ч. Нью-Йорк, 1944. Ч. 1. С. 79–80; *Коханик П. Г.* Исторические факты о русском православном деле на Аляске // Там же. С. 60–70; *Григорий, епископ Аляскинский.* Церковь на Аляске после двухсот лет // Ежегодник Православной Церкви в Америке. Нью-Йорк, 1976. Кн. 2. С. 24-31; *Петров В*. Русские в истории Америки. Вашингтон, 1988.

[32] *Смолич И.К.* Die Russische Kirchliche Mission in Jerusalem. 1950; Его же. Geschichte der Russische Kirche. – Leiden, 1964 (Русский перевод: История Русской Церкви: 1700–1917: В 2 частях. – М.: Валаамский монастырь, 1996: Ч. 1; 1997. Ч. 2 // История Русской Церкви. Кн.8. Ч. 1, 2. М., 1996–1997.

[33] Миссии за пределами России // Там же. Ч. 2. С. 259–283.

[34] Тарле Е. В. Крымская война. Т. 1–2. М.–Л., 1950; *Галкин И. С.* Дипломатия европейских держав в связи с освободительным движением народов Европейской Турции в 1905–1912 гг. М., 1960; *Чихачев П. А*. Великие державы и восточный вопрос. М., 1970; Георгиев В. А. Внешняя политика России на Ближнем Востоке в конце 30 – нач. 40-х годов XIX века. М., 1975; *Георгиев В. А., Киняпина Н. С., Панченкова М. Т., Шеремет В. И*. Восточный вопрос во внешней политике России: конец XVIII – начало XX в. М., 1978; *Виноградов В. Н.* «Святые места» и земные дела (англо-русские отношения накануне Крымской войны // Новая и новейшая история.1983. № 5. С. 36–42; *Его же*. Великобритания и Балканы: от Венского конгресса до Крымской войны. М.: Наука, 1985 и др.

[35] *Авдашкевич М. Ф., свящ*. Филарет Московский и его значение на Православном Востоке // Странник. 1905. Ч. 2.С. 697–730.

[36] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1888.

бот монография митрополита Никодима (Ротова), подготовленная в 1959 г., написана непосредственно на впервые введенных в научный оборот архивных материалах Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Первая сокращенная публикация этого труда появилась в «Богословских трудах» в 1979 г., полное же издание осуществилось только в 1997 г.[37]

Преимущественный интерес у церковных и светских историков при их обращении к зарубежному церковному присутствию России вызывала личность Иннокентия (Вениаминова). В журнале Московской Патриархии были напечатаны статьи В. Алексеева, А. И. Иванова, архимандрита Евлогия (Смирнова) и др., посвященные миссионерской деятельности просветителя Аляски[38]. Академик А. П. Окладников ценил Иннокентия прежде всего как выдающегося ученого-этнографа, лингвиста, географа[39], полагая что «известность Вениаминова не пережила бы его время, если бы он был только священником»[40]. Взгляд заслуженного академика на выдающегося церковного деятеля уместно сравнить с публикацией М. А. Коростовцева и С. И. Ходжаш о Порфирии (Успенском), где не упоминается о церковном служении известного востоковеда[41]. Аналогично из всего разнообразия вопросов, относящихся к деятельности Пекинской РДМ, преимущественное внимание уделялось ее лингвистической и этнографической направленности[42].

Менее идеологически связанными оказались исследователи, занимавшиеся историей миссионерства западных держав (Франции, Великобритании и США). Первыми из советских историков обратились к изучению конфессионального аспекта внешней политики США, Великобритании и других держав в Османской империи, Китае и странах Юго-Восточной Азии Н. А. Халфин и А. А. Мурадян[43]. В их работах серьезное внимание

---

[37] *Никодим (Ротов), митр*. История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Серпухов, 1997.

[38] *Алексеев В*. Высокопреосвященный Иннокентий, митрополит Московский / Журнал Московской Патриархии (далее – ЖМП). 1949. № 7. С. 36–44; *Иванов А. И*. Православие в Америке // Там же. 1955. № 1. С. 44–55; № 3. С. 69–76; *Евлогий (Смирнов), архимандрит*. Жизнь и апостольские труды митрополита Иннокентия (Вениаминова) // Там же. 1975. № 3. С. 58–65.

[39] *Окладников А. П.* От Анги до Уналашки: удивительная судьба Ивана Попова // Вопросы истории, 1976. № 6. С. 121–129; *Его же.* Иннокентий Вениаминов // Первопроходцы. М., 1983. С. 30–37.

[40] *Окладников А. П.* Иннокентий Вениаминов // Первопроходцы. М., 1983. С. 33.

[41] *Коростовцев М. А., Ходжаш С. И.* Востоковедная деятельность Порфирия (Успенского) // Ближний и Средний Восток. М.; Л., 1962.

[42] *Эйдлин Л. З.* К 90-летию выхода в свет первого очерка истории китайской литературы // Страны и народы Востока. Сб. статей. М.. Вып. II, 1970. С. 302–315; *Мясников В. С*. Становление и развитие отечественного китаеведения // Проблемы Дальнего Востока. 1974. № 2. С. 50–51; *Симоновская Л. В*. Академик В.П. Васильев и его эпоха // История и культура Китая. М., 1974; *Скачков П.Е*. Очерки истории русского китаеведения. М., 1977; П. И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение. Материалы конференции / под ред. *А. Н. Хохлова*. Ч. 3. М., 1979; *Поршнева Е. Б*. Значение работ П. И. Кафарова для изучения истории народной религии в Китае // Там же. С. 3–13; *Ларичев В. Е*. Потерянные дневники Палладия Кафарова // Изв. СО АН СССР (Сер. общ. наук). 1966. № 1. Вып. 1; *Его же*. Путешествие в страну восточных иноземцев. М., 1983.

[43] *Халфин Н. А.* Начало американской экспансии в странах Средиземноморья и Индийского океана. М.: Издательство Восточной литературы, 1958; *Мурадян А. А*. Американские миссионеры в странах Дальнего Востока, Юго–Восточной Азии и Океании в XIX в. М., 1971.

уделено миссионерской проблематике, убедительно показан политический характер американского миссионерства как на Ближнем, так и на Дальнем Востоке, его взаимосвязь с экономическими интересами США, в частности «агрессивность в стремлении форсировать открытие Китайской империи»[44]. Указывая на особое место миссионерства в колониальной политике США, Халфин отмечал, что с христианскими миссиями на Среднем и Ближнем Востоке были связаны «важные интересы Америки»[45]. Мурадян, верно оценивая задачи американских миссионеров, ограничилась лишь рядом разрозненных сведений об их работе на Дальнем Востоке и в Юго-Восточной Азии, тем не менее подобные исследования крайне важны для понимания характера инославного миссионерского присутствия и его роли во внешней политике великих держав.

Аналогичные тенденции могут быть прослежены в историографии по истории Северо-Тихоокеанского региона, где внимание ученых было сосредоточено преимущественно на внешнеполитическом и экономическом аспектах русско-китайских и русско-американских отношений. Продолжались исследования, позволяющие объективно оценить позицию России в период Опиумных войн и вопросы русско-китайского разграничения. Противостоянию Российской империи военно-политической активности Великобритании и Франции и экономическому соперничеству с Северо-Американскими Соединенными Штатами в Восточной Сибири и Северо-Тихоокеанском регионе посвящены исследования Е. Л. Штейберга, академика А. Л. Нарочницкого, С. И. Зарецкой, Н. П. Клименко, С. И. Повальникова, А. Н. Хохлова, Е. Л. Беспрозванного, Г. Н. Романовой и др.[46] В них дано обоснование причин расширения территорий Российской империи за счет присоединения Приамурья и Приморья, подчеркнут мирный, не экспансионистский характер этого процесса, но при этом не упоминается об исторических заслугах Русской Православной Церкви и православного миссионерства.

Не меньшее внимание в советской исторической науке уделялось истории Русской

---

[44] *Халфин Н. А.* Начало американской экспансии в странах Средиземноморья и Индийского океана. – М.: Издательство Восточной литературы, 1958. С. 92.

[45] Там же. С. 97–98.

[46] *Штейнберг Е. Л.* Борьба русского народа за выход в Тихий океан. М., 1949; *Нарочницкий А. Л.* Колониальная политика капиталистических держав на Дальнем Востоке 1860–1895. ML, 1956; Его же. Дипломатия на Дальнем Востоке в 50-х – 60-х гг. XIX в. // История дипломатии. Москва: издательство Политической литературы, 1959. Т. 1. С. 759–810; *Кабанов П. И.* Амурский вопрос. Благовещенск: Амурское кн. изд. 1959; *Зарецкая С. И.* Внешняя политика Китая в 1856–1860 годах: отношения с Англией и Францией. М., 1976; *Клименко Н. П.* Колониальная политика Англии на Дальнем Востоке в середине XIX в. М.: Наука, 1976; *Повальников С.И.* Война Англии и Франции против Китая (вторая «опиумная» война 1856–1860 гг.) и позиция России // Документы опровергают. Против фальсификации русско-китайских отношений. М., 1982; *Хохлов А. Н.* Англо-франко-китайская война (1856–1860 гг.) и вопрос о помощи России Китаю // Там же. 1982; Из истории русско-китайских отношений XVII–XIX веков. М.: Прогресс, 1985; *Беспрозванных Е. Л.* Приамурье в системе русско-китайских отношений. Хабаровск: Книжное издательство, 1986; *Романова Г. Н.* Экономические отношения России и Китая, XIX – начало XX в. М.: Наука, 1987.

Америки, вопросам ее географического и экономического освоения и этнографии. Большой вклад в отечественную американистику внесли труды С. Б. Окуня, С. Г. Федоровой, А. И. Алексеева, академика Н. Н. Болховитинова и его школы[47], которым принадлежит ведущая роль в изучении деятельности Российско-Американской Компании и обстоятельств продажи Русской Америки в 1867 г. Но несмотря на тесные, хотя не всегда позитивные отношения между русскими миссионерами и правлением РАК, конфессиональный аспект русского присутствия на Северо-Американском континенте оставался вне внимания советских ученых.

Отказ исследователей от учета церковного фактора в церковно-государственной системе межведомственных взаимодействий при дипломатической работе как на Дальнем, так в особенности и на Ближнем Востоке заведомо сужал степень объективности и полноту картины. Тем не менее скрупулезное изучение советскими историками ключевых политических сюжетов, позволяющее проследить основные направления внешнеполитических усилий и методы военного и экономического проникновения Великобритании, Франции и США в страны Тихоокеанского региона, служит серьезной научной базой для объективной реконструкции исторических процессов. Без подобных исследований невозможно адекватно оценить цели и задачи миссионерского движения, роль конфессионального фактора во внешней политике ведущих держав.

Современная историография. Начало третьего периода относится к концу 80-х гг. – началу 90-х гг. XX в., когда отечественные историки стали активнее обращаться к истории русского церковного присутствия на Православном Востоке, в Китае, Русской Америке. Но и в новых условиях в отечественной науке по инерции сохранялось традиционное разделение – в фокусе внимания исследователей оказывались либо вопросы внешней политики держав на Ближнем и Дальнем Востоке[48], либо история церковного русско-

---

[47] *Окунь С. Б.* Российско-Американская компания / отв. ред. *Б. Д. Греков*. М.–Л., 1939; Русские открытия в Тихом океане и Северной Америке в XVIII в. / отв. ред. *А.И. Андреев*. М., 1948; *Федорова С. Г.* Русское население Аляски и Калифорнии. Конец XVIII в. – 1867 г. М., 1971; Русская Америка в неопубликованных записках К. Т. Хлебникова / сост., введ. и коммент. *Р. Г. Ляпуновой* и *С. Г. Федоровой*. М., 1979; *Алексеев А. И.* Судьба русской Америки. Магадан, 1975; *Его же.* Освоение русскими людьми Дальнего Востока и Русской Америки: До конца XIX века / отв. ред. *А. П. Окладников*. М., 1982; *Болховитинов Н. Н.* Россия и США: архивные документы и исторические исследования. М.: Наука, 1984; *Его же*. Общественность США и ратификация договора 1867 г. // Американский ежегодник, 1987. М., 1987. С. 157–174; *Его же.* Как продали Аляску // Международная жизнь. 1988. № 7. С. 120–131; *Его же*. Русско-американские отношения и продажа Аляски (1834–1867). М.: Наука, 1990.

[48] См., напр.: *Сергунин А. А.* Политика Великобритании и России по отношению к Палестине в годы Первой мировой войны: сравнительный анализ // Православный Палестинский сб. М., 1992. Вып. 31 (94). С. 74–79; *Кудрявцева Е. П.* Военно-политические союзы России и Турции в конце XVIII – первой трети XIX столетия // Россия и Черноморские проливы. XVIII–XX столетия. М. 1999. С. 81–120; *Рогашова Е. А.* Палестина во внешней политике Великобритании в 1914–1922 гг.: дис. ... канд. ист. наук. М., 2005; *Виноградов В. Н.* Британский лев на Босфоре. М., 1991; *Его же.* Лорд Пальмерстон в европейской дипломатии // Новая и новейшая ист. 2006. № 5. С. 182–

го присутствия. Лишь в последнее время на стыке истории Церкви и истории дипломатии возникает новое актуальное и перспективное направление исследований[49], историография которого включает работы Н. Н. Лисового, В. И. Шеремета, митрополита Климента (Капалина), О. В. Анисимова, Р. Б. Бутовой, К. А. Ваха, Л. А. Герд, Л. В. Мельниковой, К. А. Панченко, А. Ю. Петрова, И. Ю. Смирновой, С. Г. Шубиной, М. И. и М. М. Якушевых и др.

Наиболее заметный вклад в историю отечественного палестиноведения внесли исследования Н. Н. Лисового, который первым обратился к истории церковно-дипломатических отношений на Православном Востоке и проблемам межведомственного взаимодействия российских учреждений как в Петербурге, так и в Иерусалиме[50]. Центральное место среди работ историка занимает его монография «Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в.»[51], где впервые на объемном документальном материале прослежено формирование системы российско-ближневосточных связей, осуществлявшееся одновременно как по церковным, так и по дипломатическим каналам. Особое внимание автор уделяет истории русского паломничества и созданию архитектурного комплекса «Русской Палестины». В основанной Лисовым серии «Библиотека Русской Палестины» опубликованы важнейшие литературные памятники отечественного палестиноведения[52]. Совместно с автором настоящего иссле-

---

209; *Его же*. Двуглавый российский орел на Балканах. 1683–1914. М., 2010.

[49] См. подробнее: *Лисовой Н. Н*. Императорское Православное Палестинское Общество и проблемы православного востоковедения // Культурное наследие Египта и христианский Восток. М.: Институт востоковедения РАН, 2002. С. 177–192; *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю*. Православное востоковедение: предмет, проблемы, перспективы // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 1. С. 252–257.

[50] *Лисовой Н. Н.* К истории русского духовного присутствия в Святой Земле и на Ближнем Востоке // Труды Института российской истории РАН. Вып. 2. М., 2000. С. 56–89; *Его же*. Русская Церковь и Патриархаты Востока. (Три церковно-политические утопии XX в.) // Религии мира. История и современность. 2002. М., 2002. С. 143–219; *Его же.* История и современное состояние Русской Духовной Миссии в Иерусалиме // К свету. Вып. 19. М., 2002. С. 118–138; *Его же.* Русское присутствие в Святой Земле: учреждения, люди, наследие // Отечественная история. 2003. № 2. С. 19–37; № 3. С. 84–103; *Его же.* Защитники statu quo: русские дипломаты в Иерусалиме // Вестник Нижегородского университета. Сер. «Международные отношения, политология, регионоведение». 2006. № 1 (4); *Его же.* Церковно-политические связи Русской Церкви с Патриархатами Востока // Труды Первого российско-греческого форума гражданских обществ «История российско-греческих отношений и перспективы их развития в XXI веке» (Афины, 9–10 октября 2008 г.). Афины–Москва, 2008. С. 73–78; *Его же.* Русская Духовная Миссия в Иерусалиме // Россия в Святой Земле: документы и материалы. Т. 2. М., 2016. С. 1–6 и др.

[51] *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М., 2006.

[52] *Дмитриевский А. А*. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме / сост., подг. текста и комм. *Н. Н. Лисового*. М.–СПб., Изд-во Олега Абышко, 2009; *Его же.* Деятели Русской Палестины / сост., подг. текста и комм. *Н. Н. Лисового*. М.–СПб., 2010; *Его же.* Русские на Афоне. Очерк жизни и деятельности игумена Русского Пантелеимоновского монастыря священноархимандрита Макария (Сушкина) / сост., подг. текста и комм. *Н. Н. Лисового*. М.–СПб., 2011; *Его же.* Праздники Святой Земли / Сост., подг. текста и комм. *Н. Н. Лисового*. М.–СПб., 2013; *Хитрово В. Н.* Собрание сочинений и писем в 3-х томах. Т. 1. Православие в Святой Земле; Т. 2. Статьи о Святой Земле. Из истории Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Из истории русского паломничества в Святую Землю / сост., подг. текста и комм. *Н. Н. Лисового*. М.–СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2011; Т. 3. Из эпистолярного наследия / сост., подг. текста и комм. *Н. Н.Лисового и Л. А. Герд*. М.–СПб., 2012.

дования подготовлены несколько работ, имеющих принципиальное значение для характеристики церковно-дипломатических отношений России и Православных Патриархатов Востока. Так, в статье о роли русской дипломатии в процессе избрания Восточных Патриархов[53] документально доказано участие русских дипломатов в процессе выдвижения кандидатов на Иерусалимский и Антиохийский престол при подспудном давлении и противодействии британских дипломатов. Итогом многолетнего сотрудничества Лисового и Смирновой стала совместная монография[54], где на разностороннем архивно-документальном материале прослежены основные исторически значимые этапы развития межцерковных связей России и Православного Востока в царствование двух императоров, Александра I и Николая I.

Известный отечественный востоковед В. И. Шеремет после чисто светских исследований по военно-дипломатической и политической истории Османской империи, обратился к проблеме положения Православной Церкви в контексте политики на Ближнем Востоке. Работы Шеремета[55] базируются на богатом архивном материале, к чему историк активно призывал исследователей-ориенталистов, утверждая, что «архивное востоковедение изначально не оставляет места мифологизации прошлого»[56].

К переосмыслению церковно-политической проблематики пришел и востоковед Б. Ф. Ямилинец, подчеркивавший неразрывную связь политической и религиозной ситуации на Ближнем Востоке. Обстоятельное знакомство с внешнеполитической ситуацией в регионе в середине XIX в. привело историка к верному, хотя и не всегда очевидному для российской востоковедческой школы пониманию роли Русской Церкви и РДМ в Иерусалиме, внесших весомый вклад для повышения престижа России в конкурентной борьбе великих держав в Святой Земле[57].

Среди многочисленных трудов по истории дипломатии и международных отноше-

---

[53] *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Российская дипломатия и избрание Восточных Патриархов // Российская история. М., 2009. № 1. С. 5–25. См. также: *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Иерофей, Патриарх Антиохийский, и его деятельность по материалам российских архивов. Ч. 1 // ППС. Вып. 105. М., 2007. С. 209–277; Ч. 2 // ППС. Вып. 106. М., 2009. С. 193–251.

[54] *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Россия и Святая Земля в первой половине XIX века: церковная политика на Православном Востоке. СПБ.: «Нестор–История», 2015.

[55] *Шеремет В. И.* Османская империя и Западная Европа. Вторая треть XIX в. М., 1986; *Его же.* Империя в огне. Сто лет войн и реформ Блистательной Порты на Балканах и Ближнем Востоке. М., 1994; *Его же.* Босфор. Россия и Турция в эпоху первой мировой войны. По материалам русской военной разведки. М., 1995. 2-е изд. – М., 2007; *Его же.* Александр I, Наполеон и Балканы. М., 1997 (в соавт.); *Его же.* Православные Патриархи и османские власти // Культурное наследие Египта и христианский Восток. М., 2002. С. 305–312; *Его же.* Непобежденные. К 150-летию окончания Крымской войны 1853–1856 гг. Т. I–II. М., 2006; *Его же.* О принципах и задачах архивного востоковедения // ППС. Вып 107. М., 2011. С. 106–110.

[56] *Шеремет В. И.* О принципах и задачах архивного востоковедения // ППС. Вып 107. М., 2011. С. 111.

[57] *Ямилинец Б. Ф.* Россия и Палестина. Очерк политических и культурно-религиозных отношений (XIX – начало XX века). М., 2003. С. 222.

ний на Ближнем Востоке следует отметить работы Е. П. Кудрявцевой[58], где на материалах русского посольства в Константинополе (АВП РИ) прослежено развитие русско-турецких дипломатических отношений в первой половине XIX в. Церковная направленность работы русских дипломатов в вилайетах Османской империи была, по справедливому замечанию автора, «одной из многочисленных граней деятельности российского посольства в Константинополе», выражавшаяся в «последовательной поддержке Православной Церкви на Востоке – в Сирии, Палестине, Египте и, конечно, на Балканах»[59]. Обзор ряда документов по сотрудничеству двух миссий, дипломатической в Константинополе и Русской Духовной в Иерусалиме, позволил автору придти к заключению, что «церковная составляющая в российской внешней политике на Ближнем Востоке занимала значительное место и органически вписывалась в общий контекст внешнеполитической программы российского правительства»[60]. К тому же мнению пришла В. М. Хевролина, отмечавшая «серьезное внимание к церковному вопросу» со стороны Министерства иностранных дел и консульской службы в Османской Турции[61].

Дипломатическому аспекту развития отношений Антиохийского и Иерусалимского Патриархатов с Россией посвящена монография М. И. Якушева[62], основное внимание которой уделено истории внешней политике России и ее участию в Восточном вопросе как покровительницы единоверных Патриархатов Ближнего Востока. Представляют интерес публикации того же автора о развитии вопроса о святых местах в канун Крымской войны, где отражены усилия российской дипломатии по преодолению кризиса, спровоцированного европейскими державами[63].

В статье Л.В. Мельниковой «Святые места в центре Восточного вопроса»[64] на

---

[58] *Кудрявцева Е. П*. Основные направления балканской политики России в первой половине XIX века // Геополитические факторы во внешней политике России: вторая половина XVI – начало XX века: к столетию академика А. Л. Нарочницкого / отв. ред. С. Л. Тихвинский. М.: Наука, 2007. С. 195–220; *Ее же*. Россия и становление сербской государственности (1812–1856). М.: Квадрига, 2009; *Ее же*. Русские на Босфоре. Российское посольство в Константинополе в первой половине XIX века. М.: Наука, 2010.

[59] *Кудрявцева Е. П*. Русские на Босфоре. Российское посольство в Константинополе в первой половине XIX века. М., 2010. С. 261.

[60] Там же. С. 289.

[61] *Хевролина В. М*. Российский дипломат граф Николай Павлович Игнатьев. М.: Издательский центр Института российской истории, 2004; *Ее же*. Борьба России за усиление своих позиций на Балканах в 1856–1875 годах // Геополитические факторы во внешней политике России: вторая половина XVI – начало XX века: к столетию академика А. Л. Нарочницкого / отв. ред. *С.Л. Тихвинский*. М.: Наука, 2007. С. 221–265.

[62] *Якушев М. И.* Антиохийский и Иерусалимский Патриархаты в политике Российской империи. 1830-е – начало XX века. М., 2013.

[63] *Якушев М. И.* Иерусалимский Патриархат и святыни Палестины в фокусе внешней политики Российской Империи накануне Крымской войны // ППС. Вып. 100. М., 2003. С. 245–287; *Его же.* Конфликт из-за святых мест Палестины как казус белли Крымской (Восточной) войны // Неизвестные страницы отечественного востоковедения. М., 2004. С. 437–487.

[64] *Мельникова Л. В*. Святые места в центре Восточного вопроса. Церковно-политический фактор как одна из причин Крымской войны // Отечественная история. № 6. М., 2008. С. 61–75.

неопубликованных ранее материалах показана история развития конфликта между Францией и Россией по поводу святых мест Палестины в канун Крымской войны. Особая ценность работы заключается в том, что причины войны анализируются с учетом не только дипломатического, но и церковного фактора. Вклад Русской Православной Церкви в разрешение этого крупнейшего геополитического конфликта обстоятельно представлен в монографии Л. В. Мельниковой «Русская Церковь и Крымская война»[65], где подчеркнуто, что международный конфликт, начавшийся с дипломатических разногласий по поводу святых мест в Иерусалиме и Вифлееме, был в первую очередь религиозно-цивилизационным противостоянием России и Западной Европы. Правильно трактуя устремления держав, как направленные на вытеснение России из сферы их влияния, автор ограничивает свое исследование русско-французской конфронтации на Ближнем Востоке, недооценивая роль и влияние британской дипломатии[66].

В диссертационном исследовании О. В. Анисимова[67], посвященном дипломатическому противостоянию Франции и России в середине XIX в., предложена периодизация основных стадий развития вопроса о святых местах вплоть до его перехода в фазу общеевропейского конфликта при признании его религиозной подоплеки. В работе разделяются причина восточного кризиса начала 1850-х гг., которой стал спор о святых местах Палестины, и причина Крымской войны, к которой автор относит борьбу великих держав за влияние в Турции, отмечая, что «конфликт вокруг святынь стал катализатором этой схватки»[68]. В отличие от указанных работ А. Ш. Кадырбаев, исследуя военно-политическую ситуацию в канун Крымской войны как в Турции (в контексте спора о святых местах в Святой Земле[69]), так и на Дальнем Востоке[70], акцентировал внимание на роли Великобритании как ведущего игрока на мировой арене, не затрагивая при этом ее конфессионального присутствия.

В последнее время появились работы, в которых убедительно показано, что для осуществления интересов британской внешней политики использовались прежде всего церковные каналы. Так, Л. А. Герд на материалах донесений в Форин Офис показывает

---

65 *Мельникова Л. В.* Русская Православная Церковь и Крымская война 1853–1856 гг. М., 2012.

66 Там же. С. 17.

67 *Анисимов О. В.* Проблема святых места Палестины во франко-русских отношениях 1848–1853 гг.: дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2011; *Его же*. Россия и Наполеон III: борьба за святые места Палестины. М., 2014.

68 Там же. С. 15.

69 *Кадырбаев А. Ш.* Разведывательная миссия адмирала графа Е. В. Путятина в Османской империи (1849–1850) // Восточный архив. 2009. №1. С. 22–33.

70 *Кадырбаев А. Ш.* Открытие и освоение Сахалина: кому принадлежит пальма первенства? // Восточный архив. 2014. № 1. С. 4-14; *Его же.* Русская Америка или Русский Дальний Восток? // Восточный архив. 2015. № 2. С. 4-6.

тесное взаимодействие британской консульской службы и протестантских миссионеров как на Ближнем Востоке, так и в Центральной Азии, где основной задачей британских консулов и миссионеров «было помешать переходу несториан в Православие и присоединению их к Русской Церкви»[71]. В британских донесениях усилия русских и британских дипломатов и миссионеров называются «борьбой за политические души», а задача Великобритании видится в том, чтобы воспрепятствовать России в ее продвижении в Индию и Персию.

Некоторым аспектам межконфессиональных отношений в контексте европейской политики на Ближнем Востоке посвящен ряд работ автора настоящего исследования, где представлен компаративный анализ церковно-дипломатического присутствия в Святой Земле России, Франции и Великобритании и показаны методы британской дипломатии, использовавшей церковные сюжеты на Православном Востоке в сугубо политических целях[72].

В связи с введением в научный оборот новых пластов архивных документов за последнее десятилетие появился целый ряд работ, позволяющих по-новому оценивать различные аспекты и периоды деятельности Русской Духовной Миссии в Иерусалиме[73]. История русско-ближневосточных межцерковных связей и характер российского церковно-политического присутствия на Христианском Востоке в последней четверти XIX – начале XX вв. получила освещение в обобщающих работах Н. Н. Лисового и Л. А. Герд[74].

---

[71] *Герд Л. А.* Англиканская и русская православная миссии к несторианам Персии и Турции в конце XIX в. (по материалам донесений британских дипломатов) // Христианское чтение. 2015. № 2. С. 137–157.

[72] *Смирнова И. Ю.* Межконфессиональный «треугольник»: к истории церковной дипломатии России, Франции и Англии в Святой Земле (30-е годы XIX в.) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. Вып. 1. 2011. С. 66–91; *Ее же.* Полемика о «присоединении инославных» и ее церковно-дипломатическое значение в канун Крымской войны (1850–1852) // Евразия: духовные традиции народов. 2012. №4. С. 108–131; *Ее же*. Поездка британского посла в Константинополе Стрэтфорда Каннинга на Афон (1850) в документах Архива внешней политики Российской империи // Отечественные архивы. 2013. № 4. С. 53–60.

[73] *Лисовой Н. Н.* Сердце вместившее Восток. К 200-летию со дня рождения епископа Порфирия (Успенского) // Православный паломник. 2004. № 4 (17). С. 55–60; № 5 (18). С. 42–49; № 6 (19); *Лисовой Н. Н., Бутова Р. Б.* Архимандрит Антонин и его дневник // *Антонин (Капустин), архимандрит*. Дневник. Год 1881. М.: «Индрик», 2011. С. 317–361; *Бутова Р. Б.* Русское присутствие на Ближнем Востоке в последней трети XIX в. по неизданным материалам и публикациям арх. Антонина (Капустина): дис. ... канд. ист. наук. М., 2010; *Вах К. А.* К истории назначения архимандрита Антонина (Капустина) начальником Русской Духовной Миссии в Иерусалиме // Вестник архивиста. 2011. № 4. С. 138–153; *Его же*. «Иерусалимский проект» России: Б. П. Мансуров и Русские Постройки // Великий князь Константин Николаевич и Русский Иерусалим: к 150-летию основания. М., 2012. С. 21–36; *Герд Л. А.* Порфирий Успенский и его деятельность на христианском Востоке // Санкт-Петербург и Греция. Прошлое и настоящее. Материалы международной конференции 26–29 октября 2006 г. СПб., 2008. С. 130–147; *Ее же.* Церковно-политическая деятельность архимандрита Антонина Капустина в Афинах (1850–1860) // Христианское Чтение. 2015. № 6. С. 62–95; *Ее же.* Перечитывая Дневник архимандрита Антонина: путешествия 1850–1865 гг. // «От Зауралья до Иерусалима: личность, труды и эпоха архимандрита Антонина (Капустина)». Материалы Всероссийской научной сессии Долматово, Долматовский монастырь, 12–13 мая 2016 г. Долматово, 2016. С. 75–85.

[74] *Лисовой Н. Н.* Церковно-политические связи Русской Церкви с Патриархатами Востока // Труды Первого российско-греческого форума гражданских обществ «История российско-греческих отношений и перспективы их развития в XXI веке» (Афины, 9–10 октября 2008 г.). Афины–Москва, 2008. С. 73–78; *Его же.* В поисках модели

Указанные исследования, построенные на обширном архивном материале по истории политического и религиозного присутствия великих держав на Православном Востоке, проведены с учетом как дипломатического, так и церковного аспекта, что придает авторским оценкам объективный научный характер. Наконец, в трудах А. В. Назаренко указаны идеологические различия между православным и иноконфессиональными подходами в понимании историко-цивилизационных задач, а также предложены методологические принципы, которыми должны руководствоваться историки, обращающиеся к проблематике государственно-конфессиональных отношений[75].

В отечественной историографии по истории российского присутствия в Северо-Тихоокеанском регионе до настоящего времени также сохраняется разделение исследований по принципам сугубо дипломатической либо конфессиональной проблематики. К первой категории относятся работы в области международных отношений на Дальнем Востоке в XIX в.[76] Вопрос правомерности русско-китайских договоров по разграничению по Амуру и Уссури исследовался в трудах В. С. Мясникова, А. Ю. Плотникова, О. А. Тимофеева и О. К. Грибовой[77], где отмечена тенденция современных китайских историков приписывать русско-китайским договорам 1858–1860 х гг. тот же «неравноправный» статус, что и англо-китайским и франко-китайским договорам, которые действительно таковыми являлись.

Приходится признать, что во многих диссертационных и монографических исследованиях, предметом которых являлась государственная и дипломатическая деятельность

русского научного присутствия на греческом Востоке: ИППО и РАИК // Труды Второго российско-греческого форума гражданских обществ «История российско-греческих отношений и перспективы их развития в XXI веке» (СПб., 15–16 июня 2009 г.). М., 2009. С. 229–235; *Его же.* Русская Палестина как национальный проект: к концепции ИППО вчера и сегодня // «Императорское Православное Палестинское Общество и его деятельность в Святой Земле. К 130-летию со дня основания». (Труды конференции в ИРИ РАН, 10 ноября 2011 г.). М., 2012. С. 59–68; *Герд Л. А.* Константинополь и Петербург: церковная политика России на православном Востоке (1878–1898). М., 2006; *Ее. же.* Константинопольская патриархия и Русская Церковь перед революцией // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. М., 2016. № 1 (34). С. 280–307 и др.

[75] *Назаренко А. В*. Русское национально-государственное самосознание между Царством и Церковью // Восточнохристианская цивилизация и восточнославянское общество в современном мире. М., 2001. С. 76–96; *Его же*. Россия и Запад в свете их генезиса из единой *christianitas* // Восточнохристианская Церковь и проблемы межрегионального взаимодействия. М., 2004. С. 60–76; *Его же*. О методе церковного историка // Родное и вселенское: К 60-летию Н. Н. Лисового. М., 2006. С. 250–266.

[76] *Романова М. Н*. Англо-русское морское соперничество на Дальнем Востоке в середине XIX в. и отношение к нему либеральных кругов Великобритании // Российский флот на Тихом океане: история и современность. Вып. 2. Владивосток, 1996. С. 11–15; *Синиченко В. В*. Восточная Сибирь в российско-китайских отношениях (середина 50-х гг. XIX века – 1884 г.). Дисс. … канд. ист. наук. М., 1998; *Тарасов А. П*. Забайкалье и Китай: опыт анализа международных связей. Чита, 2003.

[77] *Мясников В. С.* Договорными статьями утвердили. Дипломатическая история русско-китайской границы XVII–XX вв. М., 1996; *Плотников А. Ю.* Русская дальневосточная граница в XVIII – первой половине XX века. Двести пятьдесят лет движения России на Восток. М., 2007; *Тимофеев О. А., Грибова О. К.* Системные факторы формирования российско-китайской границы в новейшее время: к 155-летию подписания Айгуньского договора // Вестник АмГУ. Вып. 62. 2013. С. 53–57.

графа Е. В. Путятина, графа Н. Н. Муравьева-Амурского, Н. П. Игнатьева на Дальнем Востоке, полностью отсутствует какой-либо интерес к церковно-миссионерской проблематике[78]. В статьях А. Ш. Кадырбаева и Н. Ф. Лещенко[79], изучавших дипломатический аспект миссии графа Е. В. Путятина по установлению дипломатических контактов с Китаем и Японией в середине XIX в., также осталась в стороне деятельность графа Путятина как инициатора православного миссионерского движения. К сожалению, и В. М. Хевролина, автор серьезной монографии об известном дипломате графе Н. П. Игнатьеве[80], не касалась источников, относящихся к его трудам на церковно-миссионерском поприще.

Вместе с тем в 1990-х гг. возобновилось обращение ученых к истории Русской Духовной Миссии в Пекине[81], и хотя главное внимание по-прежнему уделено либо переводческому[82], либо дипломатическому[83] аспектам ее деятельности, стали появляться публикации и исследования, авторы которых осознали необходимость совмещения проблематики политической и конфессиональной. Среди них прежде всего нужно назвать труды китаиста и востоковеда А. Н. Хохлова, который активно перешел от изучения историко-

---

78 *Суворов В. А*. Переговоры Н.Н. Муравьева в Эдо // Россия и народы Востока. Проблемы исследования и преподавания истории стран Азии и Африки в высших учебных заведениях. Иркутск, 1993. С. 81–82; *Мелихов Г. В., Пономарев В. Н*. Россия и Китай на Дальнем Востоке. Попытки установить контакт с Японией // История внешней политики России. Первая половина XIX в. М., 1995; *Мамай А. С*. Амурский вопрос в дальневосточной политике России в середине XIX в. Н.Н. Муравьев-Амурский: дис. … канд. ист. наук. М., 1997, и др.

79 *Кадырбаев А. Ш*. Россия на рубежах Дальнего Востока накануне посольства Е. В. Путятина в Китай (1844–1857 гг.) // Восточный архив. 2009. № 2 (20). С. 51–57; Его же. У истоков миссии Е. В. Путятина ко двору императора Цин // Восточный архив. 2014. № 2 (30). С. 4–7. *Лещенко Н.Ф.* Посольства Н. П. Резанова (1803–1805) и Е. В. Путятина (1852–1855) в Японию // Восточный архив. 2009. № 1 (19). С. 34–45.

80 *Хевролина В. М*. Российский дипломат граф Николай Павлович Игнатьев. М., 2004.

81 *Августин (Никитин), архим*. СПбДА и Российская духовная миссия в Пекине: Архим. Гурий (Карпов), 1814–1882 // Православие на Дальнем Востоке: 275-летие Рос. духовной миссии в Китае. СПб., 1993. С. 37–47; История российской духовной миссии в Китае / отв. ред. *С. Л. Тихвинский*. М., 1997; *Дионисий Поздняев, священник*. Православие в Китае. М., 1998; *Марущак В., протодиак*. Жизнеописание свт. Гурия (Карпова), архиеп. Таврического. Симферополь, 2004; *Мясников В. С*. Заметки о христианстве в Китае // Православие на Дальнем Востоке. Вып. 4. СПб., 2004.

82 *Шубина С. А*. Русская Православная Миссия в Китае (XVIII–начало XX вв.): дис. … канд. Ист. наук. Ярославль, 1998; *Ее же*. Русский китаевед З. Ф. Леонтьевский и его научное наследие // XXIX научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1999; *Ломанов А. В*. Архимандрит Палладий (Кафаров). Предисловие редакции к изданию статьи о. Палладия. Старинные следы христианства в Китае по китайским источникам (1877) // Китайский благовестник. М., 2001, № 1. С. 32–35; *Его же.* Христианство и китайская культура. М., 2002; *Иванов П. М., прот.* Православные катехизисы на китайском языке. К проблеме составления православного миссионерского русско-китайского словаря // Китайский Благовестник. 2002. № 2. С. 160–167; *Его же*. Из истории христианства в Китае. М., 2005; *Карезина И. П., Адамек П*. Православный катехизис на китайском языке архимандрита Иакинфа (Бичурина) // XXXVI научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2006, и мн. др.

83 *Ипатова А. С.* Письма архимандрита Поликарпа (из истории Российской духовной миссии в Пекине) // Проблемы Дальнего Востока, № 2. 1991. С. 93–94; *Густерин П. В.* Архимандрит Аввакум (к истории Тяньцзиньского трактата 1858 года) // Новая и новейшая история. 2008, № 6. С. 197–200; *Шубина С. А*. Дипломатическая деятельность Российской Духовной Миссии в Китае (XVIII–XIX вв.) // Ярославский педагогический вестник. № 1. 2010. С. 189–193.

филологической деятельности Пекинской РДМ[84] к дипломатической и миссионерской[85]. В коллективной монографии «Россия и Китай»[86] наряду с вопросами внешней политики и экономики отдается должное роли Пекинской РДМ в процессе расширения общего геокультурного пространства Китая и России[87].

Новый вклад в историографию РДМ в Пекине внесли А. С. Ипатова[88], С.А.Шубина[89], А. В. Козюра[90], С. Г. Андреева[91], М. М. Плотникова[92] и др. – авторы трудов, посвященных церковно-дипломатическому аспекту российской политики на Дальнем Востоке и в Китае, где рассмотрено взаимодействие представителей Церкви и дипломатии. Однако исследований о совместной работе представителей Русской Церкви и дипломатии по формированию курса российской политики на Дальнем Востоке и в Китае остается по-

---

[84] *Хохлов А. Н.* Российская православная миссия в Пекине и ее вклад в изучение древнекитайской философии // Первая Всероссийская научная конференция «Китайская философия и современная цивилизация». М., 1995. С. 81–87; *Его же*. Российская православная миссия в Пекине и ее вклад в изучение духовной культуры Китая // Россия в X–XVIII вв. Проблемы истории и источниковедения. Чтения, посвященные памяти А.А. Зимина. М., 1995. С. 629–635; *Его же*. Российская православная миссия в Пекине и китайские переводы христианских книг / Китайское языкознание. VIII Международная конференция. М., 1996. С. 160–164; *Его же.* Н. Я. Бичурин и его труды о цинском Китае // Н. Я. Бичурин. Статистическое описание Китайской империи (в двух частях). М., 2002. С. 5–30; *Его же*. Николай Адоратский (1849–1896) – историограф Пекинской духовной миссии // XXXII научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 2002. С. 336–348.

[85] *Хохлов А. Н.* Стажеры и стипендиаты при Пекинской духовной миссии // Православие на Дальнем Востоке. Вып. 1. 275-летие Российской духовной миссии в Китае. СПб., 1993. С. 62–74; *Его же*. Подготовка кадров для российской консульской службы в Китае (студенты-стажеры при Российской дипломатической миссии в Пекине) // Российская дипломатия: история и современность. М., 2001. С. 336–359. *Его же.* Стажеры при Российской дипломатической миссии в Пекине: судьбы людей и научных трудов // Страны и народы Востока. Вып. XXXI. Страны и народы бассейна Тихого океана. Кн. 6. М., 2002. С. 159–181; *Его же.* А. И. Кульчицкий – иеромонах Пекинской Духовной Миссии и иерарх Русской Православной Церкви. // Православие на Дальнем Востоке. Вып. 4, СПб., 2004. С. 41–57; *Его же.* Л. Ф. Баллюзек – первый российский посланник в цинском Китае // XXXVI научная конференция «Общество и государство в Китае», М., 2006. С. 59–68.

[86] Россия и Китай: четыре века взаимодействия. История, современное состояние и перспективы развития российско-китайских отношений / под ред. *А. В. Лукина*. М.: Издательство «Весь Мир», 2013.

[87] *Самойлов Н. А*. От баланса к колониализму. Российско-китайские отношения от их зарождения до 1917 г. // Там же. С. 114.

[88] *Ипатова А.С*. Научно-дипломатические функции Российской Духовной Миссии в Пекине // Святитель Иннокентий, Митрополит Московский и Коломенский, Апостол Америки и Сибири и его наследие. М., 2000. С. 68–76; *Ее же.* Православие на Дальнем Востоке: Историографический обзор // Проблемы Дальнего Востока. 2006. № 2. С. 146–156; № 3. С. 180–185; *Ее же*. Российская Духовная Миссия в Пекине – полтора века служения Церкви и дипломатии // Дипломат. Рубрика: Дипломатия и религия. Вып. 9. 2008. С 22–27.

[89] *Шубина С. А.* Русская Православная Миссия в Китае (XVIII начало XX вв.). Дисс. ... кандидата исторических наук. Ярославль, 1998. *Ее же*. Дипломатическая деятельность Российской духовной миссии в Китае (XVIII–XIX вв.) // Ярославский педагогический вестник № 1. 2010. С. 189–193; *Ее же*. Российская духовная миссия в Китае: правовые основы и организационные принципы деятельности (XVIII – начало XX в. URL: http://irbis.amursu.ru/sinology/index/shubina_3.htm.

[90] *Козюра А. В*. Н. Н. Муравьев-Амурский и становление дальневосточной политики России, 1848–1860 гг. Дисс. ... кандидата исторических наук. Иркутск, 1999. *Его же*. Н. Н. Муравьев и российская духовная миссия в Пекине // Вестник Международного центра азиатских исследований. М.–Иркутск: Иркутский государственный педагогический университет, 2001. №5. С. 63–71.

[91] *Андреева С. Г.* Пекинская Духовная Миссия в контексте российско-китайских отношений (1715–1917 гг.): дис. ... канд. ист. наук. М., 2001. *Ее же.* Тяньцзинский и Пекинский договоры. Участие Пекинской Духовной Миссии в их заключении // Россия и Китай: история и перспективы сотрудничества. Сб. статей. Благовещенск, 2011. С. 3–7.

[92] *Плотникова М. М*. Внешнеполитическая деятельность на Дальнем Востоке графа Е.В. Путятин в контексте русско-китайских отношений XVII – середины XIX вв.: дис. … канд. ист. наук. Иркутск, 2006.

прежнему крайне мало[93].

Значительно реже обращаются российские историки к проблематике миссионерского присутствия в Китае иных великих держав, хотя и в этом направлении существует целый ряд серьезных исследований. Так, в работах С. П. Цыганковой и А. Л. Анисимова подчеркивается тесная связь между американским миссионерством и торгово-промышленным проникновением в Цинский Китай, когда миссионеры выступают в качестве авангарда политической экспансии США[94]. Вслед за Халфиным и Мурадян, Анисимов пришел к заключению, что при установлении американо-китайских отношений ведущее значение имела «торговая экспансия, носившая отчасти колониальный характер» и опиравшаяся на «культурный экспансионизм миссионеров»[95].

Не в меньшей степени, чем американские миссионеры, были вовлечены в дипломатические, политические и коммерческие процессы как в Китае, так и в России миссионеры британские и французские, на что указывают в своих работах А. М. Терехов[96] и А. В. Тиваненко[97], где анализируются методы работы инославных миссий в непосредственной близости от русско-китайской границы. В статье Терехова показана прозелитическая деятельность католических миссионеров в Восточной Сибири и Приморье в 1860-е гг. при содействии французской дипломатии, а также ответные меры российского правительства «в целях предотвращения политической пропаганды». Тиваненко, изучавший по архивным документам историю англиканской миссии в Забайкалье (1818–1841), верно выделил основополагающий принцип британского миссионерского движения – планирование работы «с учетом на будущие времена»[98].

Среди отечественных исследований, посвященных конфессиональному присутствию западных держав в Китае, следует отметить монографию историка-востоковеда В. Г. Дацышена[99], где представлен обзор миссионерского движения в Китае трех христи-

---

[93] См. например: По стопам графа Н.Н. Муравьева-Амурского и святителя Иннокентия (Вениаминова). Хабаровск, 2009; *Смирнова И. Ю.* Между Западом и Востоком: из истории церковно-дипломатических отношений на Ближнем и Дальнем Востоке. М., 2016.

[94] *Цыганкова С. П.* Американский и сибирский фронтир (фактор границы в американской и сибирской истории): Американские миссионеры в Китае в первой половине XX в. Томск, 1997. С. 265–270; *Анисимов А.Л.* «Самый большой патриот империи» (американский миссионер П. Паркер в Китае в XIX в.) // Взаимоотношения народов России, Сибири и стран Востока: история и современность. Иркутск, 1996. С. 25–48; *Его же*. Дальневосточная политика США в 30–60 гг. XIX века (Отношения США с Цинской империей и Японией): дис. … д-ра ист. наук. Волгоград, 2006.

[95] *Анисимов А. Л.* Дальневосточная политика США в 30–60 гг. XIX века... С. 60–61.

[96] *Терехов А. М.* Борьба с религиозной экспансией католицизма и протестантизма на востоке России в XIX веке // Силовые структуры и общество: исторический опыт взаимодействия в условиях Сибири. Иркутск, 2003. С. 95–97.

[97] *Тиваненко А. В*. История Английской духовной миссии в Забайкалье (начало XIX столетия). Улан-Удэ, 2009.

[98] Там же. С. 10.

[99] *Дацышен В. Г*. Христианство в Китае: история и современность. М., 2007.

анских конфессий (католической, православной и протестантской) за весь период христианской проповеди в Китае. В работе Дацышена, носящей компаративный характер и отличающейся преимущественно конфессиональным подходом, четко обозначены прагматические цели инославного миссионерства – экономическое и политическое проникновение западных держав в Китае и Юго-Восточную Азию.

Несмотря на разностороннее изучение русско-китайских отношений в середине XIX в., истории РДМ в Пекине, зарубежного миссионерского присутствия в Китае, остаются неизбежные лакуны, не охваченные вниманием исследователей. При заметном интересе к вопросу миссионерского присутствия в Китае великих держав, вне внимания исследователей остается вопрос о деятельности зарубежных инославных миссий в 1840–1860-е гг., т. е. до подписания Тяньцзиньского и Пекинского трактатов, когда последовало официальное разрешение иностранцам на миссионерскую деятельность в Китае. Этот период практически не затронут в исследованиях Халфина, Мурадян, Дацышена и Такер[100], целенаправленно изучавших историю иностранных христианских миссий в Китае, в том числе и в XIX в. Между тем, вопрос миссионерского католического и протестантского присутствия в Китае накануне Крымской войны имеет принципиальное значение для нашего исследования в связи с его влиянием на расширение православного миссионерства в Китае и на Дальнем Востоке.

В ряде исследований не прослеживается четкого разделения деятельности Пекинской Духовной Миссии на дипломатический и миссионерский этапы. Так, А. С. Ипатова относит учреждение иностранных дипломатических представительств в Китае к 1864 г., в то время как сразу же после подписания Пекинских трактатов 1860 г. французское и британское консульство начали работу в Шанхае, перебазировавшись в 1862 г. в Пекин[101]. Переход Русской Духовной Миссии к миссионерской работе автор автор также относит к более позднему периоду, утверждая, что «до 1864 г. Миссия фактически служила неофициальным дипломатическим представительством России в Китае»[102].

Досадные неточности допущены и в работах С. Г. Андреевой, разделяющей деятельность РДМ на два периода: до и после 1864 г., когда, по ее мнению, в Пекине учре-

---

[100] См., например: *Мурадян А. А.* Американские миссионеры в странах Дальнего Востока, Юго–Восточной Азии и Океании в XIX в. М., 1971; *Анисимов А. Л.* «Самый большой патриот империи» (американский миссионер П. Паркер в Китае в XIX в.) // Взаимоотношения народов России, Сибири и стран Востока: история и современность. Иркутск, 1996. С. 25–48; *Такер Р.* От Иерусалима до края земли. СПб. 1998; *Дацышен В. Г.* Христианство в Китае: история и современность. М., 2007 и др.

[101] *Ипатова А. С.* Российская духовная миссия в Пекине – полтора века служения Церкви и дипломатии // Дипломат. Рубрика: Дипломатия и религия. Вып. 9. 2008. С. 27.

[102] Там же.

ждается российское консульство[103], в то время как уже с 1861 г. министром-резидентом к цинскому двору в Пекин был назначен участник дипломатической миссии Н. П. Игнатьева А. Ф. Баллюзек, которого сменил в 1863 г. посланник А. Г. Влангали. Недостаточное знакомство с документами конца 1850-х – начала 1860-х гг. привело исследователя к убеждению, что миссионерское направление деятельности РДМ «в действительности до 1864 г. являлось формальным»[104], между тем уже в 1859 г. была начата работа по активизации миссионерской работы Миссии среди китайского населения. Аналогичные неточности встречаются и в других работах[105].

Приведенные факты указывают на то, что процесс реформирования русского церковно-дипломатического присутствия в Пекине в 1858–1864 гг., исследован недостаточно полно. Между тем, этот период стал ключевым в российской политике на Дальнем Востоке, когда Министерство иностранных дел и Святейший Синод совместными усилиями сформулировали инструкцию, определившую деятельность российских учреждений в Пекине на последующие двадцать лет.

Не ослабевает в академической науке интерес и к истории российско-американских отношений. В 1990-е гг. опубликован ряд фундаментальных трудов акад. Н. Н. Болховитинова и основанного им Центра североамериканских исследований Института всеобщей истории РАН[106]. В то же время появляется все больше работ, охватывающих различные аспекты русского церковного присутствия в Русской Америке. Среди них прежде всего отметим труды митрополита Климента (Капалина), документальной основой для которых послужили материалы отечественных и американских архивов[107]. Моно-

---

[103] *Андреева С. Г.* Пекинская Духовная Миссия в контексте российско-китайских отношений (1715–1917 гг.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2001.

[104] Там же.

[105] См., например, *Богданова Т. А., Васильева О. В*. Архив митрополита Виктора (Святина) в Российской национальной библиотеке // *Кепинг К. Б*. Последние статьи и документы. СПБ.: «Омега», 2003. С. 329. Авторы утверждают, что «до открытия в 1864 г. русского посольства в Китае, Духовная Миссия выполняла и дипломатические функции».

[106] *Болховитинов Н. Н*. Русско-американские отношения и продажа Аляски (1834–1867). М.: Наука, 1990; *Петров А. Ю*. Образование Российско-американской компании. М., 2000; *Его же.* Российско-американская компания: деятельность на отечественном и зарубежном рынках (1799–1867). М., 2006; Русское открытие Америки. Сборник статей, посвященный 70-летию академика Николая Николаевича Болховитинова / отв. ред. *А. О. Чубарьян*. М., 2002; Российско-американские отношения: конец XVIII – начало XX вв.: мат. межд. науч. конф. / отв. ред. *М. М. Сиротинская*. М., 2008. Важным итогом многолетней работы коллектива российских и зарубежных историков (Н. Н. Болховитинов, А. В. Гринев, А. А. Истомин, Р. В. Макарова, А. Ю. Петров, Л. М. Троицкая, Л. Блэк (США), Дж. Гибсон (Канада) стало монументальное трехтомное издание: История Русской Америки (1732–1867): в 3 т. / отв. ред. *акад. Н. Н. Болховитинов*. Т. 1: Основание Русской Америки (1732–1799). М., 1997; Т. 2: Деятельность Российско-американской компании (1799–1825). М., 1999; Т. 3: Русская Америка: от зенита к закату (1825–1867). М., 1999.

[107] *Климент (Капалин), митрополит*. О причинах конфликта первых миссионеров на Аляске и администрации Российско-Американской компании // Вестник Поморского университета. № 2. 2010. С. 17–21; *Его же.* К вопросу об участии священнослужителей во Второй Камчатской экспедиции // Вестник Тамбовского университета. Серия Гуманитарные науки. Тамбов, 2010. Вып. 2 (82). С. 219–224; *Его же.* Вопросы истории Кадьякского викари-

графии автора, посвященные истории Русской Церкви в Америке, являются фундаментальными трудами по истории русского церковно-миссионерского присутствия в Северной Америке в дореволюционный период[108]. Статьи автора, написанные в сотрудничестве с А. Ю. Петровым, А. Н. Ермолаевым, М. Г. Малаховым, И. В. Савельевым[109], отличаются не только детальной проработкой ряда ключевых сюжетов (например, история продажи Форт-Росса в 1841 г.), но и изучением личностных характеристик представителей Церкви и Российско-Американской компании. Итогом проведенной работы стала реконструкция взаимодействия представителей РАК и Русской Православной Церкви, выявление их роли в русской политике на Дальнем Востоке.

За последние годы создана обширная научная литература, относящаяся к деятельности наиболее заметных представителей России в истории Русской Америки, среди которой отметим исследования А. В. Гринева, И. А. Курляндского, А. Ю. Петрова, В. В. Ружейникова, А. Н. Хохлова и др.[110] Но если роль и личность митрополита Иннокентия (Вениаминова) всесторонне представлена в историографии, то участие в церковно-государственной политике России на Ближнем и Дальнем Востоке такого крупного церковного дипломата как митрополит Филарет (Дроздов) осталось вневнимания отечественных и зарубежных историков. Не менее масштабной и важной по оказываемому воздействию была роль митрополита Филарета и в формировании межцерковных и межконфессиональных отношений, что отчасти нашло отражение в статьях прот. Максима Козлова, Н. Ю. Сухо-

---

атства и синодальное управление миссионерской деятельностью на Аляске // Вестник Тамбовского университета. Серия Гуманитарные науки. Тамбов, 2010. Вып. 3 (83). С. 307–316; *Его же.* Распространение русской духовной культуры среди индейцев тлинкитов в период Русской Америки // Вестник ТюмГУ. Серия История, Филология. Тюмень, 2010. № 1. С. 119–126; *Его же.* Православная Церковь на Североамериканском континенте после продажи Аляски Соединенным Штатам. Острова Прибыловы // Богословские труды. Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви. Москва, 2012. Вып. 43–44. С. 541–568.

[108] *Климент (Капалин), митрополит*. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009; *Его же.* Русская Православная Церковь и освоение Тихоокеанского севера в XVIII–XIX вв. (по материалам Аляски): дисс. на соискание степени доктора исторических наук. М., 2014. *Его же.* Православие на Аляске: ретроспектива развития в 1741–1917 гг. Тверь, 2014.

[109] *Петров А. Ю., митрополит Климент (Капалин), Малахов М. Г., Ермолаев А. Н., Савельев И. В.* История и наследие Русской Америки // Вестник РАН. № 12. 2011. 1,7 п.л. С. 1090–1099; *Петров А. Ю., Капалин Г. М., Ермолаев А. Н.* О продаже русской колонии Форт-Росс в Калифорнии // Вопрос истории. № 1. 2013. С. 3–18; *Петров А. Ю., митрополит Климент (Капалин), Ермолаев А. Н.* Представители Сибири и отечественного Дальнего Востока в истории Форта-Росс и освоении Калифорнии // Проблемы Дальнего Востока. № 5, 2013. С. 144–153.

[110] *Курляндский И. А*. К двухсотлетию со дня рождения святителя Иннокентия (1797–1879) // Американский Ежегодник. М., 1997. С. 217–226; *Его же.* Святитель Иннокентий как преемник святителя Филарета (Дроздова) по управлению Московской епархией (по документам московских архивов) // Святитель Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский, Апостол Америки и Сибири и его наследие: Материалы научной конференции. М., 2000. С. 43–46; *Хохлов А. Н.* Святитель Иннокентий и его связи с российскими востоковедами // Там же. С. 33–42; *Рокот В. В. [Ружейников В. В.]* Князь Русской Америки Д.П. Максутов. М., 2007; *Анисов Л. М*. Просветитель Сибири и Америки: Жизнеописание святителя Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007; *Гринев А. В.* Кто есть кто в истории Русской Америки. М.: Academia, 2009; *Петров А. Ю.* Наталия Шелехова у истоков Русской Америки. М.: Весь мир, 2012.

вой, прот. Павла Хондзинского[111], а также в ряде работ автора диссертации[112].

Зарубежная историография. Непреходящий интерес к истории геополитических процессов в ракурсе миссионерского и церковного присутствия великих держав на Ближнем и Дальнем Востоке наблюдается и в зарубежной историографии, где также можно выделить группы исследований, отличающиеся по региональному принципу. При этом компаративные исследования, объединявшие различные регионы по-прежнему крайне редки.

В ряде работ зарубежных авторов показано развитие военных конфликтов как следствия межконфессиональных и межрелигиозных споров, приведшим к перераспределению авторитетов и влияний в ближневосточном регионе. Из греческой литературы о русском присутствии в Святой Земле на рубеже XIX и XX вв. можно отметить статью П. Каролида[113], которую, к сожалению, отличает чрезмерная политизированность и общая антироссийская направленность.

Зарубежная историография представлена монографией Ф. Дж. Ставру (1961) «Русские интересы в Палестине», основой для которой послужили в том числе греческие источники[114]. Британский историк Дерек Хопвуд в своей монографии «Русское присутствие в Сирии и Палестине»[115] обращается к вопросам дипломатической и конфессиональной конкуренции между Россией и Великобританией, используя неизвестные арабские источники. Русско-греческому взаимодействию на Православном Востоке посвящены две монографии греческого ученого К. К. Папулидиса – об архимандрите Антонине (Капустине) (1993) и епископе Порфирии (Успенском) (2005).[116]. В работах, основанных на поднятых автором архивных материалах, к сожалению, не так много внимания уделено иерусалимскому периоду жизни и деятельности выдающихся церковных востоковедов, но важ-

---

[111] *Козлов М. Е., прот*. Благороднейший митрополит. Святитель Филарет Московский в воспоминаниях иностранных путешественников // Встреча. №2(8). 1998. С. 28–31; *Сухова Н. Ю.* У. Палмер в России // Филаретовский альманах. Вып. 6. М., 2010. С. 92–97; *Ходзинский П. В., прот.* Материалы к истории Библейского общества в России // Там же. Вып. 7. М., 2011. С. 7–12; *Его же.* Святитель Филарет Московский в его отношении к католицизму // Русское богословие: традиции и современность. М., 2011. С. 157–168.

[112] *Смирнова И. Ю.* Митрополит Московский Филарет (Дроздов) и русская церковная политика на Православном Востоке // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. Вып. 2. 2009. С. 164–180; *Ее. же.* Митрополит Филарет и Православный Восток: из истории межцерковных связей. М., 2014; *Ее же*. Между Западом и Востоком: из истории церковно-дипломатических отношений на Ближнем и Дальнем Востоке. М., 2016 и др.

[113] *Каролид П.* О современном положении Православной Церкви и Патриархии Святого Града Иерусалима. СПб., 1902. (2-е изд.: ППС. Вып. 108. М., 2012. С. 203–247 / публ., предисл., комм. *Н. Н. Лисового*.

[114] *Stavrou Th. G.* Russion Interests in Palestine. 1882–1914. Thessaloniki, 1963.

[115] *Hopwood D.* The Russion Presense in Syria and Palestine. 1843–1914. Church and Politics in the Near East. Oxford, 1969.

[116] *Παπουλίδης Κ. Κ.* Ο Ελληνικός κόσμος του Αντωνίνου Kapustin (1817–1894): Συμβολή στην πολιτική της Ρωσίας στη Χριστιανική Ανατολή το 19˚ αιώνα. Θεσσαλονίκη: Ίδρημα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου, 1993; *Παπουλίδης Κ. Κ.* Πορφυρίου Ούσπένσκι άγιοσειτικων έποπτεία. Ἅγιον Ὄρος: Ἁγιορειτική Βιβλιοθήκη, 2005.

ны общие оценки и взгляды автора на политическое, церковное и научное присутствие России на Ближнем Востоке в XIX в., в которых объективно отражены противоречивые и не всегда адекватные представления, распространенные в научных кругах современной Греции. Истории Российского общества пароходства и торговли и Императорского Православного Палестинского Общества посвящена монография Папулидиса[117], труды Папулидиса полезны в том отношении, что позволяют российским ученым познакомиться с состоянием современной греческой церковной науки и оценками российских представителей на Христианском Востоке.

Полезными и информативными для понимания проблем Константинопольского Патриархата в XIX в. являются работы современных греческих историков Д. Стаматопулоса и Э. Г. Халкиадакиса[118], а также архивное исследование Дж. Фэйри об удалении Патриарха Григория VI с Константинопольского престола в 1840 г. под давлением британской дипломатии[119]. В работе Д. Вовченко[120] прослеживается эволюция русско-греко-арабских отношений в Сирии и Палестине на протяжении XIX в. Изменение политического курса России в отношении православного населения Сирии и Палестины, когда русские представители по мере углубления знакомства с Востоком закономерно перешли от односторонней ориентации на поддержку греческой иерархии к поддержке арабских устремлений к церковной самобытности и самоуправлению, автор справедливо связывает с обострением протестантской и католической активности в регионе.

С. Рансимэн в монографии «Великая Церковь в пленении», в которой история Вселенской Церкви прослежена до греческого восстания 1821 г., большое внимание уделено британскому влиянию на Порту и Константинопольских Патриархов[121]. Межконфессиональной проблематике в более поздний период посвящен сборник статей под редакцией

---

[117] *Папулидис К. К.* Политика России на Христианском Востоке в XIX–XX вв.: Русское общество пароходства и торговли (1856–1920) и Императорское Православное Палестинское Общество (1882–2008). Афины, 2011 (на греч. яз.).

[118] Σταματόπουλος Δ. Μεταρρύθμιση και εκκοσμίκευση. Προς μία ανασύνθεση της ιστορίας του 19ο αιώνα. Αθήνα, 2003 (*Stamatopoulos D.* Reform and Secularization: towards a repraisal of the History of the Ecumenical Patriarchate in the 19th c. Athens: Alexandreia Publications 2003 (in Greek); *Халкиадакис Э. Г.* Вселенский патриарх Григорий V и греческая революция 1821 г. /Пер. с англ., ред., предисл. к русскому изданию *Л. А. Герд* // Христианское чтение. 2015. № 2. С. 93–117. (См. также рецензию *Л. А. Герд*: Стаматопулос Д. Преобразование и обмирщение. К реконструкции истории Вселенской Патриархии в XIX в. Афины, 2003 // ППС. Вып. 105. М., 2007. С. 376–380).

[119] *Fairey J.* «Discord and Confusion . . . under the Pretext of Religion»: European Diplomacy and the Limits of Orthodox Ecclesiastical Authority in the Eastern Mediterranean // The International History Review. Vol. 34, No. 1, March 2012, 19–44.

[120] *Vovchenko D.* Creating Arab Nationalism? Russia and Greece in Ottoman Syria and Palestine (1840–1909) // Middle Eastern Studies, 2013. Vol. 49, No. 6. P. 901–918.

[121] *Runciman S.* The Great Church in Captivity. Cambridge, 1970. На русс. яз.: *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. История Греческой Церкви от падения Константинополя в 1453 до 1821 г. СПб., 2006.

А. Анастассиадиса под названием «Хрупкое добрососедство»[122], где, в частности, подняты вопросы о роли иностранных миссий в этнополитических процессах в странах Средиземноморья во 2-й половине XIX – начале XX вв. Нестабильность ситуации, как показано в отдельных статьях, была вызвана колониальной политикой европейских держав, опиравшихся в регионе на христианские (католические и протестантские) миссии, провоцировавшие напряженность в этнорелигиозных средах[123].

Отдельным предметом зарубежных исследований была деятельность англо-прусской епископии в Иерусалиме, учрежденной в качестве первого религиозного представительства одновременно Великобритании и Пруссии. И хотя после 1879 г. прусское и британское церковные программы пошли разными путями, опираясь на собственные учреждения в Сирии и Палестине, деятельность протестантской миссии при первых епископах вызывала и вызывает стабильный научный интерес[124].

Существует также целый ряд научных монографий по истории церковно-дипломатического присутствия в Святой Земле отдельных государств. Так, развитие британского и американского миссионерства в Святой Земле в XIX в. рассматривается в работах А. Л. Тибави[125], где автор утверждает, что Великобритания, опасаясь роста русского и французского церковного влияния, взяла курс на усиление своего религиозного присутствия на Христианском Востоке[126]. Деятельность прусских миссий в Святой Земле представлена в монографии Э. Рота[127], книга М. Элиава предоставляет материал по истории церковного присутствия Австрии в Сирии и Палестине и взаимодействию европейских миссий в Иерусалиме в 1850-е годы.[128]

---

[122] Voisinages fragiles. Les relations interconfessionelles dans le Sud-Est européen et la Méditerrannée orientale 1854–1923: contraintes locales et enjeux internationaux / Éd. par *A. Anastassiadis* (École Française d' Athènes. Mondes Méditerranées et Balkaniques 5). Athènes, 2013.

[123] См. подробнее: *Герд Л. А*. (рец.) Voisinages fragiles. Les relations interconfessionelles dans le Sud-Est européen et la Méditerrannée orientale 1854–1923: contraintes locales et enjeux internationaux / Éd. par A. Anastassiadis (École Française d' Athènes. Mondes Méditerranées et Balkaniques 5). Athènes, 2013 // Славяноведение. 2015. № 1. С. 101–105.

[124] См., например: Das Evangelische Bisthum in Jerusalem. Geschichtliche Darlegung mit Urkunden. Berlin, 1842; *Churchill C. H.* Mount Lebanon a ten years' residence from 1842 to 1852 describing the manners, customs and religion of its inhabitants with a full and correct account of the druse religion... T. 2–3. L., 1853; Conflict zwischen der deutschen und der englischen evangelischen Gemeinde zu Jerusalem .// Allgemeine Zeitung. 1892. 356; *De le Roi I. F. A*. Michael Salomon Alexander, der erste evangelische Bischof in Jerusalem. Ein Beitrag zur orientalischen Frage. Bertelsmann, 1897; *Verete M.* Why was a British Consulate established in Jerusalem? // English Historical Review. 1970. LXXXV. P. 316–345; *Goren H*. British surveyors in Palestine and Syria. 1840–1841. Tel-*Hai,* 2005; *Crombie K.* How Christ Church Jerusalem came to be built 1834–1849. Chronology & Notes Based on Original Sources. Jerusalem, 2008.

[125] *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. A Study of Religious and Educational Enterprise. Lnd, 1961; *Tibawi A. L.* American Interests in Syria. 1800–1901. A Study of Educational, Literary and Religious Work. Oxford, 1966.

[126] *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. P. 31.

[127] *Roth E.* Preussens Gloria in Heiligen Land. Die Deutschen und Jerusalem. Münich, 1973.

[128] *Eliav M.* Österreich und das Heilige Land. Ausgewählte Konsulatsdocumente aus Jerusalim, 1849–1917. Wien, 2000.

Обращались зарубежные историки и к вопросам русского присутствия на Дальнем Востоке. Некоторые авторы, такие как британский историк Е. Г. Равенштейн в книге «Русские на Амуре: открытие и колонизация», А. Малоземов в своей монографии «Российская дальневосточная политика 1881–1904», профессор Гавайского университета Джон Стефан в монографии «Русский Дальний Восток»[129], справедливо связывают политическую активность России на Дальнем Востоке с защитой ее национальных интересов ввиду угрозы интервенции со стороны Великобритании и Франции, в то время как другие исследователи, как, к примеру, Д. Даллин в работе «Наступление России в Азии», Р. К. И. Куистед в монографии «Экспансия России в Восточной Азии. 1857–1860», Б. Иелавиш в книге «Столетие российской внешней политики. 1814–1914», Дж. Эванс в работе «Русская экспансия на Амуре в 1848–1860 гг.»[130], напротив, представляли Россию в качестве главного агрессора, умело использовавшего ослабление Китая для присоединения пограничных территорий.

Аналогичных взглядов придерживается и известный историк Марк Бассин. В своих работах, в том числе монографии «Имперские грезы: Воображение национализма и географическая экспансия на русском Дальнем Востоке, 1840–1865»[131] автор, следуя за Ф. Дж. Маккиндером[132], противопоставляет России уже не британскую империю, в отличие от последнего, а США, сопоставляя проникновение России в Сибирь и на Дальний Восток с американской колонизацией Запада. Говоря о российской политике в Азии, автор отмечает, что «обширные долины рек Амур и Уссури были аннексированы у осажденной врагами и готовой пасть Китайской империи» и «дальнейшей экспансии в Средней Азии»[133]. Несмотря на непонимание концепции «оборонительной экспансии», в парадигме которой осуществлялась внешняя политика России на ее пограничных рубежах[134], нельзя не отметить, что выбор автором периода исследования (1840–1865 гг.) об-

---

[129] *Ravenstein E. G*. The Russians on the Amour: its Discovery Conquest and Colonization. London, 1861; *Malozemoff A*. Russian Far Eastern Policy 1881–1904 with special emphasis on the causes of the Russian-Japanese war. – Berkeley. Los Angeles, 1958; *Stephan J*. The Russian Far East. Stanford, 1994.

[130] *Dallin J. D.* The Rise of Russia in Asia. New Haven, 1949; *Collins P. M. D*. Siberian Journey. Down the Amur to the Pacific (1856–1857). Madison, 1962; *Jelavich B*. A Century of Russian Foreign Police 1814–1914. N. Y., 1964; *Quested R. K. I.* The Expansion of Russia in East Asia. 1857–1860. Singapore, 1968; *Evans J*. Russian Expansion on the Amur 1848–1860. The Rush to the Pacific. N.Y., 1999.

[131] *Bassin M*. Visions of empire: nationalist imagination and geographical expansion in the Russian Far East, 1840–1865. Cambridge, 1999.

[132] См.: *Маккиндер Х. Дж*. Географическая ось истории // Политология: хрестоматия / сост. *М. А. Василик, М. С. Вершинин*. – М.: Гардарики, 2000. 723–737.

[133] *Бассин М*. Россия между Европой и Азией: Идеологическое конструирование географического пространства // Российская империя в зарубежной историографии / отв. ред. О. Леонтьева. М.: Новое издательство, 2005. С. 277–310. С. 293.

[134] Подробнее см.: *Бекмаханова Н. Е.* Присоединение Центральной Азии к Российской империи в XVIII–XIX вв. М.–СПб., 2015. С. 8–9.

основан его исключительной геополитической значимостью не только для Северной Америки и Дальнего Востока, но и для Ближневосточного региона.

В число наиболее известных и объективных англо-американских исследований по истории России входят работы Р. Пирса[135] и Дж. Гибсона[136], в которых через призму русской торговли от Америки до Китая и Восточной Сибири рассмотрены и вопросы англо-американо-российской конкуренции в Северо-Тихоокеанском регионе. Так, продажа Русской Америки, по мнению Гибсона, была обусловлена прежде всего рисками, дороговизной и длительностью сообщения между двумя континентами.

Отдельного упоминания заслуживает работа канадского историка Ильи Виньковецкого, профессора исторического факультета канадского университета Саймона Фрейзера (Simon Fraser University)[137]. Подходя к изучению феномена Русской Америки с позиций империализма и колониализма, автор рассматривает отношение русского правительства к единственной заокеанской колонии России как попытку «открыто помериться силами с другими имперскими державами». Автор находит опыт этой «обособленной имперской лаборатории» вполне позитивным, отмечая, что «русский империализм был способен к удивительной гибкости и изобретательности» в Русской Америке, которая до ее продажи «была хотя и уязвимой, но все же жизнеспособной колонией»[138].

Зарубежные авторы, для которых, в отличие от российских историков, конфессиональный аспект внешнеполитической проблематики занимал равноправное место наряду с историей развития дипломатических отношений великих держав с Китаем, на протяжении XIX и всего XX в. продолжали активно заниматься изучением католического и протестантского миссионерского движения на Дальнем Востоке, отмечая его политическую направленность[139]. Так, еще в 1905 г. Е. Сток, член Лондонского миссионерского обще-

---

[135] *Pierce R. A.* Builder of Alaska the Russian Governors 1818–1867. Kingston, Canada, 1986; *Pierce R. A.* Russian America: A Biographical Dictionary. Fairbanks, Alaska; Kingston, Ontario: The Limestone Press, 1990; *Arndt K. L., Pierce R. A.* Constraction History of Sitka, Alaska, as Documented in the Records of the Russian-American Company. 2nd ed. Sitka, Alaska, 2003.

[136] *Gibson J. R.* Imperial Russia in frontier America. The Changing Geography of Supply of Russian America, 1784–1867. New York: Oxford University Press, 1976; *Gibson J. R.* Tsarist Russia in Colonial America: Critical Constraints // The History of Siberia: From Russian Conquest to Revolution / ed. A.Wood. London: Routledge, 1991. P. 92–116; *Gibson J. R.* Offer skins, Boston ships and Chana goods (the maritime fur trade of the Northwest cost, 1785–1841. Seattle : University of Washington Press, 1992; *Gibson J. R.* Feeding The Russian Fur Trade. Provisionment of the Okhotsk seabord and the Kamchatka peninsula 1639–1856. Madison: The University of Wisconsin Press, 1969.

[137] *Vinkovetsky I.* Russian America: An Overseas Colony of a Continental Empire, 1804–1867. Oxford University Press, 2011 (Русс. пер.: *Виньковецкий И.* Русская Америка. Заокеанская колония континентальной империи, 1804–1867. М., 2015).

[138] *Виньковецкий И.* Русская Америка. Заокеанская колония континентальной империи, 1804–1867. М., 2015. С. 295–296.

[139] *Latourette K.* S. A History of Christian Missions in China. New York, 1929; *Huges E.R.* The Invasion of China by the Western World. N. Y. 1968; *Fairbank J. K.* A Cine perceived: Images and policies in Chihese-American relation. N. Y., 1974; *Beeching J.* The Chinese Opium Wars. San Diego – New York – London, 1977; *Cove R.* Confucius, the Buddha

ства, подводя итоги британской политики в Китае, Юго-Восточной Азии и Океании с чувством вины за правительство, главным мотивом которого для войны с Китаем была торговли опиумом, признавал, что «если порой, как в Новой Зеландии и Уганде, миссионер открывал путь для купца, солдата и государственного служащего, то в Китае солдат открыл путь для купца и миссионера»[140]. Историку Х. Брэдли принадлежит характеристика американских миссионеров как «до некоторой степени политической машине в руках правительства Соединенных Штатов»[141], а профессор международного права Колумбийского университета П. Т. Мун отмечал, что миссионеры «очень часто оказывались создателями обширных империй»[142]. Из зарубежных исследований, посвященных делу христианской проповеди, нельзя не отметить монографии американской исследовательницы Р. Такер, отличающейся информативностью собранного биографического материала и отношением автора к трудам европейских миссионеров как к жертвенному подвигу безотносительно их конфессиональной принадлежности и политических видов[143].

В историографию о церковном присутствии России на Аляске и в Калифорнии значительный вклад внесли работы епископа Григория (Афонского), Р. Пьера, прот. Михаила Олексы и др.[144] Следует отметить статьи и монографию американского историка Лидии Блэк[145], посвященные истории Русской Духовной Миссии в Северной Америке и истории Русской Америки. Не обошел стороной вопросы церковной политики и И. Вильковецкий в упомянутой выше монографии. В личности преосвященного Иннокентия (Вениаминова), в отличие от советских историков, автор сумел разглядеть не только энергичного ученого и миссионера, но также выдающегося администратора и организатора, повлиявшего на судьбы православия в Северной Америке, которое «настолько укрепило свои позиции, что коренные народы считают православное христианство своей *абори-*

---

and Christ. A History of the Gospel in Chinese. New York, 1986; *Whyte R.* Unfinished Encounter: China and Christianity. London, 1988; *Charbonnier J.* Histoire des Chretiens de Chine. Paris, 1992; *Spence J. D.* God's Chinese Son. The Taiping heavenly kingdom of Hong Xiuquan. New York – London, 1996; *Madsen R.* China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society. Berkeley, 1998.

140 *Stock E.* Chine // *Montgomery H. H., Stock E.* Christian missions in the Far East.. London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1905. P. 35.

141 Цит. по: *Мурадян А. А.* Американские миссионеры в странах Дальнего Востока, Юго–Восточной Азии и Океании в XIX в. М., 1971. С. 14.

142 *Мун П. Т.* Империализм и мировая политика М.–Л., 1928. С. 25.

143 *Такер Р.* От Иерусалима до края земли. Изд-во: Мирт, 1998.

144 Orthodox America, 1794–1976. N. Y., 1975. N 4; *Gregory (Afonsky), Bish.* History of the Orthodox Church in Alaska, 1774–1914. Kodiak, 1977; *Pierre R.* The Russian Orthodox Religious Mission in America, 1794–1837. Kingston, 1978; *Garrett P. D.* St. Innocent Apostle to America. Crestwood, N. Y., 1979; *Smith B. S.* Orthodoxy and Native Americans: The Alaskan Mission. N. Y., 1980; *Oleksa M.* Alaskan Missionary Spirituality. Mahwah (N. J.), 1987; *idem.* Orthodox Alaska. N. Y., 1992; *Stokoe M., Kishkovsky L.* Orthodox Christians in North America, 1794–1994; Orthodox Christian Publications Center (OCPC), 1995; A Good and Faithful Servent / Univ. of Alaska, 1997.

145 *Black L. T.* Russians in Alaska, 1732–1867 / L.T. Black. – Fairbanks : University of Alaska Press, 2004.

генной верой»[146].

В зарубежной историографии есть также работы, в которых затронута проблематика межконфессиональных отношений между Русской Православной Церковью, Православными Патриархатами Востока и англиканскими Церквами Англии и Соединенных Штатов Америки в интересующий нас период. Это прежде всего труды английского каноника Дж. Вильямса, члена первой прусско-британской епископии в Иерусалиме, которого по праву можно отнести к инициаторам англикано-православных контактов в XIX в.[147] Книга В. Эмхарта «Историческое взаимодействие Восточно-Православных и Англиканских Церквей» посвящена истории американского церковного присутствия на Христианском Востоке и развитию англикано-православных (американо-греческих) отношений в XIX в.[148] Монографии современных исследователей Роберта Уиллера[149] и Брина Гефферта[150] позволяют проследить эволюцию русско-британских и греко-британских церковных контактов с середины XIX в. до начала XXI в.

Пристальное внимание отечественных и зарубежных исследователей к истории церковного присутствия ведущих мировых держав (Великобритании, Франции, США, России) в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах свидетельствует о неослабевающей актуальности проблематики их политического, культурного, религиозного взаимодействия и конкуренции. При этом, несмотря на появление в последние годы серьезных монографий, статей и публикаций, посвященных истории дипломатического, церковного и культурного присутствия великих держав на Христианском Востоке (Османской империи, Греции, Балканах, Сирии и Палестине), Китае и Северной Америке, компаративные исследования русско-британского, русско-американского, русско-французского взаимодействия и противостояния остаются большой редкостью. Между тем, без понимания мотивации внешнеполитической и миссионерской активности западных держав невозможно адекватно оценить сложные, подчас драматические процессы становления и развития российского церковного и дипломатического присутствия за рубежом.

---

[146] Там же. С. 240–241.

[147] [*Williams G.*] Sermons preached at Jerusalem by the Rev. G. Williams, M.A. London, 1846; *Williams G., Willis R*. The Holy City: Historical, topographical, and antiquarian notices of Jerusalem. London, Cambridge, 1849. Vol. 1–2; *Williams G*. The Orthodox Church of East in the Eighteenth Century. London, Oxford, Cambridge, 1868.

[148] *Emhardt W. Ch.* Historical Contact of the Eastern Orthodox and Anglican Churches. New York, 1920.

[149] *Whiller R*. Palmer's Pilgrimage. The Life of William Palmer of Magdalen. Oxford–Wien: Peter Lang, 2006.

[150] *Geffert B*. Eastern Orthodox and Anglicans: Diplomacy, Theology and the Politics of Interwar Ecumenism. Notre Dame, Indiana, 2009.

1.2. Печатные источники

Настоящее исследование опирается на широкий комплекс как опубликованных, так и неопубликованных архивных источников отечественных и зарубежных архивохранилищ. Существует целый ряд печатных источников XIX-XXI вв., относящихся к истории церковной и светской дипломатии на Ближнем и Дальнем Востоке в середине XIX в. Прежде всего к ним относятся законодательные акты Полного собрания российских законов, относящиеся к учреждению и преобразованию Русских Духовных Миссии в Пекине и Иерусалиме[151]. Чрезвычайно важны для истории российского присутствия на Ближнем и Дальнем Востоке опубликованные русско-турецкие, русско-китайские, русско-американские договоры XVIII–XIX вв.[152]

Ценными источниками по истории дипломатии в период обострения Восточного вопроса служат официальные отчеты, донесения, переписка дипломатов, приписанных к Азиатскому департаменту МИД и российской дипломатической миссии в Константинополе, генконсулов в Бейруте и Иерусалиме[153]. Церковные вопросы поднимали в своей корреспонденции и дипломаты, принимавшие участие в переговорах по урегулированию отношений с Цинской империей в 1850–1860-е гг. Большое значение имеют рапорты вице-адмирала Е. В. Путятина[154], отчеты и письма Н. П. Игнатьева[155], переписка графа Н. Н. Муравьева-Амурского[156] и др. Их донесения сыграли решающую роль в привлечении

---

[151] ПСЗРИ. 1-е собр. СПб., 1830. Т. 4. (№ 1800, 1700); Т. 25 (№ 19030, 1799); 2-е собр. ПСЗРИ. СПб., 1866. Т. 38 (№ 40226, 1863).

[152] Договоры России с Востоком, политические и торговые / Сост. *Т.П. Юзефович*. СПб., 1869; Репр.: 2005; Под стягом России. Сборник архивных документов. М., 1992; *Noradounghian G*., effendi. Recueil d'Actes Internationaux de l'Empire Ottoman. Paris; Leipzig; Neuchatel, 1897. Т. 1. 1300–1789; 1900. Т. 2. 1789–1856; 1902. Т. 3. 1856–1878; 1903. Т. 4. 1878–1902; К истории Российско-Американской компании. Сборник документальных материалов / отв. ред. П. Н. Павлов. Красноярск, 1957; Русско-китайские отношения: Официальные документы. 1689–1916. М., 1958; Русско-китайские отношения в XVIII веке: Материалы и документы. Т.1. 1700–1725. М., 1978; Русско-китайские договорно-правовые акты (1689–1916) / под общ. ред. акад. В. С. Мясникова. М.: Памятники исторической мысли, 2004.

[153] *Базили К. М.* Письмо в Париж о нынешнем состоянии Турции и о политическом кризисе на Востоке. СПб., 1854; *Бутенев А. П.* Донесения и переписка // Русский Архив. 1883. Кн. 1; *Титов В. П.* О православии на Востоке. [Три докладных записки 1848 г.] // Материалы для биографии епископа Порфирия (Успенского) / под ред. П. В. Безобразова. Т. I. Официальные документы. СПб., 1910. С. 771–788; Popoff Alexandre, prot. La question des Lieux Saints de Jerusaleme dans la correspondance diplomatique Russe du XIX^{me} siècle. St. Petersbourg. P. I. 1910; P. II. 1911.

[154] [*Путятин Е. В., граф*] Письмо к обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому. Гонконг, 2/14 ноября 1857 г. // Китайский благовестник. 1916 Вып. 7–8. С. 10–12; *Его же*. Рапорт на имя великого князя Константина Николаевича [Тяньцзинь, июнь, 1858 г.] // Там же. С. 13–16.

[155] *Игнатьев Н. П.* Отчетная записка, поданная в Азиатский департамент генерал-адъютантом Н.П. Игнатьевым о дипломатических сношениях его во время пребывания в Китае в 1860 г. СПб., 1895; *Его же*. Записки о русской политике на Востоке (1864–1887 гг.) / изд. подг. О. В. Анисимов, К. А. Вах // Граф Н. П. Игнатьев и Православный Восток. Документы. Переписка. Воспоминания. Т. 1. М.: Индрик, 2015.

[156] *Барсуков И. П.* Граф Николай Николаевич Муравьев-Амурский по его письмам, официальным документам, рассказам современников (материалы для биографии).М., 1891. Кн. 1–2.

внимания правительства к вопросам православного миссионерского присутствия в Китае и в Османской империи.

О важной роли конфессионального фактора в дипломатии европейских держав свидетельствуют корреспонденция и воспоминания иностранных дипломатов. В этом отношении полезными источниками служат опубликованные письма британского посла при Порте Стрэтфорда Каннинга, лорда Абердина, воспоминания супруги французского посла в Пекине Катрин де Бурбулон и др., в которых отразилось самое серьезное внимание дипломатов к церковным вопросам на Дальнем и Ближнем Востоке[157].

К первостепенным печатным источникам, использованным в работе, относятся дневники, письма, отзывы и мемуары представителей Русской Церкви, имевших прямое отношение к церковной дипломатии на Ближнем и Дальнем Востоке. Прежде всего следует отметить аналитические записки Филарета (Дроздова), митрополита Московского[158], служившие руководством не только для Св. Синода, но и для Министерства иностранных дел. Постоянными корреспондентами Филарета по вопросам Греческого Востока был А. С. Стурдза и архимандрит Антоний (Медведев)[159]. Проблемы православия и русского присутствия в Восточных Патриархатах и на Дальнем Востоке (в Приамурье, Приморье, Китае), межцерковных и межконфессиональных отношений нашли отражение в переписке московского святителя с министром иностранных дел князем А. М. Горчаковым, обер-прокурорами Св. Синода, А. Н. Муравьевым[160], начальниками Иерусалимской Духовной Миссии[161].

Среди опубликованных документов личного происхождения важное место занимают мемуары архимандрита Порфирия (Успенского)[162], которые служат одним из наиболее

---

[157] Письмо лорда Абердина к епископу Оксфордскому С. Оксону. Лондон, Даунинг стрит, 6 января 1854 г. // *Williams G.* The Orthodox Church of East in the eighteenth century. London, Oxford, Cambridge. 1868. P. lxiv; *Stanley Lane-Poole*. The Life of Stratford Canning, Viscount Stratford de Redcliffe, from his memoirs and private and official papers. In 2 Vol. London; N. Y., 1888; *Бурбулон де К.* Записки о Китае. СПб., 1885.

[158] Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. М., Т. I–III – 1885. Т. IV – 1886. Т. V. Ч.1 – М., 1887. Т. V. Ч. 2 – М., 1888. Т. Доп. – СПб., 1887; Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1886, 2-е изд. – 1899; Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1886; 2-е изд. 1899.

[159] Знакомство и переписка А.С. Стурдзы с высокопреосвященным Филаретом, митрополитом Московским / Подг. *свящ. Н. Неводчиков* // Херсонские епархиальные ведомости. 1868. №1. С. 14–27; № 2. С. 58–67; № 3. С. 83–106; Письма святителя Московского Филарета к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры преподобному Антонию. Т. 1–3. М., 2007

[160] Письма Филарета, митрополита Московского и Коломенского, к А. Н. Муравьеву. Киев, 1869.

[161] Письма Филарета, митрополита Московского к Высочайшим особам и разным другим лицам / Сост. архиеп. Савва (Тихомиров). Тверь, 1888; Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету (1812–1867), изданные с биографическими сведениями и пояснительными примечаниями А. Н. Львовым. СПб., 1900.

[162] *Порфирий (Успенский), епископ*. Книга бытия моего. Т. 1–8. СПб., 1894–1902.

информативным источников по истории церковно-дипломатических контактов между представителями Русской Церкви и дипломатии с высшим духовенством Восточных Церквей. Представляют интерес переписка преосвященного Кирилла (Наумова) с митрополитом Макарием (Булгаковым)[163], позволяющая проследить динамику в отношениях РДМ с иерусалимской иерархией. Важные документы по истории миссионерства в Русской Америке и Восточной Сибири во время святителя Иннокентия (Вениаминова) собраны в трудах И.П. Барсукова[164] Весьма информативны опубликованные воспоминания, дневники, письма и донесения в Министерство иностранных дел церковных дипломатов, служивших в Китае – архимандритов Авраамия (Черного), Гурия (Карпова), Палладия (Кафарова)[165]. Многие аспекты миссионерского присутствия за рубежом затронуты в воспоминаниях викария Московской епархии Леонида (Краснопевкова)[166].

Понимание роли и значения русского церковного присутствия за рубежом было бы неполным без обращения к дневникам, обзорам и статистическим заметкам инославных миссионеров, чье служение проходило в Сирии, Палестине, Китае, Восточной Сибири. Важным документальным источником для истории религиозного присутствия великих держав в Святой Земле служит дневник американских исследователей-миссионеров А. Смита и Э. Робинсона, содержащий как археологические заметки, так и описание этнорелигиозного состояния библейского региона[167]. Коллизии, связанные с учреждением в Иерусалиме англо-прусской епископии, отражены в брошюре В. Пальмера «Пособие для размышления об авторитете Церкви»[168], а также в переписке первого капеллана еписко-

---

[163] Епископ Кирилл Мелитопольский в его письмах к митрополиту Макарию (Булгакову). 1857–1865 // Русская Старина. 1889. № 12. С. 795–804; 1890. № 1. С. 131–142.

[164] *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883. (2-е изд.: М., 1997); *Его же.* Граф Николай Николаевич Муравьев-Амурский по его письмам, официальным документам, рассказам современников (материалы для биографии).М., 1891. Кн. 1–2; [*Иннокентий (Вениаминов), свт.*] Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского / изд. подг. И. П. Барсуков. Кн. 1–3. (Кн. 1. 1828–1855. СПб., 1897; Кн. 2. 1855–1865. СПб., 1898; Кн. 3. 1865–1878. СПб., 1901.

[165] *Гурий (Платонов), архим*. Письма из Пекина об успехах Православия в Китае. Иркутские ЕВ., 1863; [*Гурий (Платонов), архим.*] Извлечение из отчета начальника имп. духовной миссии в Пекине архимандрита Гурия о состоянии и действиях сей миссии в течение 1859–1862 гг. // Христианское чтение. 1864. Ч. 1. № 4. С. 493–505; О занятиях Пекинской православной миссии // Иркутские ЕВ. 1864. № 11; Русские и Греко-Российская Церковь в Китае: Письмо иером. Гурия к Саратовскому еп. Иакову, от 14 авг. 1844 г. // Русская старина. 1884. № 9. С. 655–662; Дневник архимандрита Палладия за 1858 г. СПб., 1912; Переписка начальника Пекинской Духовной Миссии архимандрита Палладия с генерал-губернатором Восточной Сибири гр[афом] Н. Н. Муравьевым-Амурским. Русский архив / сост. В. Крыжановский. 1914. №8. С. 492–512; №9. С. 5–33; Святитель Гурий (Карпов), архиепископ Таврический: сборник статей, документов и архивных материалов. – Симферополь: Н. Оріанда, 2015.

[166] *Леонид (Краснопевков), архиепископ.* Из записок преосвященного Леонида, архиепископа Ярославского. М., 1907.

[167] *Robinson, Edward, Smith, Eli.* Biblical researches in Palestine, 1838–1852. A journal of travels in the year 1838. Boston: Crocker and Brewster; etc., 1856.

[168] *Palmer W.* Aids to reflection on the Established Church. Oxford, London. 1841.

пии Дж. Вильямса с политическими и духовными властями Великобритании, опубликованной в его книге «Православная Восточная Церковь в восемнадцатом столетии»[169]. Ежегодные энциклики иерусалимского епископа Самуила Гобата, опубликованные в другой книге того же автора[170], а также письма знаменитого американского миссионера в Греции пастора Дж. Г. Хилла[171], позволяют ознакомиться с методами протестантских миссионеров на Христианском Востоке.

Ценным источником статистических сведений служат письма, доклады и отчеты британских и американских миссионеров в Китае[172]. Давая оценку Опиумным войнам, британские миссионеры считают недопустимой политику Франции и Великобритании в отношении Цинской династии как вмешательство в суверенное государство, а с другой стороны, признают тот факт, что благодаря ему Китай оказался открытым для христианской проповеди. Все эти материалы позволяют говорить о самой тесной связи между миссионерской проповедью и внешнеполитическим курсом западных держав, использовавших миссионерство для достижения политических целей.

Обширный пласт опубликованных эпистолярных и автобиографических источников использовался в работе и для изучения межконфессиональных отношений в 1840–1860-е гг. XIX в. Среди британских и американских духовных представителей, посетивших Россию в этот период были богословы и ученые: Вильям Пальмер[173], Джордж Вильямс, Джон Юнг, примас Шотландской Церкви Роберт Иден[174], М.Э. Гран-Дафф[175], и многие другие. В 1867 г. в России побывали члены оксфордского университета Г.П. Лиддон[176] и Чарльз Латуидж Доджсон, известный под псевдонимом Льюис Кэрролл[177]. Их отчеты, письма, мемуары и дневники отражают те вопросы, которые обсуждались при встречах с представителями Русской Церкви и прежде всего с Филаретом Московским[178].

---

169 *Williams G*. The Orthodox Church of East in the eighteenth century. London, Oxford, Cambridge. 1868.

170 *Williams G., Willis R.* The Holy City: Historical, topographical, and antiquarian notices of Jerusalem. Vol. 1–2. London., Cambridge, 1849.

171 Письма д-ра Хилла в редакцию американского миссионерского журнала «Дух миссий» // The Spirit of Missions. Vol. 28. 1863.

172 *Gordon-Cumming C. F*. Notes on China and its missions. London, 1889; *Montgomery H.H., Stock E*. Christian missions in the Far East. London, 1905.

173 *Palmer W.* Notes of a visit to the Russian Church in the years 1840, 1841. London, 1882.

174 *Robert (Eden), Bishop of Morey, Ross and Caithness*. Impressions of a Recent Visit to Russia, a Letter addressed to Chancellor Massingberd, on Intercommunion with the Eastern Orthodox Church. London, 1867.

175 *Grant Duff M.* Studies in European Politics: [1866].

176 *Johnston J. O*. Life and letters of Henry Parry Liddon, canon of St. Paul's cathedral, and sometime Ireland professor of exegesis in the University of Oxford. Oxford, 1904.

177 *Кэрролл Л.* Дневник путешествия в Россию в 1867 году, или Русский дневник / Подг. и пер. с англ. *Н. Демуровой*. СПб., 2013.

178 *Pincerton R.* Russia: or, Miscellaneous observations on the past and present state of that country and its inhabitants. London, 1833; Life of William Allen: with selections from his correspondence. Philadelphia, 1847; Memoirs of the life and Gospel labours of Stephen Grellet: in 2 vols. London, 1862.

Неизвестные письма В. Пальмера, отложившиеся в британских архивах и введенные в научный оборот Робином Уиллером[179], освещают деятельность видного представителя церковной Англии в России и на Православном Востоке. Важными источниками по истории межконфессионального диалога, отражавшими позицию Русской Церкви, служат письма настоятелей православных церквей при российских посольствах в Париже и Лондоне – протоиереев Иосифа Васильева и Евгения Попова, принимавших прямое участие в переговорах с английским и американским духовенством[180].

Большое значение для исследования имела периодическая печать XIX в. Многие документальные материалы и репортажи с места событий были опубликованы в таких журналах, как «Чтение в обществе любителей духовного просвещения», «Православное обозрение», «Душеполезное чтение», «Православный собеседник», «Странник», региональные епархиальные ведомости, «Русский архив», «Русская старина», «Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества» (СИППО) и др. В «Китайском благовестнике», печатном органе РДМ в Китае (1904–1935), были опубликованы многие важные документы и материалы по истории РДМ после Крымской войны, в период реорганизации Миссии (1858–1865), заложившей основу для дальнейшей миссионерской работы[181].

Для изучения британского и американского миссионерского присутствия в Китае большую помощь оказали такие иностранные источники как американские журналы «The Spirit of Missions», «The Church Journal» и «The Church Review», ведущее издание Американской Епископальной Церкви по богословским и религиозным вопросам, британские церковно-миссионерские журналы «The Church of England Quarterly Review» («Ежеквартальный обзор Церкви Англии»), «The Colonial Church Chronicle» и др.

Из интернет-ресурсов, используемых в работе, отметим прежде всего так называемый «Кентерберийский проект»[182], цель которого заключается в обеспечении доступа исследователей к малоизвестным материалам по истории учрежденного в Англии «Греко-Российского Комитета» и вопросам англикано-православного сближения. На сайте

---

[179] *Whiller R*. Palmer's Pilgrimage. The life of William Palmer of Magdalen. Oxford–Wien: Peter Lang, 2006.

[180] *Попов Е. И., протоиерей*. Начатки движения в англиканской церкви к соединению с восточной. М., 1865; *Его же.* Материалы по вопросу об Англиканской Церкви // Христианское чтение. 1897. Ч. 2. С. 24–59; [*Васильев И. В., протоиерей*] Парижские письма протоиерея Иосифа Васильевича Васильева к обер-прокурорам Святейшего Синода и другим лицам с 1846 по 1867 гг., изданные Л. К. Бродским. Пг., 1915.

[181] Инструкция миссионерам // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. Вып.1. № 1. С. 21–22; № 2–3. С. 28–34; № 4–5. С. 18–25; Дополнение к прежней Инструкции нашей Духовной Миссии // Китайский благовестник. 1916. Вып.7–8. С.16–17; Циркуляры миссии в Пекине в императорские российские консульские установления в Китае // Известия МИД. 1916. №1.

[182] Project Canterbury / Papers of the Russo-Greek Committee. No. I. Documentary Narrative. URL: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/rgc/01.html.

проекта размещена официальная документация Комитета, а также переписка Вильямса, Юнга, графа Путятина, письма миссионеров из Китая и другие материалы.

Заметный информационный подъем наблюдается в последнее время в области архивоведения, связанной с вопросами русского церковно-политического присутствия за рубежом. Усилиями современных российских историков введены в научный оборот новые корпуса неизвестных ранее документов, издаются дневники, воспоминания, письма церковных и светских дипломатов. Проводится большая и трудоемкая работа по изданию эпистолярного наследия архимандрита Антонина, дневники и письма которого проливают свет на характер межведомственного взаимодействия и конфессиональной ситуации на Христианском Востоке в середине XIX в.[183].

Фундаментальным собранием важнейших архивных документов и материалов по истории русского церковного, дипломатического, и гуманитарного присутствия на Православном Востоке в XIX-XX вв. является издание «Россия в Святой Земле»[184], подготовленное Н. Н. Лисовым. Опубликованные документы отражают сложную и многогранную историю развития русско-палестинских отношений, материальной помощи Иерусалимскому и Антиохийскому Патриархатам, взаимодействия Министерства иностранных дел и Святейшего Синода на Православном Востоке. Документы первого тома относятся главным образом к истории первых российских учреждений в Святой Земле – консульских представительств, Палестинскому Комитету (1859–1864) и Палестинской Комиссии при Азиатском департаменте МИД (1864–1889). Документы второго тома позволяют проследить историю Русской Духовной Миссии в Иерусалиме от ее учреждения в 1847 г. до 1917 г. Приведенные в издании документы, отразившие разнообразные аспекты жизни русского православного анклава в Иерусалиме, позволяют дать объективную оценку тем процессам и событиям, в которых совместно участвовали представители дипломатии и Церкви.

Обширная подборка документальных материалов по истории межцерковных отношений с Поместными Патриархатами Востока (Иерусалимским и Антиохийским, Александрийским) включена в качестве приложения к монографии Н. Н. Лисового и И. Ю.

---

[183] *Антонин (Капустин), архимандрит*. Из Иерусалима. Статьи. Очерки. Корреспонденция / сост. *Р. Б. Бутова*. М.: «Индрик», 2010; *Антонин (Капустин), архимандрит*. Дневник. Год 1881 / сост. *Н. Н. Лисовой, Р. Б. Бутова*. М.: «Индрик», 2011; *Антонин (Капустин), архимандри*. Дневник. Год 1850 / сост. *Л. А. Герд, К. А. Вах.* М.: «Индрик», 2013; Переписка архимандрита Антонина (Капустина) с графом Н.П. Игнатьевым. 1865–1893 / сост., вступ. статья – *К. А. Вах*, подг. текста, коммент. *К. А. Вах, О. В. Анисимов.* М.: Индрик, 2016.

[184] Россия в Святой Земле: документы и материалы / сост., подготовка текста, вступ. статья и комм. *Н. Н. Лисового*. Т. 1. М., 2015; Т. 2. М., 2016; Т. 3. М., 2017.

Смирновой «Россия и Святая Земля в первой половине XIX века»[185]. Продолжают публиковаться новые архивные документы по конфессиональному присутствию за рубежом в периодическом издании ИППО – научно-историческом ежегоднике «Православный Палестинский сборник», а также в альманахе «Религии мира». Коллективом авторов подготовлено фундаментальное издание писем митрополита Иннокентия (Вениаминова) к политикам, дипломатам, иерархам – всем тем, кто участвовал в церковной политике России в Русской Америке и на Дальнем Востоке[186].

Появление новых публикаций, в которых представлены различные аспекты церковно-миссионерского российского присутствия в Святой Земле и на Дальнем Востоке, позволяет изучать многофакторный процесс выстраивания дипломатических, межцерковных и межконфессиональных отношений и повышает степень достоверности исторической реконструкции событий.

При растущем интересе к церковной политике России на Ближнем Востоке, все еще недостаточно изученным остается на сегодняшний день период второй трети XIX в. – время формирования русского церковного присутствия в Святой Земле, Китае, Северной Америке и выработки критериев и механизмов взаимодействия дипломатических и церковных структур. Вне внимания исследователей остаются вопросы конфессиональной политики католических и протестантских держав, ее влияние на характер и динамику российского присутствия в указанных регионах. Недостаточно исследована история межконфессиональных отношений Русской Церкви с Римско-Католической Церковью и Англиканскими Церквами Англии и США, развитие которых в XIX в. стало следствием международной ситуации в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах.

Несмотря на заметный прорыв в православной американистике[187], остаются лакуны, оказавшиеся вне поля зрения специалистов и требующие специального исследования. Так, вопрос об устроении первого православного храма в Калифорнии связан с вопросом об англикано-православном сближении[188], поднятом в начале 1860-х гг. в США, в то время как историки рассматривают его в контексте церковно-административного пере-

[185] *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Россия и Святая Земля в первой половине XIX века: церковная политика на Православном Востоке. СПБ.: «Нестор–История», 2015.

[186] *Иннокентий (Вениаминов), свт., митрополит Московский*, просветитель Америки. Собрание сочинений и писем в 7 т. М.: Изд-во Московской Патриархии РПЦ, 2012–2015.

[187] Настоящий термин употребляется здесь по аналогии с определением *православное востоковедение*, введенным известным отечественным востоковедом В. И. Шереметом по отношению к исследованиям российского православного присутствия в Святой Земле и на Ближнем Востоке.

[188] См., например: [*Сергиевский Н. А.*] Движение в Американской Епископальной Церкви к сношению с Церковию Русскою // Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 195–201; *Образцов П. И.* О попытках к соединению Англиканской Епископальной Церкви с Православно-Восточною // Православное обозрение. 1866. Т. 19. С. 45–70; 169–201; 244–270.

устройства Камчатско-Алеутской епархии. Не существует исследований о митрополите Филарете (Дроздове) и его участии в церковно-государственной политике России за рубежом и на русском Дальнем Востоке. Между тем, без обращения к церковно-дипломатическим и межконфессиональным аспектам внешней политики России и других великих держав невозможно объективно оценить реальный масштаб и значение их проникновения в страны Ближневосточного и Северо-Тихоокеанского регионов в середине XIX в.

1.3. Архивные источники

Отечественные архивы. Вследствие непосредственной причастности Русской Православной Церкви к наиболее актуальным процессам российской внешней политики в отечественных архивах отложились документы, позволяющие объективно оценить роль Церкви в формировании государственной стратегии России в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах. Для решения поставленных в исследовании задач использовались фонды Архива внешней политики Российской империи (АВПРИ), Российского государственного архива военно-морского флота (РГА ВМФ), Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ), Российского государственного исторического архива (РГИА), Научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ), Отдела рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ), Отдела письменных источников Государственного исторического музея (ОПИ ГИМ).

Для выявления главных направлений внешней политики России в 1840–1860-е гг. важное значение имели ежегодные отчеты министра иностранных дел государю императору (АВПРИ Ф. 137, «Отчеты МИД»), материалы фондов: «Азиатский департамент» (Ф. 154), «Санкт-Петербургский Главный архив» (Ф. 161), «Посольство в Константинополе» (Ф. 180). В работе проанализирована служебная переписка российского посланника в Константинополе В.П. Титова с МИД и Азиатским департаментом МИД, корреспонденция генконсула в Бейруте К. М. Базили[189], что позволило выявить реальное участие российских дипломатов в церковных делах в Святой Земле[190]. Донесения российского посольства в Лондоне из фонда Санкт-Петербургского главного архива, отражают историю учреждения англо-прусской епископии в Иерусалиме и возникший вокруг этого во-

[189] АВПРИ. Ф. 180 «Посольство в Константинополе». Оп. 517/1. Ед. хр. 738 и 743.
[190] См.: *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Российская дипломатия и избрание Восточных Патриархов // Российская история. М., 2009. № 1. С. 5–25.

проса конфликт в среде английского духовенства 1841–1842 гг., проливая свет на британскую конфессиональную политику в Святой Земле и на Османской империи в целом[191].

Для истории русского миссионерского присутствия в Китае, Северной Америке и на русском Дальнем Востоке представляется полезным обращение к таким фондам АВПРИ, как «Миссия в Пекине» (Ф. 188), «Посольство в Вашингтоне» (Ф. 170), «Генеральное консульство в Сан-Франциско» (Ф. 279/1), а также «Архив Дипломатической канцелярии при наместнике на Дальнем Востоке» (Ф. 326), «Чиновник по дипломатической части при Приамурском генерал-губернаторе» (Ф. 327). В фонде Санкт-Петербургского главного архива отложились донесения первого российского министра-резидента в Пекине Л. Ф. Баллюзека[192].

Документы «синодальных» фондов РГИА[193] позволяют выявить основные направления развития межцерковных отношений. Адресованные Всероссийскому Святейшему Синоду и российским императорам грамоты Восточных Патриархов, послания российских иерархов, дипломатическая корреспонденция, мемуары и личная переписка, дополненные материалами библиотеки Императорского Православного Палестинского Общества[194], позволяют изучить процесс формирования системы отношений между Восточными Церквами и Всероссийским Святейшим Синодом в середине XIX в. накануне и после Крымской войны. Если официальная позиция Поместных Церквей отражена в переписке Восточных Патриархов со Святейшим Синодом (РГИА. Ф. 796), то внутренние механизмы взаимодействия Св. Синода с другими государственными ведомствами, участвовавшими в церковных делах Восточных Патриархатов, позволяют проследить документы фонда канцелярии обер-прокурора Св. Синода (РГИА. Ф. 797).

В фондах обер-прокуроров Св. Синода (РГИА)[195] отложились документы, относящиеся не только к участию в церковно-дипломатической работе российских светских и духовных лиц, но и к истории американского и британского миссионерства на Ближнем Востоке. В них прослеживаются первые попытки англиканского духовенства установить контакты с представителями православной России и восточной иерархией с целью «содействовать дружественному общению» между Греко-Восточной Православной и Епи-

[191] АВПРИ. Ф. СПбГА 161/II–9. Оп. 46. 1841. Ед. хр. 26.
[192] АВПРИ. Ф. СПбГА. 161/IV–2. Оп. 119. Ед. хр. 13 (Донесения Баллюзека; 1861–1862 гг.).
[193] Фонд канцелярии Св. Синода: Ф. 796; фонд канцелярии обер-прокурора Св. Синода: Ф. 797; фонд митрополита Московского Филарета: Ф. 832; фонд архимандрита Антонина (Капустина): Ф. 834.
[194] Материалы к истории Иерусалимской Патриархии. Выписки из дел архива Святейшего Синода: 1814–1844 гг. Т. I. // Рукопись библиотеки ИППО, шифр Б. III. № 512.
[195] РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Ед. хр. 66, 67; Ф. 1661. Оп. 1. Ед. хр. 495.

скопальными Церквами Англии и США. По существу, речь идет о стремлении англо-американских миссионеров взять на себя дело воспитания и образования православной паствы. Таким образом,можно видеть, что уже в начале 1842 г. российский МИД и Св. Синод были информированы о миссионерской активности Великобритании и Соединенных Штатов Америки в Святой Земле и на Православном Востоке, в сферу которой предполагалось вовлечь православное население Восточных Патриархатов.

Важное значение для настоящего исследования имели аналитические записки российских экспертов-востоковедов из Азиатского департамента Министерства иностранных дел барона Н. Е. Торнау и А. Г. Влангали, отложившиеся в фондах РГИА (Ф. 1101) и ГАРФ (Ф. 722). Обзор барона Торнау[196], состоявшего в 1851–1857 гг. обер-прокурором Сената, представляет собой компаративный анализ подходов и принципов русской и британской дипломатии на Ближнем и Среднем Востоке и содержит резкую критику российской внешней политики на азиатском направлении, в том числе за взятый Россией курс на сближение с Англией, невнимание иностранного ведомства к проблемам стратегически важных регионов.

В записке А. Г. Влангали «Православие и Россия на Востоке», сохранившейся в фонде великого князя Константина Николаевича (ГАРФ. Ф. 722)[197], представлен аналитический обзор экономических, политических и дипломатических отношений между великими державами и Османской империей, а также предложения по расширению и укреплению межцерковных контактов с Греческими Патриархатами[198]. Оба обзора, отмеченные глубоким пониманием проблем, связанных с присутствием России и Великобритании в ближневосточном и среднеазиатском регионах, были приняты во внимание при создании послевоенной концепции МИД об укреплении российского церковно-дипломатического присутствия в странах Ближнего Востока.

В синодальных фондах РГИА отложились также материалы, относящиеся к истории Русской Духовной Миссии в Пекине[199]. Дело из фонда Синодальной канцелярии «О преобразовании Духовной Миссии нашей в Пекине» (1860–1865)[200] включает документы, преимущественно относящиеся к служебной переписке между Министерством ино-

---

[196] Записка барона Н.Е. Торнау. Август, 1854 г. // РГИА. Ф. 1101. Оп. 1. Ед. хр. 587. Л. 1–10об.

[197] *Влангали А. Г.* Записка «Православие и Россия на Востоке». Январь 1858 г. // ГАРФ. Ф. 722. Оп. 1. Ед. хр. 547. Л. 1–27об.

[198] *Влангали А. Г.* Православие и Россия на Востоке / подг. текста, вступ. статья, примеч. – *И. Ю. Смирнова* // ППС. Вып. 110. 2014. С. 105–128.

[199] *Смирнова И. Ю.* Документы российских архивов по истории преобразования Русской Духовной Миссии в Пекине (1860–1864 гг.) // Отечественные архивы. № 4. 2016. С. 48–56.

[200] РГИА. Ф. 797. Оп. 31. Отд. II. Ст. 2/12. Ед. хр. 318.

странных дел и Святейшим Синодом. Документы, относящиеся к избранию начальника Русской Духовной Миссии в Пекине в 1863–1864 гг., включают донесения и письма начальников РДМ, министров-резидентов в Пекине и др.[201] Содержащиеся в них сведения о работе католических и протестантских (британских и американских) миссий, восполняющие донесения вице-адмирала Путятина[202], делают их ценным и информативным источником. Для анализа работы РДМ в Пекине после ее реформирования весьма информативны отчеты начальника Миссии архимандрита Палладия (Кафарова) за 1868 и 1869 г.[203]

Важнейшим источником по истории Православного Востока XIX в. и межцерковных контактов являются материалы личного фонда А. Н. Муравьева (НИОР РГБ. Ф. 188). Дипломатические записки Муравьева по злободневным вопросам церковной политики на Православном Востоке, его переписка с российскими дипломатами в Константинополе, Бейруте, Иерусалиме позволяют реконструировать историю русского дипломатического и церковного присутствия в Святой Земле и выявляет круг лиц, реально определявших церковную политику России за рубежом в середине XIX в.

Тесные связи А. Н. Муравьева с православными иерархами России и Православного Востока, отразившиеся в его обширной переписке с митрополитом Московским Филаретом и Восточными Патриархами (Вселенским Константием I, Иерусалимскими Афанасием и Кириллом II, Антиохийскими Мефодием и Иерофеем[204]), позволяют проследить развитие русско-греческих межцерковных связей на протяжении их патриаршества.

В фонде Муравьева сохранилась и его переписка с британскими дипломатами, учеными-богословами и духовенством, принимавшими участие в вопросах межконфессионального общения Православной и Англиканской Церквей – англиканскими капелланами, служившими в России Э. Лоу, Дж. Вильямсом, Р. Блэкмором, историком И. Нилем и др.[205] Документы, охватывающие период 1842–1854 гг., отражают рост интереса английских богословов и историков к России и Русской Церкви, а если брать шире, то к православию в целом.

На материалах личной переписки Муравьева с оксфордским диаконом Вильямом Пальмером[206], дополненной материалами из фондов РГИА[207], отдельно исследовался под-

[201] РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Отд. II. Ст. 3. Ед. хр. 77.
[202] [*Путятин Е. В., граф*] Письмо к обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому. Гонконг, 2/14 ноября 1857 г. // Китайский благовестник. 1916 Вып. 7–8. С. 10–12; *Его же*. Рапорт на имя великого князя Константина Николаевича [Тяньцзинь, июнь, 1858 г.] // Китайский благовестник. 1916. Вып. 7–8. С. 13–16.
[203] РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Ед. хр. 1275, 1276.
[204] НИОР РГБ. Ф. 188.
[205] НИОР РГБ. Ф. 188. К. 4. Ед. хр. 36, 52; К. 7. Ед. хр. 45; К. 8. Ед. хр. 39.
[206] НИОР РГБ. Ф. 188. К. 3. Ед. хр. 30; К. 9. Ед. хр. 15.
[207] РГИА. Ф. 797. Оп. 12. Ед. хр. 29884; Оп. 22, 1 отд., 2 ст. Ед. хр. 151.

нятый Пальмером вопрос о различиях в обрядах и постановлениях Русской и Греческой Церкви, ставший поводом для дискуссии между представителями российской и греческой иерархии и вызвавший широкий резонанс на Православном Востоке в канун Крымской войны. Если богословская полемика, поднятая Пальмером в России, известна из его воспоминаний[208], то контакты с восточными иерархами в 1850–1852 гг., за исключением отдельных работ[209], оставались вне внимания исследователей.

Информативным дополнением к поднятым вопросам служат материалы личного фонда обер-прокурора Св. Синода графа А. П. Толстого (НИОР РГБ. Ф. 302), где наглядно представлено все разнообразие межцерковной и межконфессиональной проблематики Русской Церкви. Документы фонда содержат редкие сведения по церковному представительству России за рубежом, по развитию англикано-православных и православно-католических отношений, что дает возможность адекватно оценивать роль Св. Синода в российской политике в Китае и на Православном Востоке[210].

Не менее ценным источником для изучения развития межконфессионального диалога, центральным вектором которого в XIX в. был вопрос о восстановлении церковного единства между основными христианскими конфессиями (православной, католической и англиканской), являются документы из фондов митрополита Московского Филарета (Дроздова) в НИОР РГБ (Ф. 316) и РГИА (Ф. 832). Переписка Филарета с представителями западного духовенства, проекты католических[211] и англиканских обществ[212], направленные на осуществление мехцерковного сближения, выявляют механизмы православно-католических и православно-англиканских церковных контактов при участии ведущих богословов Христианского Запада и Православного Востока. Там же отложилась интенсивная переписка настоятелей посольских церквей в Париже и Лондоне с обер-прокурорами Св. Синода и митрополитом Филаретом по вопросам перехода в православие членов Римско-Католической и Англиканской Церквей, воссоединения христианских Церквей, восстановления Православно-Кафолической Церкви на Западе[213]. Несмотря на

---

[208] *Palmer W.* Notes of a visit to the Russian Church in the years 1840, 1841. London, 1882.

[209] См.: *Whiller R.* Palmer's Pilgrimage. The life of William Palmer of Magdalen. Oxford–Wien: Peter Lang, 2006; *Смирнова И. Ю.* Полемика о «присоединении инославных» и ее церковно-дипломатическое значение в канун Крымской войны (1850–1852) // Евразия: духовные традиции народов. 2013. №4. С. 108–131.

[210] О жителях русского происхождения в Китае и Бухаре (после 1856 г.) // НИОР РГБ. Ф. 302. К. 2. Ед. хр. 15; Духовная Миссия русских и греков в Иерусалиме (январь 1858 г.) // Там же. Ед. хр. 23; Изложение писем д-ра Дж. Вильямса о поездке в Россию, напечатанные в английском журнале Cambridge Chronicle (1860 г.) // Там же. К. 3. Ед. хр. 25.

[211] НИОР РГБ. Ф. 316. К. 71. Ед. хр. 16–19.

[212] РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Ед. хр. 69; НИОР РГБ. Ф. 316. К. 71. Ед. хр. 20), НИОР РГБ. Ф. 214 (фонд Оптиной пустыни). Ед. хр. 61.

[213] РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Ед. хр. 69.

разрозненность и рассеянность по разным архивохранилищам, эти документы, введенные в научный оборот автором настоящего исследования[214], позволяют проследить эволюцию межцерковных и межконфессиональных контактов, выявить их зависимость от политических отношений между державами.

В непосредственной связи с межконфессиональными вопросами оказалось дело из фонда канцелярии обер-прокурора Св. Синода (РГИА. Ф. 797), относящееся к вопросу церковного присутствия в Калифорнии (1862–1866 гг.)[215] и учреждению там первой православной епархии в Америке (1867–1872 гг.)[216]. Обращение к массиву синодальной переписки с англиканским духовенством Великобритании и США общим объемом 700 листов позволяет реконструировать историю распространения православия в Северной Америке после Крымской войны на фоне развития англикано-православного диалога, где главными действующими лицами со стороны Св. Синода выступали митрополиты Филарет (Дроздов) и Иннокентий (Вениаминов)[217].

Большой интерес для изучения политического и миссионерского присутствия России в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах представляют фонды Российского государственного архива военно-морского флота. В фондах канцелярии Морского министерства (Ф. 410), личных канцелярий управляющих Морским министерством князя А. С. Меншикова (Ф. 19) и великого князя Константина Николаевича (Ф. 224) сохранились массивы документов, относящихся к внешней политике России и других держав в

---

[214] Переписка К. М. Базили и А. Н. Муравьева (1839–1852) / подг. текста и примеч. И. Ю. Смирновой // ППС. М., 2006. Вып. 103. С. 42–101; Документов по истории русско-иерусалимских отношений / подг. текста и примеч. *И. Ю. Смирновой* // *Смирнова И. Ю.* Отношения Российской и Иерусалимской Церквей в 30-е годы XIX столетия по документам архива А.Н. Муравьева // Религии мира. История и современность. 2005. М., 2007. С. 179–242; Переписка Иерофея, архиепископа Фаворского, с А. Н. Муравьевым (1833–1848) / подг. текста и примеч. *И. Ю. Смирновой* // ППС. Вып. 105. М., 2007. С. 278–362; Из переписки А.Н. Муравьева и митрополита Филарета (Дроздова) с Патриархом Антиохийским Иерофеем / подг. текста и примеч. *И. Ю. Смирновой* // ППС. Вып. 106. М., 2009. С. 252–273; *Смирнова И. Ю.* Кирилл II, Патриарх Иерусалимский и его деятельность по новым архивным материалам // ППС. Вып. 107. М., 2011. С. 141–178; *Смирнова И. Ю.* Фонд А.Н. Муравьева в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки и его востоковедческий потенциал // Отечественные архивы. № 4. 2009. С. 54–64; Антиохийский вектор: Россия и Патриарх Мефодий (архивные документы) / подг. текста и примеч. *И. Ю. Смирновой* // Евразия: духовные традиции народов. №3. 2012. С. 152–166; *А. Н. Муравьев*. Записки о жизни архиепископа Петрейского Мисаила, эпитропа Пресвятого Гроба / публ. подг. *И. Ю. Смирновой* // Иерусалимский православный семинар. Вып. 5. 2015. С. 171–188; *Смирнова И. Ю.* Русский Афон в переписке митрополита Филарета и А. Н. Муравьева // ППС. Вып. 112. М., 2016. С. 351–386; *Муравьев А. Н*. Записка об иконописании Афонском / публ. подг. *К. А. Вахом, И. Ю. Смирновой* // ППС. Вып. 112. М., 2016. С. 387–394; Переписка А. Н. Муравьева и Патриарха Константия I / подг. текста и примеч. *И. Ю. Смирновой* // Религии мира. История и современность. М., 2017. – *Нах. в печ*.

[215] РГИА. Ф. 797. Оп. 33. Ед. хр. 247. Ч. 1, 2. «Об устройстве православной церкви в Сан-Франциско и о попытках Англо-Американской Церкви к сближению с Православной».

[216] Там же. Ф. 796. Оп. 148. Ед. хр. 1486.

[217] *Смирнова И. Ю.* Письменные источники по истории первой русской епархии в Северной Америке: московские святители Филарет и Иннокентий и Православная Церковь в Калифорнии // Отечественные архивы. № 4. 2012. С. 40–50; *Ее же.* Из истории российско-американских церковных контактов (1860-е гг.) // Американский ежегодник. 2015. М., 2016. С. 322–330.

Китае, Северной Америке, Османской империи, где большое внимание уделено миссионерской работе на Дальнем Востоке и в Русской Америке, деятельности Русских Духовных Миссий в Иерусалиме и Пекине.

Ценным источником по истории Восточного вопроса в середине XIX в. служат такие документы, как инструкция и штаты учрежденной в 1847 г. Русской Духовной Миссии в Иерусалиме[218], аналитические записки о православии в Османской империи[219], материалы, связанные с командированием в Палестину и на Афон чиновника Морского министерства Б. П. Мансурова (1856–1857)[220], обзор британских внешнеполитических проектов в Сирии и Ливане (1860 г.)[221].

В фонде канцелярии Морского министерства сохранилась подборка документов (письмо английского епископа в Иерусалиме Самуила Гобата к великому князю Константину Николаевичу (1859 г.), ответ на нее великого князя, аналитическая записка о деятельности британских религиозных миссий на Православном Востоке и в России, в том числе в Забайкалье[222]), анализ которых показывает, что британские миссионеры действовали в рамках единой стратегии внешней политики не только в Османской империи и в Китае, но и на территории Российской империи вблизи ее границ с Китаем и другими государствами.

В фондах РГА ВМФ представлен большой массив архивных документов, относящихся к политике России в Тихоокеанском регионе. В рапортах руковододителей экспедиций Г. И. Невельского[223] и графа Е. В. Путятина[224], а также в донесениях генерал-губернатора Восточной Сибири графа Н. Н. Муравьева-Амурского[225] 1840–1860-х гг. рассматриваются вопросы защиты Сахалина и Амура от иностранных держав, установления дипломатических отношений с Китаем и Японией, освоения и заселения Приамур-

---

[218] РГА ВМФ. Ф. 19. Оп. 4. Ед. хр. 122.
[219] РГА ВМФ. Ф. 19. Оп. 4. Ед. хр. 121; Ф. 224. Оп. 1. Ед. хр. 253.
[220] РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 1369.
[221] РГА ВМФ. Ф. 26. Оп. 1. Ед. хр. 18.
[222] РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 1764.
[223] Материалы о целях и задачах экспедиции под начальство кап.-лейт. Г. И. Невельского // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 149; Материалы о снаряжении, отправке и работе экспедиций под командованием кап. 1 р. Г. И. Невельского в Приамурье и на о. Сахалин // Там же. Ед. хр. 206; Материалы об исследовании вост. части границы с Китаем (1849) // Там же. Ед. хр. 276.
[224] Об экспедиции под начальством контр-адмирала Путятина, в Китай, Японию и Охотское море // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 1. Ед хр. 1558; Секретная инструкция Е. В. Путятину (1852) // Ф. 328. Оп. 2. Ед. хр. 5995; Инструкция русскому посланнику в Китае вице-адмиралу Путятину о назначении его российским комиссаром и начальником эскадры Восточного океана // Ф. 909. Оп. 1. Ед. хр. 82; Донесение гр. Е. В. Путятина кн. А. М. Горчакову. 1858. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 1160.
[225] О рассмотрении записки генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьева о принятии мер к укреплению связей Китаем (1850 г.) // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 190; Копия с журнала комитета, учрежденного для обсуждения некоторых предположений генерал-губернатора Восточной Сибири (7.01.1854) // Там же. Ф. 19. Оп. 1. Ед. хр. 323; Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 1159; Ф. 909. Оп. 1. Ед. хр. 45.

ского и Приморского края и многое другое.

В обширной переписке дипломатов с Морским министерством и Азиатским департаментом МИД большое внимание уделялось православному миссионерству среди населения Дальнего Востока. Из документов следует, что уже в 1854 г. граф Н. Н. Муравьев-Амурский предложил распространить архипастырскую деятельность Иннокентия (Вениаминова) на Приамурский край[226], на что в январе 1855 г. последовало Высочайшее разрешение. Еще бóльшую актуальность вопрос о христианизации населения Дальнего Востока приобрел в связи с заключением российско-китайских трактатов, что нашло отражение в фондах Управления портов Восточного океана (Ф. 909)[227]. Документы фонда Канцелярии (Ф. 410) и Инспекторского департамента (Ф. 283) Морского министерства проясняют ситуацию в Русской Америке накануне отказа российского правительства от американских владений[228], когда был поставлен вопрос о «защите русских интересов от посягательств англичан»[229].

Документы названных архивохранилищ составляют надежную научно-историческую базу для исследования деятельности церковно-дипломатических учреждений и стоящих за ними российских ведомств (Св. Синода, Министерства иностранных дел, Морского министерства и др.). Они позволяют оценить степень реального участия Русской Церкви и российского правительства в решении церковно-политических задач в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах, дать адекватную оценку трудам церковных и светских дипломатов по формированию внешнеполитической стратегии России, утверждать, что церковные вопросы русского присутствия на Ближнем и Дальнем Востоке служили важной составляющей российской внешней политики.

Зарубежные архивные источники. Исследование конфессиональной политики великих держав на Ближнем Востоке потребовало также обращения к ряду зарубежных архивов[230], где сохранились массивы документов по истории зарубежного православного, католического и протестантского миссионерства.

---

[226] О подчинении Приамурского края в религиозном отношении камчатскому архиепископу и распространении христианства среди местного населения // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 908.

[227] Переписка с Морским министерством о необходимости точного исполнения Айгунского трактата, об отправлении священника для обращения туземного населения в христианство // РГА ВМФ. Ф. 909. Оп. 1. Ед. хр. 45.

[228] О признании нейтральности владений и судов Российско-Северо-Американской и Английской гудзонобайской компаний в случае войны с Англией // РГА ВМФ. Ф. 283. Оп. 2. Ед. хр. 6048 (1854 г.).

[229] О предполагаемой посылке крейсера эскадры Тихого океана в русские владения для содействия правлению Российско-Американской компании в охране золотых приисков на р. Стахин // Там же. Ф. 410. Оп. 2-2. Ед. хр. 2585 (1862–1863 гг.).

[230] Архив Института рукописей Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского (АИР НБУ), Архив министерства иностранных дел Австрии (Вена), Архив Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (АРДМ), Национальный архив Великобритании (Кью) и др.

В фондах Архива РДМ в Иерусалиме представлена переписка Министерства иностранных дел и российского консульства в Константинополе по вопросу учреждения Миссии после Крымской войны в 1857 г.[231], по составлению инструкции и штатного расписания РДМ под управлением епископа Кирилла (Наумова), координированию функций Миссии и русского консульства в Иерусалиме, учрежденного в 1858 г.[232] Особую важность представляет Высочайший указ на имя митрополита Григория (Постникова) от 12 октября 1857 г., в котором сообщалось об официальном признании турецким правительством Иерусалимской РДМ и ее права на самостоятельную деятельность[233]. Ряд архивных документов относится к благотворительной деятельности императрицы Марии Александровны, в том числе по финансированию первых русских медицинских и школьных учреждений в Иерусалиме[234], что свидетельствует о прямом участии императорской фамилии в русском деле на Православном Востоке. (Здесь уместно отметить, что благотворительность императрицы распространялась и на школы Дальнего Востока, о чем встречаются неоднократные свидетельства в донесениях русских дипломатов и начальников РДМ в Пекине[235]).

Корпус документов из киевского архива (АИР НБУ), относящихся ко времени деятельности Русской Духовной Миссии при епископе Кирилле[236], архимандритах Леониде (Кавелине) и Антонине (Капустине)[237], отражает сложные межведомственные отношения между РДМ и русским консульством в Иерусалиме, в значительной степени восполняя материалы других архивов.

Большой интерес для настоящей работы представляли документы фонда посольства Австрии в Константинополе в Архиве министерства иностранных дел Австрии[238]. Переписка латинского Патриарха Дж. Валерги, с 1847 г. главы Иерусалимской Римско-

---

[231] АРДМ. П. 1. Д. 1. Доклад князя А.М. Горчакова «Проект преобразования Иерусалимской Духовной Миссии и инструкции начальника ее». С.-Петербург, 23 марта 1857 г.; П. 1. Д. 4. Переписка по вопросу возобновления РДМ в Иерусалиме (1857 г.).

[232] АРДМ. П 51 Д. 954, П. 61. Д. 1202. Отношения посланника А. П. Бутенева к епископу Кириллу (Наумову); П. 54. Д. 1036. Переписка вице-канцлера князя А. М. Горчакова с А. П. Бутеневым; П. 60. Д. 1184. Переписка российских дипломатов с епископом Кириллом (Наумовым).

[233] АРДМ. П. 1. Д. 5.

[234] АРДМ. П. 22. Д. 387, П. 36. Д. 696, П. 59 Д. 1145. Переписка секретаря императрицы Марии Александровны П.А. Морица с епископом Кириллом (Наумовым).

[235] РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Отд. II. Ст. 3. Ед. хр. 77. О назначении начальника для Духовной Миссии нашей в Пекине (1864).

[236] АИР НБУ. Ф. XIII. Ед. хр. 6344. Дело о восстановлении РДМ в Иерусалиме; Ф. 175. Ед. хр. 2338. Переписка об отозвании епископа Кирилла с должности начальника РДМ в Иерусалиме.

[237] АИР НБУ. Ф. XIII. Ед. хр. 228. Переписка по проблемам РДМ в Иерусалиме при архимандритах Леониде (Кавелине) и Антонине (Капустине). Записка об РДМ (Л. 39–46) (1865–1880 гг.).

[238] Архив министерства иностранных дел Австрии (Вена). Ф. VII/10. Константинополь. Д. 146. Латинский Патриархат в Иерусалиме; Д. 158. Корреспонденция Латинского Патриарха Иерусалимского Джузеппе Валерги.

Католической Церкви, с католическим духовенством в Святой Земле, несмотря на относительно небольшой объем, позволяет оценить цели и задачи латинского присутствия на Христианском Востоке, масштаб, влияние, внутренние проблемы католического миссионерства.

Исследование британского присутствия в Святой Земле и на Ближнем Востоке проводилось по документам английских архивов. На широком, впервые вводимом в научный оборот историко-архивном материале Национального архива Великобритании (Кью), архива библиотеки Ламбетского дворца (Лондон), Центра Ближнего Востока (Оксфорд) и др. прослежена работа британских дипломатов и миссионеров в 1840–1860-е гг., когда формировалась стратегия британского проникновения в Сирию и Палестину, вырабатывались механизмы взаимодействия дипломатических и церковно-миссионерских структур.

Материалы, необходимые для изучения деятельности объединенной англо-прусской епископии в Иерусалиме при первых двух епископах (Михаиле Соломоне Александере и Самуиле Гобате) (1841–1879) содержатся в Центре Ближнего Востока при Колледже св. Антония в Оксфорде, основном британском архиве по ближневосточной и палестиноведческой проблематике[239]. В фонде епископа Александера сохранилась переписка епископа с другими миссионерами, биографические материалы и мн. др.[240] Представляет интерес переписка Александера с послом при Порте сэром С. Каннингом об обстоятельствах строительства первой протестантской церкви и первых обращениях в протестантизм. В фонде епископа Самуила Гобата, возглавившего епископию после кончины Александера в ноябре 1845 г., имеется объемный корпус документов и печатных материалов, относящихся к памятным событиям в истории иерусалимской епископии.

В связи с тем, что миссионерская деятельность иерусалимской епископии была с самого начала организована представителями дипломатии при участии высшего духовенства в лице Кентерберийского архиепископа и епископа Лондона, важные документы отложились в библиотеке Ламбетского дворца – резиденции архиепископа Кентерберийского в Лондоне. В фонде епископа М.С. Александера[241] можно ознакомиться с перепиской епископа с архиепископом Кентерберийским и английским духовенством, материалами к биографии епископа Александера, собранные Вольфом, а также с перепиской Деборы

---

[239] St. Anthony's College. Middle East Centre Archive. GB 165–0161.

[240] E. W. Willson and M. Ransom, Life of Michael Solomon Alexander First Anglican Bishop of Jerusalem [typescript] // Ibid.

[241] Alexander, Michael Solomon (1799–1845), Bishop in Jerusalem // GB/NNAF/P140291. Papers: MSS 3393-3397.

Мэри Энн Александер, супруги епископа, с Элизабет Анной Финн, супругой консула в Иерусалиме Джеймса Финна, в которой содержатся сведения о положении протестантской общины во время Крымской войны, об участии женщин в миссионерской работе и проч.

В фонде епископа Самуила Гобата[242], помимо переписки и биографических материалов, содержатся ежегодные энциклики, где отражена прозелитическая направленность деятельности епископии под управлением Гобата[243]. Там же удалось обнаружить текст фирмана, изданного в ноябре 1850 г. по настоянию британского посла сэра Стрэтфорда Каннинга и определившего успех Великобритании в Святой Земле, так как позволил Гобату и его миссионерам обещать арабам, перешедшим в протестантизм, покровительство британской дипломатии. Издания этого фирмана британские дипломаты добивались десять лет, придерживаясь правила: «для успеха в будущем необходимо пользоваться всяким благоприятным случаем, в какое бы время оный не представлялся»[244].

В архиве Форин Офиса, входящего в состав Национального архива Великобритании, отложилась переписка между британскими послами в Константинополе, консулами в Иерусалиме и министрами иностранных дел, необходимая для понимания механизма взаимодействия британских дипломатических и церковных структур в Османской империи. Особый интерес для историков-востоковедов представляет фонд лорда Редклиффа-Каннинга, деятельность которого в качестве посла Великобритании при Порте изучалась в контексте церковного протестантского присутствия на Ближнем Востоке. Там же содержится переписка Каннинга по ближневосточным, в том числе иерусалимским делам, с лордом Пальмерстоном и британскими консулами[245].

Обширный корпус документов содержится в фонде британского консульства в Иерусалиме, где собрана переписка с Лондоном и Константинополем консула Джеймса Финна, работавшего в Иерусалиме с 1845 г.[246] Документы из фондов Национального архива красноречиво свидетельствуют о том, что соперничество великих держав проявляло себя и в религиозной сфере, более того, церковные вопросы имели первостепенное значение в работе британских дипломатов.

Для истории британской церковной политики важны материалы и других архивов.

---

[242] Gobat, Samuel (1799–1879, Bishop in Jerusalem // GB/NNAF/P161905 (1844–1878: corresp and papers) MS 2338.

[243] Extracts from an encyclic of bishop Samuel Gobat, printed in the Jewish Intelligence of January, 1849–1852 // Lambeth Palace Library. Papers of J.E.M.F. MS. 2338.

[244] Записка барона Н.Е. Торнау. Август, 1854 г. // РГИА. Ф. 1101. Оп. 1. Ед. хр. 587. Л. 5–5об.

[245] The National Archives (GB, Kew), FO. 352/28–35.

[246] FO 78/1521.

Так, например, в архиве Кингс Колледжа в Кембридже хранится личный фонд одного из первых капелланов иерусалимской епископии Джорджа Вильямса[247]. Переписка Вильямса с высшим англиканским духовенством, а также с лордом Абердином, премьер-министром в 1852–1855 гг., частично отложилась в библиотеке Ламбетского дворца. Эти материалы позволяют проследить развитие англикано-православных контактов, в которых активное участие с российской стороны принимали такие известные представители Церкви и дипломатии как митрополит Московский Филарет, граф Е. В. Путятин, А. Н. Муравьев и др.

Вильямсу, который известен не только как историк Иерусалима и Святой Земли, но и как инициатор ряда совместных российско-британских церковных проектов, принадлежат попытки организовать обучение в Кембридже православных студентов из России и Греческого Востока, он же был одним из организаторов и участников британской Греко-Восточной Ассоциации. Эта деятельность Вильямса, как и целого ряда членов так называемого оксфордского движения, отражена в фондах «Пьюзи-Хаус» в Оксфорде – дома-музея Э. Б. Пьюзи, одного из основателей и лидеров оксфордского движения. В личном фонде лорда Селборна в архиве научной библиотеки имени Рэдклифа при Бодлианской библиотеке (The Radcliffe Science Library, RSL) содержится переписка братьев Пальмеров, в том числе Вильяма Пальмера из Магдален-Колледжа, сыгравшего видную роль в русско-британских и русско-греческих отношениях накануне Крымской войны[248].

Крупный массив документов и историко-архивных материалов по истории британских миссий в Китае и Юго-Восточной Азии хранится в архиве Лондонского миссионерского общества при библиотеке Школы восточных и африканских исследований, одного из колледжей университета Лондона[249], где содержатся личные фонды первых британских миссионеров в Китае, в том числе наиболее известных из них Роберта Моррисона и Хадсона Тейлора[250].

Привлечение различных категорий источников, отличающихся наложением внешнеполитической и религиозной проблематики, позволяет по-новому представить историю религиозного и дипломатического присутствия России в Ближневосточном и Северо-Тихо-

---

247 King's College Archive Centre, Cambridge GBR/0272/PP/GW.

248 Письма Вильяма Пальмера к Эдвину Пальмеру, архидиакону Оксфорда // Bodleian Library University of Oxford. Department of Western Manuscripts. Letters to Edwin Palmer, Archideacon of Oxford, from W. Palmer (08.1849–07.1879). F. 432–433.

249 London Missionary Society Archive / The School of Oriental and African Studies Library, University of London.

250 CWM/LMS.

океанском регионах в контексте миссионерской и дипломатической активности Великобритании, США, Франции. Документы и материалы зарубежных фондов позволяют говорить не только о противостоянии великих держав, но и об их взаимодействии и взаимовлиянии в гуманитарной и церковно-миссионерской сферах. Введение в научный оборот этих неиспользованных источниковедческих ресурсов представляется важным и своевременным не только с точки зрения изучения истории российского присутствия за рубежом, но и в связи с возрастающей актуальностью проблематики церковно-дипломатических отношений великих держав в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах.

Глава 2. Лондонские конвенции 1840 и 1841 гг. и конфессиональная ситуация в Святой Земле

2.1. Конфессиональный аспект Восточного вопроса*

Накануне Лондонских конвенций. Для истории противостояния великих держав в Святой Земле, приведшего в середине XIX в. к общеевропейскому конфликту, чрезвычайно важен период отУнкяр-Искелессийского договора до Лондонских конвенций, когда Сирия становится площадкой для развертывания нескольких конкурирующих сценариев продвижения Запада на Восток, один из которых, церковно-дипломатический, наименее освещен в отечественной и зарубежной историографии. После перехода Сирии под власть Египта, согласно договору между Портой и египетским пашой Мухаммедом Али (4 мая 1833 г.), последний, в поисках расположения европейских держав, был вынужден радикально ослабить дискриминацию немусульманских меньшинств в стране, чем создал условия для формирования новых схем европейского проникновения в регион, основанных на конфессиональных интересах. С этого времени церковная политика держав в Святой Земле начинает осознаваться в качестве действенного рычага их внешней политики, принявшей в начале 30-х годов XIX в. характер постоянной конкуренции и соперничества.

26 июня (8 июля по н.ст.) 1833 г. между Россией и Портой в Ункяр-Искелесси был заключен договор об оборонительном союзе, по отдельной, наиболее важной, статье которого Турция освобождалась от обязательства оказания военной помощи России, но взамен соглашалась по требованию России закрывать Дарданеллы для военных флотов неприбрежных держав – «не дозволять никаким иностранным военным кораблям входить в оный под каким-либо предлогом»[17]. Подписание Ункяр-Искелессийского договора давало России значительные преимущества: она становилась недоступной для флотов западных держав и обеспечивала защиту своих южных территорий от незваного вторжения. Другие пункты договора открывали благоприятные возможности для русской торговли в Турции[18]. Союзный русско-турецкий договор, вошедший в историю как блистательный успех русской дипломатии[19], вызвал обострение русско-английских и русско-французских отношений и сближение Великобритании с Францией. Но если Луи Филипп[20], при

* Основные положения этого раздела рассмотрены в статье: *Смирнова И. Ю.* Межконфессиональный «треугольник»: к истории церковной дипломатии России, Франции и Англии в Святой Земле (30-е годы XIX в.) // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. Вып. 1. 2011. С. 66–91.

всем раздражении тайной дипломатией России, был связан внутренними проблемами страны и, по словам академика Е. В. Тарле, «принужденный упорно бороться и с республиканцами, и с социалистами, и с возникшим рабочим движением, сам всей душой был бы рад опереться на Николая»[21], то лорд Пальмерстон[22], «главный архитектор внешней политики Великобритании»[23], был готов на крайние меры, поскольку в Великобритании русско-турецкий договор был воспринят как «оглушительный провал британской дипломатии и взлет российского влияния в Константинополе»[24].

Глава Форин Офис послал султану резкий протест, однако втянуть Англию в открытый конфликт против России все же не решился. Влиятельная консервативная газета «Морнинг пост» с беспокойством писала об «установлении российского верховенства», обвиняя правительство, что они «вручили Турцию России»[25]. Начиная с этого времени, политика британского кабинета, при традиционном курсе на сохранение целостности Османской империи[26], будет направлена на «нейтрализацию» России и компенсацию политического ущерба. Курс, взятый Пальмерстоном в отношении к Османской империи, резко изменился. Вместо ожидания краха турецкой власти он перешел к тому, чтобы отстаивать эту власть[27]. Отныне и на протяжении большей части XIX столетия британо-российское соперничество являлось «осью международной жизни», проходящей через Константинополь[28].

13 июля 1841 г. в Лондоне были подписаны два дипломатических акта: в первом, подписанном четырьмя державами, говорилось об окончании турецко-египетского конфликта, Франция приглашалась присоединиться к конвенции о проливах; второй акт представлял двухсторонний договор между Турцией, с одной стороны, и Россией, Великобританией, Австрией, Пруссией, Францией, с другой, устанавливавший новый режим проливов – отныне он должен был регулироваться многосторонними актами, а не соглашением наиболее заинтересованных держав – России и Турции. Договор, подписание которого отчасти погасило накал дипломатических страстей, достигший апогея в середине 1840 г., получил название второй Лондонской конвенции. Этот период послужил апробацией сил и возможностей европейских дипломатических ведомств, и показал, что в условиях нараставшего кризиса при разумной и уравновешенной позиции участников вооруженный конфликт может быть предотвращен.

Отказавшись, ради сближения с Англией, от продления Ункяр-Искелессийского договора, Николай I подписал Лондонские конвенции, открывшие эпоху широкого участия европейского «концерта» в делах Ближнего Востока. Под предлогом сохранения

всеобщего мира, западные державы получили юридические основания претендовать на установление своей опеки над проливами, чем был положен конец традиционному единоличному покровительству России над христианами Османской империи[29]. Как отмечал В. Н. Хитрово, «с этого момента так называемый Восточный вопрос приобретает свой острый характер, и политические цели европейских держав в Турции не редко прикрываются религиозным знаменем»[30].

Итоги прошедшего десятилетия оставляли желать лучшего. Политические привилегии, приобретенные Россией в 1833 г., не были реализованы в торговой сфере – экономическая ситуация в регионе сложилась не в пользу России. Во время египетской оккупации для Англии, как и для Франции, Сирия стала обширным рынком сбыта мануфактурных товаров. «Англо-турецкий торговый договор 1838 г., – пишет В. Н. Виноградов, – открыл эпоху подчинения Османской империи западному капиталу»[31]. В Англии, в связи с ее интересами в Индии, строили планы использования территории Сирии для создания водного или железнодорожного пути к Персидскому заливу[32]; консулы, агенты и резиденты обеих держав обладали большим опытом службы на Востоке и прочными связями с местным населением, что позволяло им активно вмешиваться во внутренние дела провинции[33].

Россия же, довольствуясь дипломатической победой, практически не употребляла своего влияния, чтобы, не возбуждать зависти[34], как несколько лет спустя скажет князь А. М. Горчаков. Русское торговое присутствие на Ближнем Востоке было настолько слабым, что европейские дипломаты искренне недоумевали, что делать в Яффе или, позже, в Бейруте российскому консулу. Все это позволило говорить о «закате влияния России» и «проигрышу сражения без боя»[35].

По справедливому замечанию проницательного дипломата и востоковеда барона Торнау, «с 1837 и 1839 годов, влияние наше на Востоке не увеличилось, а, напротив того, заметно подчинилось первенству политического влияния Англии», начало преобладания которой положено подписанием Лондонских конвенций и уничтожением Ункяр-Искелессийского трактата[36]. Сделав ставку на султана против египетского паши в войне между Константинополем и Каиром, Россия уступила Египет, а с ним и Святую Землю Франции и Великобритании, то есть, предпочтя Босфор и отказавшись от Египта, упустила весь Ближний Восток. «Почивание на лаврах» после Ункяр-Искелесси сослужило нам плохую службу – англичане и французы успели занять ключевые позиции в Сирии и Палестине,

вынудив Николая I присоединиться к европейскому «концерту». Довольствуясь иллюзиями о собственной «мощи» и «влиянии», Россия упустила шанс, предоставленный Ункяр-Искелессийским договором, и, уступив лидерство Великобритании, не сумела удержать позиций.

Иначе обстояло дело в сфере культурно-религиозной. Еще с 1774 г. за Россией было закреплено право покровительства православным подданным Османской империи, и с 1833 г., когда ослабеет зависимость Иерусалимского и Антиохийского Патриархатов от султана и Константинопольского Патриарха, она начнет реально пользоваться этим правом[37]. Франция, традиционная покровительница католиков, и Англия, стремившаяся к первенству на Востоке, не могли не считаться с возраставшим церковным авторитетом России. «Если русское завоевание приведет к христианизации и цивилизации обитателей этих стран, – заявил Пальмерстон в 1833 г., – то преимущества – а нет человека, способного оценить их выше, – перевешиваются последствиями, которые повлечет за собой расчленение Турецкой империи»[38]. С этих пор конфессиональный аспект Восточного вопроса приобретает первостепенное значение – при политическом доминировании России, пусть временном и условном, Франция и Великобритания принимают меры для усиления своего идеологического и религиозного влияния на христианское население Сирии и Палестины. Отныне христианские державы для укрепления своего присутствия и влияния должны будут соперничать между собой, стремясь перехватить инициативу в деле защиты – искренней или лицемерной, но на словах непременно защиты – христианских интересов в Святой Земле.

Дальнейшее развитие ближневосточного и прежде всего иерусалимского направления во внешней политике держав будет напрямую связано с их религиозным противостоянием, а система дипломатических контактов и отношений в регионе будет развиваться преимущественно, если не исключительно, по церковным каналам.

Французское религиозное присутствие в Святой Земле. История покровительства Франции католическим общинам стран библейского региона тесно связана с давним спором между греками и католиками о принадлежности святых мест, который восходит к эпохе крестовых походов. Если до завоевания Палестины крестоносцами право владения святыми местами, подкрепленное султанскими фирманами, принадлежало православным грекам[39], то с 1099 г. инициатива переходит в руки католиков. Следующей вехой становится 1204 г. – год захвата крестоносцами Константинополя, когда произошло фактическое «прискорбное разделение Востока с Западом»[40]. Появление первых францисканских

монахов в Святой Земле связано с паломничеством св. Франциска Ассизского в 1220 г., а в 1238 г. «буллой папы Григория IX охрана святых мест была доверена исключительно францисканцам»[41].

В 1333 г. францисканцы получили от султана Египта фирман на владение Горницей Тайной вечери (Сенаклем)[42]. С этой даты ведется отсчет их постоянного присутствия в Святой Земле. Фирман 1333 г. вовсе не предполагал владения святыми местами как собственностью. Далее прослеживается «непрекращающийся "прогресс" католических завоеваний в историческом плане»[43]. Если к концу XIV в. у францисканцев был в собственности один лишь странноприимный дом в Вифлееме, то во второй половине XV в. они овладели Вифлеемской базиликой. Султан Селим, покоривший Египет и Сирию в 1515 г., подтвердил привилегии греков, «признавая фирман халифа Омара, духовным наследником которого он стал»[44].

В 1534 г., после заключения мирного договора между французским королем Франциском I и султаном Сулейманом I Великолепным, в Константинополе было учреждено французское посольство. Начиная с этого времени французские послы, пользуясь своим влиянием, действовали в интересах Римско-Католической Церкви. Так, в 1573 г. посол короля Карла IX при султане Селиме III епископ Акский Франциск де Ноаль передает покровительству Франции святые места; в 1581 г. посол Франции при Порте Жермини добивается у султана Амурата III подтверждения прежних капитуляций, дарованных французам с присоединением новых прав и льгот[45]. В 1671 г. посол М. де Нуэнтель (Nointel), при переговорах о возобновлении политического и коммерческого договоров, или «Капитуляций», существовавших между Францией и Портой, предложил ввести привилегии для католического духовенства и церквей[46].

В 1689 г. при Людовике XIV был подписан фирман, согласно которому на все латинские учреждения в Сирии и Палестине – монастыри, церкви и подворья, а также на всех латинских монахов, независимо от нации, распространялись права французских подданных, что обеспечивало им защиту от мусульманского насилия и конфискации. Кроме того, католикам был передан целый ряд святых мест, традиционно принадлежавших православным, что послужило поводом для Иерусалимского Патриарха Досифея обратиться к Петру I за помощью, предлагая при этом не больше не меньше, как «взять Иерусалим»[47]. Султанский фирман 1689 г. был подтвержден договором между Францией и Портой 1740 г., когда правительство Людовика XV добилось от Порты защиты прав католиков в Османской империи[48]. Таким образом, Капитуляции 1673–1743 гг. позволили

французам распространить протекторат не только на французских подданных и тех, кто находился на французской службе, но также на всех подданных Порты, принадлежавших к римско-католическому исповеданию и требовавших французского покровительства в делах, так или иначе связанных с религией. Этой влиятельной поддержкой французских дипломатов объясняются успехи католических миссионеров на Христианском Востоке, когда большинство православного духовенства и народа в Сирии перешло в католицизм, что указывает на политические виды французского протектората[49].

Однако согласно султанскому фирману 1757 г., выданному грекам, католики утратили значительное количество принадлежавших им святых мест, права на которые перешли к греческому духовенству. В связи с Великой Французской революцией Франция практически забыла о Святой Земле, радикально сократился и поток католических паломников. По статистике, в конце XVIII – начале XIX в. на 12 тысяч православных паломников приходилось не больше сотни католиков[50]. Не принимали католики участия и в восстановлении храма Гроба Господня после знаменитого пожара 1808 г. – ремонт церкви и починка купола была осуществлена исключительно греками, «несмотря на запоздалые протесты франков в 1812 г.»[51].

К вопросу о святых местах французские дипломаты вновь вернулись в середине 30-х годов в связи с началом армяно-греческого конфликта. 13 сентября 1836 г. члены греческого Иерусалимского Синода обратились за помощью к Николаю I, сообщая в Российский Синод, что францискане, пользуясь влиянием католических держав и египетских консулов лишают греков прав на святые места[52]. В начале 1837 г. французские дипломаты возобновили наступательную политику, связанную с местами поклонений в Святой Земле, и если сначала вице-король Египта Мухаммед Али направлял прошения франков в Константинополь, где должны были решаться вопросы, касавшиеся Святого Гроба, то вскоре посланник Франции при Порте, пользуясь своим влиянием на министра иностранных дел, добился разрешения, требуя, чтобы «все имеющиеся у Патриарха султанские фирманы возвращены были в Иерусалим для надлежащего на месте рассмотрения»[53], то есть туда, где при египетской администрации влияние французской дипломатии было наиболее эффективным.

Спустя полтора года представитель Иерусалимского Патриарха в России архиепископ Фаворский Иерофей забьет тревогу и будет писать в Петербург, что «латиняне объявили отчаянную против православных войну и требуют изгнать нас совершенно из святых мест поклонения»[54]. Но если в конце 30-х гг. посланнику в Константинополе А. П.

Бутеневу удавалось сдерживать французских дипломатов, то уже в середине XIX в. вопрос о святых местах послужит поводом к началу Крымской войны.

Католическая активность в Сирии и Палестине в период египетской администрации была напрямую связана с политикой Римского Престола. Основные направления ее определялись энцикликой Григория XVI «Mirari Vos» (15 августа 1832 г.), в которой Папа призвал епископат и клириков Римской Церкви обратить внимание на необходимость «объединения усилий» духовенства в целях «спасения католической паствы». Одной из главных опасностей Папа назвал разделение Церквей, причисляя к схизматикам всех тех, кто не принадлежал Римскому престолу, и призывая духовенство «устранить эту смертельную ошибку» от тех, о ком оно призвано заботиться[55]. Под схизматиками понимались прежде всего члены иных христианских конфессий – православные и протестанты. Энциклика Папы Григория XVI, взятая его преемником Пием IX в качестве основной концепции Римско-Католической Церкви, положила начало широкому прозелитизму со стороны миссионеров-католиков.

В полном согласии с обращением Папы к католическим правителям европейских государств[56], осуществлял свою политику в Святой Земле Луи Филипп, нуждавшийся в поддержке Римской Церкви. В результате к началу 1840-х гг. Франция имела достаточно прочные позиции не только в Египте, но и в Сирии, опираясь на местное арабское население, обращенное в католичество или перешедшее в унию, а также на маронитское духовенство и маронитских феодалов[57]. Неслучайно американский исследователь Святой Земли Э. Робинсон[58] отмечал в 1838 г., что Франция уже давно была признана «покровительницей римских католиков в этой стране и действительной защитницей последователей этого вероисповедания, и потому, где только имеются католики, там они ревностные приверженцы Франции»[59].

В период египетской администрации сирийские униаты, по ходатайству Франции, были признаны Портой как отдельный народ с правом иметь свои церкви и своего Патриарха[60]. В Дамаске, Алеппе и других городах сразу же было начато строительство соборных церквей, а на соборе униатских епископов на Ливане был избран униатский Патриарх Максим с титулом Патриарха греко-католического Антиохии, Александрии и Иерусалима, который предвосхитил назначение в Иерусалим латинского Патриарха в 1847 г. «Трехглавый» Патриарх, как его называли российские дипломаты, был официально признан султаном главою всех греко-католических общин Востока[61].

О способах действия Патриарха Максима и подчиненного ему духовенства среди

православного арабского духовенства можно судить по так называемому «делу о камилавках»[62], начавшемуся еще при султане Махмуде и имевшему широкий резонанс на Православном Востоке. Оно заключалось в том, что униатское духовенство, желая увлечь христиан Сирии, Египта и Палестины в униатство, на богослужениях и в обиходе стало употреблять православное облачение (рясы и клобуки).

Для Антиохийского и Александрийского Патриархов, находивших в притязаниях униатов реальную угрозу Восточному Православию, «дело о камилавках» стало первым серьезным поводом для обращения к России с просьбой о помощи. В послании от 4 мая 1838 г. они просили А. Н. Муравьева о его ходатайстве перед Св. Синодом, одновременно ими были посланы грамоты российскому императору и в министерство иностранных дел. По Высочайшему повелению российскому посланнику в Константинополе А. П. Бутеневу было поручено вступиться за права Антиохийской Церкви перед султаном, в результате чего был издан фирман, которым униатскому духовенству запрещалось: 1) носить облачение православных священников, 2) обращать православное население в свою веру, 3) захватывать православные церкви и монастыри. Эти же требования были подтверждены египетским наместником Мухаммедом Али.

Однако греко-католическое духовенство при поддержке французской дипломатии оттягивало исполнение фирмана до самой смерти султана Махмуда в 1839 г. Его сын и преемник, 17-летний Абдул-Меджид (1839–1861), издал новый фирман, в котором католическим священникам предписывалось «свободно носить камилавку и накамилавочник ... и крест на груди и одежду голубого цвета, говоря, что они носят камилавку, как древние православные, ... крест, как преемники крестоносных и богоносных святых отцев, как то: святого Антония и др., а голубой цвет, как истинные эллины, ибо почетное одеяние знатных эллинов было такого цвета»[63].

Консул К. М. Базили, едва прибыв в Константинополь, писал А. Н. Муравьеву 3 июня 1839 г.: «Окончено дело, несравненно важнее во всех отношениях, и благодаря усилиям миссии я еду в Александрию с радостною для Патриархов вестию о том, что фирман о клобуках и костюме духовенства исходатайствован наконец»[64]. Однако до окончательного решения дела было еще далеко, а дипломатическая борьба за антиохийскую паству разгоралась все сильнее.

Патриарх Мефодий информировал Синод о враждебных действиях греко-католиков, наносивших при содействии французских дипломатов вред арабской пастве[65]. Однако вплоть до подписания Лондонской конвенции 1841 г. «дело о камилавках» так и не по-

лучило окончательного разрешения.

В защиту прав Блаженнейшего Мефодия выступил архиепископ Синайский, бывший Патриарх и вместе с тем поверенный в делах Антиохийского и Александрийского престолов в Константинополе Константий I[66], который взял на себя роль посредника между Константинопольским Синодом, Патриархом Антиохийским и Всероссийским Святейшим Синодом. В послании Константия от 4 ноября 1841 г. говорится, что православные арабы, не имеющие училищ, обманом привлекаются к римской вере «единоземцами своими, которые обучаются в Риме в пропагандистской школе и возвращаются попами, епископами и проповедниками»[67].

Опасения Константия не были беспочвенными – при поддержке французского консульства, греко-униатские миссионеры добились присоединения к унии двух епархий Антиохийской Церкви – Алеппской и Диарбекирской, которые позже, в 1840-е гг., были возвращены в православие. (Много лет спустя кардинал Лавижери, основатель ордена Белых братьев и духовной семинарии для греко-униатов при базилике Святой Анны в Иерусалиме, объявил методы униатской пропаганды наиболее эффективными, называя латинизацию восточных народов «одной из плачевнейших ошибок находящихся на Востоке миссионеров»[68]).

О «наихитрейшем» Максиме Константий пишет, что тот в 1840 г. «из Александрии отправился в Рим к Папе и с рекомендательными его письмами прибыл в Париж, где долго оставался, а недавно приехал сюда (в Константинополь. – *И. С.*) и ходит одетым по-нашему и в [православном] клобуке»[69]. В конце концов, долгий спор о «костюме духовенства», а на самом деле, о судьбе православия в Сирии, был решен введением новой формы для униатского духовенства (в частности, восьмиугольного клобука) при посредничестве российского и французского посольств[70].

В Рим Максим прибыл для получения официального признания Папой Римским, который, подозревая его в склонности к православию, долго не утверждал предстоятелем униатской общины. Получив звание кардинала, Максим впоследствии «дал римскому двору явные доказательства своей преданности фанатической проповедью против православия»[71]. Из Рима Максим отправился во Францию, где несколько месяцев провел в иезуитской школе, а вместе с тем, как отмечал Базили в своей книге, собрал «значительные милостыни и наполнил весь Запад воплем на терпимые будто бы преследования от греков, тогда как на Востоке подведомое ему духовенство прилежно искало повода к ссорам с Греческою Церковию и к соблазну в народе»[72].

По примеру греческих Патриархов, Константинопольского и Иерусалимского, местом пребывания Максим, который, по словам Базили, «мог бы занимать почетное место между Папами Римскими»[73], избрал Константинополь, где пользовался покровительством послов католических держав. Как сообщает в своем письме Патриарх Константий, «Максима сильно защищает, по предписанию, министр французского посольства и прочие министры-католики»[74]. Беспокойство Константия, заставившее его обратиться к Святейшему Синоду, было вызвано опасением, что в случае признания за униатами права ношения православного облачения, «и последние православные в тех странах папским различным старанием станут переходить в унию», в результате чего Патриархи могут потерять «к общему православному прискорбию, эти апостольские древнейшие патриаршие престолы»[75].

Константий неоднократно прибегал к содействию Андрея Николаевича Муравьева. Он сообщал, что «трехглавый» Патриарх Максим обратился с прошением к Порте, представив дело так, «будто эти униаты с начала христианской веры были православными, и мы, отступив [от веры] и отделившись (смешно!) от них, должны скинуть монашеское одеяние, которое носим, а не они». Копия прошения была отправлена к Константинопольскому Патриарху Анфиму V, и на заседании Константинопольского Синода, в котором в качестве представителя Антиохийского и Александрийского Патриархов участвовал и Константий, было составлено и подано Порте синодальное опровержение. Там среди прочего говорилось, «могут ли быть верными султану люди, которые обучаются, посвящаются в Риме, призываются быть верными чужой главе и скитаются по Европе?»[76]

Противодействие православных иерархов распространению греко-католической унии вылилось в дипломатическое соперничество Франции и России, при бездействии турецкого правительства бывшей, по мнению Константия, гарантом стабильности на Христианском Востоке: «Дело еще не решено, – сообщал Константий Муравьеву в ноябре 1841 г., – Порта не знает, что делать, наши права поддерживаются российскою здесь миссиею, а Максима сильно защищает по предписанию министр французского посольства явно, как и прочие министры-католики». Константий уже готов был допускать развитие событий по худшему сценарию, но русским дипломатам удалось добиться от Порты издания фирмана в пользу православных[77].

Помимо униатов на территории Антиохийского Патриархата вели активную деятельность различные католические общины[78], значительные средства тратились на строительство католических храмов и учреждений[79]. Главной и даже единственной забо-

той францисканцев в Святой Земле В. Н. Хитрово называл «сохранение принадлежащих уже им святых мест и приобретение новых»[80], в чем они встречали всемерную поддержку французского правительства и дипломатии, несмотря на сложные, «на почве отделения Церкви от государства», отношения между государством и Церковью в самой Франции[81].

Из сферы деятельности францисканских общин Хитрово практически полностью исключает католическую пропаганду среди местного населения, хотя приводимые им факты говорят, скорее об обратном, особенно в сравнении с масштабом протестантского миссионерства: «В течение 93 лет с 1768 г. по 1861 г. ими обращено было в латинство 3641 человек, в том числе около половины, 1702 – было православных, 1468 – армян, коптов и сириан, 203 – протестантов, 21 – евреев и 287 неверных»[82]. Автор не придает особого значения и работе францисканцев с туземной католической паствой, считая, что их влияние не распространялось далее окрестностей монастыря[83]. Но и это мнение историка опровергается характерным примером из истории Кармильского монастыря, тесно связанной со спорами между кармелитскими монахами и православными греками за владение местами поклонений.

Католический монастырь на горе Кармил был полностью разрушен во время греческого восстания Абдаллахом-пашей, акрским наместником султана, как и соседний греческий монастырь, под предлогом того, что «христиане намеревались там укрепиться при пособии греков морейских»[84]. В начале египетского правления было получено официальное разрешение на возврат собственных земель, но при этом во владении кармелитов оказалось и «бывшее имущество греков и даже дом изгнанника Абдаллаха»[85].

Как указывают францисканские источники, «в 1841 г. при поддержке России православные предложили за дворец Абдаллаха огромную сумму. Кармелиты обратились в Константинополь за поддержкой французских дипломатов. После пяти лет переговоров они получили дворец, который намеревались использовать как приют для паломников»[86]. (Безуспешными оказались усилия православных овладеть и местом на вершине горы Кармил, связанной с именем пророка Илии, – на земле, купленной кармелитами в 1856 г., была выстроена граничащая с монастырем часовня).

Восстановление монастыря Кармил совершилось главным образом стараниями кармелитского монаха фра Джиованни Баптиста из Фраскати, единственного оставшегося в живых после погрома. Он в течение шести лет собирал пожертвования на восстановление монастыря не только в Европе и Америке, но и в России[87]. Базили, оценивавший

сумму пожертвований более чем в 1 500 000 фр., сообщает, что доход этого «великолепнейшего на всем Востоке монастыря» обеспечивался из доходов от недвижимости – домов, магазинов, подворий, приобретенных или построенных кармелитами в сирийских городах[88]. К 1840 г. число монахов в общине выросло до 20 человек, они оказывали местному населению медицинскую и благотворительную помощь. Впоследствии при монастыре была открыта католическая школа для местных арабов, ставшая со временем видным образовательным центром в Палестине[89].

Подписание Лондонских конвенций вызвали в Святой Земле очередной виток соперничества европейских держав, осознавших, что с учреждением школ, училищ и типографий они обретают новый эффективный способ политического и религиозного влияния. К вопросу образования местного населения, как программной концепции своей работы первым обратился русский консул К.М. Базили, который, возглавив в 1839 г. российское консульство в Бейруте, первым делом поставил вопрос об устройстве школ в Сирии[90]. Католические общины обратили внимание на школьные проекты лишь вслед за православными и протестантами.

В 1844 г. первый французский консул в Иерусалиме, граф де Лантиви, обеспокоенный деятельностью российского в Бейруте и британского в Иерусалиме консулов по устройству школ, обратился к министру иностранных дел Ф. Гизо с предложением «срочно открыть в Иерусалиме два католических учреждения, которые будут также иметь ярко выраженный французский характер, для того, чтобы создать противовес влиянию англиканцев и русских православных»[91]. В 1846 г. в Газире (в окрестностях Бейрута) иезуиты открыли знаменитую впоследствии восточную семинарию св. Франциска Ксаверия[92].

Продолжалась и кампания Римского престола за так называемое «воссоединение» отделившихся в «схизму» Церквей – Православных и Протестантских. Церковная политика Римского престола, поддерживаемая дипломатическим влиянием Франции, привела Базили к заключению, что усиление и распространение деятельности латинского духовенства «служит уже не к самосохранению или еще менее к проповеди христианства между неверными, но единственным орудием к распространению на Востоке влияния Папы Римского»[93]. При изобилии духовных и материальных средств католическое духовенство в Сирии и Палестине «подвизается против Восточных Церквей, усиливается подкапывать внутреннюю их дисциплину и их влияние на народ и стремится, не разбирая средств, к конечному их разрушению и к покорению христианского Востока духовно-

му единовластию Рима»[94], что вполне соответствовало тем религиозным установкам, о которых говорилось выше.

Первые протестанты в Святой Земле: британский курс на создание «новой нации». Относительно интересов Великобритании на Ближнем Востоке существует мнение, что «долгие годы, даже века Османская империя находилась на периферии британской внешней политики»[95]. Иначе обстояло дело в сфере экономической. Первая британская торговая компания начала свое существование в Турции в 1580 г., когда представитель королевы Елизаветы Уильям Харборн получил фирман султана Мурада III, обещавший покровительство английским купцам; на следующий год королева дала компании лицензию, а в 1583 г. Харборн был назначен полноправным посланником при Высокой Порте; в 1590 г. Турецкая компания была переименована в Левантийскую[96]. С этого времени англичане начали обживать Левант, в то время как в Лондоне появилась и постепенно увеличивалась греческая колония.

С увеличением численности англичан возникли британские консульства в Смирне и Алеппо, куда были назначены капелланы Англиканской Церкви, которые с 1611 г. находились там постоянно, сменяя друг друга. Взаимный интерес и участившиеся контакты греческого и английского духовенства привели к тому, что молодых греков стали посылать в Англию для получения образования в ее университетах, а в конце XVII в. британский ученый Б. Вудрофф разработал проект колледжа для образования греческого юношества православного исповедания, согласно которому кандидатов, избранных Патриархами Константинопольским и Антиохийским, должны были утверждать представители Левантийской компании в Константинополе, Смирне и Алеппо[97]. Однако, несмотря на готовность Патриархатов и Левантийской компании к сотрудничеству, из-за ряда проблем, в первую очередь финансовых, дело не получило ожидаемого результата, и в 1704 г. руководство Левантийской компании написало посланнику в Константинополе, что «они больше не намереваются отправлять студентов в Англию»[98].

Одной из причин приостановки англо-греческих контактов Л. А. Герд называет «недовольство представителей католических держав в Турции, как дипломатических, так и духовных», усмотревших, по доносу константинопольских католиков, в зарождавшемся англикано-православном диалоге антикатолический характер, что было расценено «как политический заговор»[99].

Незавершенным осталось и движение к объединению Англиканской и Греческой Церквей, начатое в конце XVII в. по инициативе так называемых «неприсягнувших» епи-

скопов Английской Церкви[100], считавшими, что «единение с древней Восточной Церковью было бы выгодно и в духовном и в политическом плане»[101]. Желая признания своей Церкви за столь же кафолическую и апостольскую, как Православная, они ожидали, что Восточные Патриархи сочтут постановления Церкви Англии соответствующими учению Церкви Восточной. Однако по ряду положений, касавшихся принципиальных моментов догматики, необходимого согласия достигнуто не было[102]. Последовавшая вскоре кончина Петра I, который проявлял большой интерес к поднятому английским духовенством вопросу, на долгие годы прекратили начавшийся было диалог. Как отмечал британский историк Рансимэн, с XVIII в. Запад утратил интерес к восточному православию[103].

Христианский Восток вновь напомнил о себе греческим восстанием 1821 г. и последовавшими за ним политическими событиями – в то время, когда в России искали способы коллективной защиты греков, британский кабинет целиком встал на сторону Порты – «Лондон не прибегал даже к бескровному дипломатическому вмешательству в пользу греков»[104]. Когда же Александр I летом 1821 г. пошел на разрыв дипломатических отношений с Турцией и барон Строганов выехал из Константинополя, британская дипломатия получила возможность беспрепятственно укреплять свои позиции в Османской империи.

После подписания Ункяр-Искелессийского договора, Великобритания, опасаясь растущего церковного влияния Франции и России, сделала ставку на усиление собственного религиозного присутствия на Востоке. Важным стимулом к тому послужили «привилегии Франции на право протекции католическим и униатским общинам и привилегии России на право покровительства православным общинам в Османской империи»[105]. Для придания будущим британским учреждениям в Святой Земле официального статуса Великобритания должна была сформулировать собственную концепцию церковного проникновения в средиземноморский регион и оказания британского протектората, по примеру Франции и России, протестантским подданным султана. Дело осложнялось тем, что в турецких вилайетах не имелось приверженцев протестантизма.

На первых порах главным объектом британской опеки стало еврейское население Иерусалима, все еще не охваченное проповедью евангельского благовестия. Лондонское общество по распространению христианства среди евреев*, основанное в Англии в 1809 г. вслед за аналогичными обществами в Германии и Пруссии, поначалу распространяло свою деятельность на евреев, проживавших в Европе, и только учредив в 1820 г.

* London Society for Promoting Christianity amongst the Jews (LJS).

особое Церковное Миссионерское Общество[**] для подготовки миссионеров для служения на Ближнем Востоке, послало своих выпускников в Иерусалим «для распространения Священного Писания между живущими там евреями»[106] – по мнению В. Н. Хитрово, «мысль по меньшей мере странная – проповедовать обращение именно там, где все напоминает евреям их прошедшее, где именно это напоминание возбуждает еще более их религиозную ревность»[107]. Пробуждению интереса к Востоку способствовали и участившиеся контакты с греками, эмигрировавшими после восстания 1821 г. в Англию, спасаясь от жестокости турков[108].

За первым миссионером из Швейцарии, Чуди, последовали англичане и американцы. Среди прочих, в 1825 г. в Иерусалим прибыл Джон Николайсон, в 1827 г. – Самуил Гобат и Куглер[109]. В 1833 г. под руководством Николайсона при поддержке Лондонского общества[110] начала действовать постоянная миссия Церковного Миссионерского Общества[111]. По словам Тибави, «английские миссионеры были первыми среди первых британских подданных, кто воспользовался политикой Мухаммеда Али»[112]. Но прежде чем начать переговоры по церковным вопросам необходимо было заручиться согласием египетского правителя, и британскому генконсулу в Александрии Кэмпбеллу[113] удалось убедить вице-короля сделать все необходимое для соблюдения интересов британских подданных, находившихся в Сирии[114]. Подобные «заявления по церковным вопросам, как и по вопросу консульства», по признанию самого дипломата, «были сделаны завуалированным, но вовсе не значит, что неэффективным способом»[115].

В условиях египетского правления приходилось действовать и британским миссионерам. Однако говорить об эффективности было еще рано – результатом усилий протестантских, главным образом английских миссионеров в Сирии и Палестине стал лишь десяток обращенных евреев[116]. Бесплодность многолетней работы не останавливала руководство Общества, которое надеялось привлечь внимание к Святой Земле, взывая к религиозной ревности своих соотечественников. В 1834 г. в выходящем в Лондоне журнале для распространения христианства появились сведения, что «у православных, католиков и армян есть в Иерусалиме гостиницы и молельные дома; турки располагают мечетями, а евреи – синагогами, и лишь чистое христианство Реформации остается чуждым элементом в городе»[117].

Постепенно британские устремления, из опасения растущего влияния Франции и России в Святой Земле, приобретают все более выраженный религиозно-политический

[**] Church Mission Society (CMS).

характер. В 1836 г. британский консул в Дамаске Дж. Фаррен[118] доносил в Форин Офис, что из-за сходства в вере у так называемых греко-арабов с русскими в Сирии заметно большое моральное влияние России. О сирийских католиках сообщалось, что они «представляют значительную часть христианского населения Сирии, чрезвычайно почитают Францию как защитницу всех католических монастырей в стране и большого учреждения в Иерусалиме»[119].

Заметим, что Россия, чье *моральное влияние* столь беспокоило британских дипломатов, не имела в Сирии ни одного церковного или благотворительного учреждения. Правда, в Яффе с 1820 г. существовало российское вице-консульство, которое обладало тем преимуществом, что позволяло сообщаться морем с Константинополем, Бейрутом и Александрией, однако оно находилось на расстоянии в день пути от Иерусалима, тогда как основной сценарий разыгрывался именно в Святом Граде, на местах поклонений. В донесении же Фаррена речь шла о назначении консула в Иерусалим, где преимущественно обосновывались приезжавшие из Европы евреи, который «был бы весьма полезен там европейским и британским жителям и нашим путешественникам, которые все посещают этот город; данное назначение могло посодействовать и нашему влиянию»[120].

Но добиться открытия британского консульства в Иерусалиме удалось не сразу, хотя донесение Фаррена, по всей видимости, было со вниманием принято в Лондоне, куда был вызван Николайсон для обсуждения вопроса об устроении англиканской церкви на Сионе[121]. Одновременно на повестку дня был поставлен вопрос об открытии в Иерусалиме британского вице-консульства, в чем Тибави усматривает вмешательство влиятельного члена Лондонского еврейского общества лорда Эшли, впоследствии графа Шефтсбери[122], который как зять лорда Пальмерстона имел с последним прямые личные контакты[123].

Оба проекта, церковный и дипломатический, требовали учета сложных политических реалий. С одной стороны, Иерусалим считался третьим священным городом ислама, и хотя посещение его европейским путешественникам было разрешено, но селиться там не позволялось ни частным лицам, ни дипломатам. Независимо от политических соображений местные власти, городские и религиозные, да и мусульманское население в целом были враждебны к любому проявлению иностранного влияния в их среде (известно, например, что водружение флага на здании французского консульства, основанного в Иерусалиме в 1843 г., вызвало бунт мусульман). С другой стороны, по-прежнему, несмотря на административное подчинение Сирии и Палестины Египту, сохраняли свою силу

отношения соподчиненности между вице-королем и его сюзереном[124].

В июле 1838 г. Понсонби уже имел на руках разрешающий фирман. Успех британской политики Тибави объясняет тем, что из-за невозможности в то время эффективного контроля Порты над Сирией, министры султана согласились на открытие в Иерусалиме британского вице-консульства[125]. Тем временем миссионеры Лондонского еврейского общества продолжали курс на расширение протестантской общины в Иерусалиме – в 1838 г. в помощь Николайсону были отправлены обращенные евреи: Пиритц и Леви, а также медики Герстман и Бергхейм[126].

Если поначалу официально предписываемые консульству функции носили политический и коммерческий характер, то в скором времени, возможно, по настоянию сторонников Еврейского общества, первоначальные инструкции Форин Офис радикально изменились: вице-консулу Янгу вменялось в обязанность «покровительство преимущественно евреям»[127]. Резкий поворот британской дипломатии к миссионерской проблематике Тибави объясняет влиянием Шефтсбери, хотя и признается, что не располагает всей полнотой доказательств, поскольку пружины, приводящие в движение эти изменения, обычно не находят отражения в архивных документах.

Для британского религиозного присутствия первостепенной задачей было создание в Иерусалиме протестантской общины, что давало бы законное основание добиваться от Порты разрешения на строительство церкви и прочих благотворительных учреждений, проект которых вице-консул пытался представить в качестве «института для распространения уважения к английскому характеру», или, как говорилось в донесениях, «для распространения и усиления британского влияния»[128]. Английские миссионеры, посвятившие себя обращению палестинских евреев, не могли не признавать, что их многолетние усилия не приносят ожидаемых результатов.

Из донесений Янга заметно, что проблемы престижа Великобритании и ее религиозного присутствия все более погружают вице-консула в «тревожные воды религии в Святой Земле»[129] – протестантам Англии не позволялось строительство церкви в Иерусалиме, в то время как российское и французское влияние церковное влияние заметно возросло. Янг подчеркивал, что Россия «явно стремится к влиянию» на греков и армян, Ватикан «не оставляет своих усилий» в требовании привилегий для латинян, а исламу «преждевременно наступает конец, и его влияние уменьшается»[130].

Вместе с тем у британских дипломатов практически сформировалась новая концепция политического и церковного присутствия Великобритании в Святой Земле – о по-

кровительстве двум группам населения в качестве перспективного объекта будущих британских усилий – *евреям* и *протестантам-христианам*[131]. Ту же мысль об оказании британского дипломатического покровительства протестантам, по примеру французского покровительства местным католикам и русского – православным высказывал Э. Робинсон, приехавший в Святую Землю в 1838 г. Рассуждая о необходимости формирования протестантской общины под руководством английских миссионеров и покровительством британского правительства, он сетовал на инертность Лондона, который при значительных интересах британцев в Турции, так равнодушно относится к своему положению в Сирии. Задаваясь вопросом: «Где же приверженцы Англии?», Робинсон полагал, что для образования общины следует сделать лишь один шаг, не представляющий затруднений – добиться признания *туземных протестантов*, которые в таком случае могли бы пользовались теми же правами, что и другие христианские общины, признанные турецким правительством[132].

Таким образом, можно видеть, что британские дипломаты и стоявшие за ним миссионеры, соприкоснувшись с этнорелигиозными реалиями Святой Земли, перестраивают стратегию своего проникновения в регион. Все настойчивее высказывается идея расширения потенциальной протестантской паствы не только путем обращения евреев, что было сопряжено с сильным противодействием иудейских общин, но и за счет туземного населения Сирии – друзов[133] и христианских нехалкидонских общин (абиссинской, коптской, несториан, ассирийцев и евтихиан), к близости которых с Англиканской Церковью позже будут апеллировать инициаторы создания Протестантской епископии в Иерусалиме.

Новая концепция определила всю последующую церковную политику Великобритании в Святой Земле. В этом отношении важно признание Шефтсбери, записавшего в своем дневнике еще 8 октября 1838 г.: «Можем ли мы не устанавливать протестантский епископат в Иерусалиме и не дать ему юрисдикцию над всем Левантом, Мальтой и какими-либо капелланствами, возможно, на берегу Африки?»[134] В 1841 г. эта мысль была реализована на практике учреждением в Иерусалиме англо-прусской епископии, вызвавшей широкий резонанс в церковных и дипломатических кругах и ознаменовавшей новый виток в церковной политике великих держав.

Российская дипломатия и первые межцерковные контакты. История русско-ближневосточных отношений восходит к самому раннему периоду в истории Русской Православной Церкви. Летописи сохранили сведения о посещении св. княгиней Ольгой

Царьграда и посольстве в Иерусалим св. князя Владимира[135]; с XI в. сохранились древнейшие свидетельства о хождении русских людей в Святую Землю. С Востока на Русь, в свою очередь, шли представители Православных Церквей. Цели их путешествий были разными, но одной из главных и постоянных была материальная помощь. Ни монгольское нашествие на Русь (1237), ни захват Константинополя крестоносцами (1204), ни его падение (1453) не только не прервали связи России и Православного Востока, но стали причиной все более частых просьб Восточных Патриархов о «царской милостыни» и заступничестве. Россия, как единственное в мире православное царство, воспринималась Восточными Патриархами в качестве защитника и гаранта прав Православия на Востоке.

Заметной интенсивностью межцерковных контактов отмечен период конца XVI в. – кон. XVII в., когда восточные иерархи Поместных Церквей установили регулярные контакты с русской державной властью, которая в свою очередь поняла важность русско-греческих связей «не только в церковном, но и в политическом отношении – как возможных соратников и единомышленников в военно-политических и дипломатических проектах»[136]. Русско-турецкие войны, продолжавшиеся на протяжении практически всего XVIII столетия, существенно ослабили связи России с Православным Востоком. С другой стороны, их итогом стало осознание необходимости юридически оформленных отношений. Начиная с Константинопольского договора 1700 г. при Петре Великом, русское правительство при заключении договоров с Турцией каждый раз оговаривает права русских православных паломников, в том числе беспошлинный проход в Иерусалим[137].

Но эпоху чисто благотворительного отношения московских царей к проблемам Православного Востока на этом можно считать оконченной. И хотя в XVI-XVII вв. русско-иерусалимские связи основывались на щедрой русской благотворительности, то в дальнейшем, на протяжении XVIII–XIX вв. Россия использовала в своей дипломатии комбинацию религиозных и политических мотивов, прописывая отдельными статьями дипломатических трактатов Восточный вопрос[138].

В истории русской дипломатии особое место занимает царствование Екатерины Великой, когда выдающиеся успехи российских дипломатов сопутствовали блестящим победам русской армии. Так, в Кючук-Кайнарджийский договор от 10 июля 1774 г. были включены статьи о покровительстве России православным подданным Османской империи (ст. 7), об условиях паломничества в Иерусалим (ст. 8)[139], позже подтвержденные Ясским трактатом от 9 января 1792 г. (ст. 2)[140], а также Бухарестским трактатом от 16 мая 1812 г. (ст. 3)[141]

В Кючук-Кайнарджийском договоре 1774 г. оговаривалось также учреждение первых дипломатических представительств России в Османской империи, что усиливало позиции России в конкуренции с западными державами на Востоке. В 1787 г. Екатерина II учреждает вице-консульство в Бейруте, но в связи с началом второй русско-турецкой войны (1787–1791) назначенный в Бейрут вице-консул к месту назначения так и не доехал. В 1820 г. в Иерусалим был направлен советник российского посольства в Константинополе Д. В. Дашков с поручением посланника барона Г. А. Строганова ознакомиться с ситуацией в Иерусалиме и на Ближнем Востоке. По докладу Дашкова в 1820 г. было учреждено вице-консульство в Яффе. Однако греческое восстание 1821 г. и затем русско-турецкая война 1828–1829 гг. прервали едва наметившиеся дипломатические инициативы.

Заключение Адрианопольского мира открывало новые перспективы, что предоставило повод известному деятелю на Православном Востоке А. Н. Муравьеву заявить: «Слава нашего оружия столь велика на Востоке, что нам остается лишь поддерживать ее за счет величия наших консулов»[142]. В условиях отсутствия прямой морской торговли между Россией и Востоком под основными функциями консульской службы Муравьев понимал защиту русских подданных, проживавших в Турции, и паломников, направлявшихся к святым местам в Иерусалим. Главным же назначением дипломатических представительств на Востоке, с точки зрения молодого дипломата, было «укрепление авторитета русского имени своим собственным величием и влиянием на пашей»[143].

Внешняя политика правительства Николая I, впрямую ориентированная на решение Восточного вопроса, не могла не учитывать положения христианства на Востоке. Политическое вмешательство в дела Порты обосновывалось долгом православного императора покровительствовать православному населению Османской империи, представленному арабами, греками и славянами. 15-я статья Адрианопольского мирного договора[144], подтверждавшая статьи Кючук-Кайнарджийского договора в отношении покровительства России православным подданным Османской империи и паломничества в Святую Землю, приобретала особое значение после заключения Ункяр-Искелессийского договора 1833 г.

Рассуждая о религиозно-политическом характере российских интересов в Османской империи, греческий историк П. Каролид пишет, что «первенствовать на Востоке и оказывать покровительство Турции» Николай предполагал через Восточную Церковь, поставив «всю Церковь в ее единстве в нравственную и политическую зависимость» от России[145]. Однако приходится заметить, что автор явно преувеличивает степень

заинтересованности России в распространении своего влияния на Ближнем Востоке в исследуемый период. Еще менее это относится к Святой Земле.

До тридцатых годов XIX в. в Петербурге не находили отклика какие-либо инициативы, которые предлагались для улучшения положения православных в Святой Земле, и в частности, русских паломников. Так, посланник в Константинополе А. П. Бутенев, лично принимавший «самое большое участие в делах Церкви»[146], сетовал в 1833 г., что два года ожидал ответа на неоднократные представления об иерусалимских делах, касавшихся уплаты долгов храма Гроба Господня и русского паломничества в Иерусалим[147]. То есть интересы России в то время не предполагали каких-либо конкретных церковно-дипломатических шагов на Христианском Востоке. Покровительство православным подданным Оттоманской империи лишь только начинало осознаваться в России как один из аспектов ее внешней политики в ближневосточном регионе.

До начала 1840-х гг. не правительство, не Министерство иностранных дел или Св. Синод, но отдельные лица со своей частной инициативой играли первостепенную роль в этом процессе. Среди них в первую очередь следует назвать церковного деятеля и писателя А. Н. Муравьева, который, посетив Святую Землю сразу по заключении Адрианопольского мира, установил личные контакты с восточными иерархами и на протяжении полутора десятилетий оставался одной из ключевых фигур в межцерковных сношениях. Личное участие и литературная деятельность Муравьева, пользовавшегося поддержкой такого авторитетного лица как митрополит Московский Филарет (Дроздов), способствовали растущему интересу общества и вниманию Министерства иностранных дел к проблемам Православного Востока[148].

При невысоком официальном статусе в Азиатском департаменте МИД, а с 1833 г. и в Синоде, облеченный в 1836 г. полуофициальным званием епитропа (поверенного в делах) со стороны Иерусалимской (а вслед за тем Антиохийской и Александрийской) Патриархии, Муравьев был удобным связующим звеном между представителями Св. Синода и Восточных Церквей. Располагая конфиденциальной информацией с Востока, Муравьев, в условиях размытости принципов и каналов российской дипломатии на Востоке, оказался реальным участником в процессе принятия решений – при его содействии были заложены первые основания той системы российско-ближневосточных связей, которые осуществлялись одновременно по церковным и дипломатическим каналам.

Важным этапом в развитии русско-иерусалимских отношений стало взаимодействие российских иерархов с архиепископом Фаворским Иерофеем, находившимся в

1833–1839 гг. в России в качестве официального представителя Иерусалимского Патриарха. В Москве и Петербурге в Иерофее видели, прежде всего, полезного, хотя одностороннего и небеспристрастного информатора, знакомившего церковную и чиновную элиту с положением и проблемами Православного Востока. Он же, со своей стороны, получил возможность изучить каналы влияния и характер лиц, от которых впрямую зависело принятие решений, благоприятных для Иерусалимской Патриархии, собрав при этом для патриаршей казны до 700 000 руб. пожертвований[149].

Помимо донорских функций, которые осуществляла Россия, направляя в Иерусалимский, а позже и Антиохийский Патриархат, крупные денежные субсидии, важной составляющей была дипломатическая поддержка. Пробным камнем церковно-дипломатического вмешательства России в разрешение проблем Иерусалимского Патриархата стал греко-армянский кризис 1834–1837 гг., связанный с попыткой армянской общины в Иерусалиме завладеть рядом святых мест, традиционно принадлежавших грекам. Совместное участие российских ведомств – Министерства иностранных дел и Св. Синода – при личном внимании императора привело в конечном счете к решению дела в пользу греков и явилось апробацией собственных сил: был отработан механизм взаимодействия двух (а когда требовалось и более) российских ведомств, применяемый впоследствии при отстаивании интересов Православия на турецком Востоке, например, в упоминавшемся выше «деле о камилавках».

В 1830-е гг. возобновилось паломничество российских подданных к палестинским святыням, но на процессе активизации русского присутствия в Святой Земле ощутимо сказывалась неразвитость консульской службы на Ближнем Востоке. Яффский вице-консул не всегда успевал справиться со своими задачами как в Яффе, через которую следовали паломники, так и в Иерусалиме, где они нередко нуждались в консульской защите и где в 1838 г. было учреждено британское консульство. В Петербурге тоже сознавали необходимость укрепления российского присутствия, однако, странным образом вопрос о консульском посте в Иерусалиме не ставился на повестку дня еще на протяжении двух десятилетий – и даже в 1858 г., когда великий князь Константин Николаевич, начиная программу Палестинского Комитета и широкого паломнического строительства в Иерусалиме, выступил с предложением о создании там российского консульства, министр иностранных дел князь А. М. Горчаков на первых порах высказывался против. При таком подходе дипломатического ведомства решение вопросов русского паломничества в Святой Земле находилось в руках Святогробского братства в Иерусалиме, которое по словам

митрополита Никодима (Ротова), в политическом отношении находилось «в совершенно бесправном турецком подданстве»[150].

В 1838 г. вместо умершего православного грека Г. Мостраса вице-консулом в Яффу был назначен католик Петрушевский, который больше действовал в интересах Франции, чем России, что заставило иерусалимских иерархов просить содействия митрополита Филарета и Муравьева, «дабы назначен был в Иоппию (Яффа. – *И. С.*) консул православного исповедания на славу и защиту православия»[151]. Лишь тогда, в декабре 1838 г. в Яффу был определен К. М. Базили[152], что кардинально изменило ситуацию.

В инструкции, полученной Базили от посланника при Порте А. П. Бутенева, на первый план выдвигались вопросы религии и проблемы Восточной Церкви, которые «не перестают интересовать императорский двор»[153]. В обязанности нового консула входило немедленно сообщать в российскую дипломатическую миссию в Константинополе о нарушениях привилегий православных и Православной Церкви в святых местах Палестины, как и Сирии в целом; доносить генеральному консулу в Александрии графу Александру Медему и послу в Стамбуле обо всем, что касалось проведения в жизнь различных фирманов, издаваемых Портой в ответ на официальные представления российских дипломатов «в пользу православных и их духовенства», а также о спорах, возникавших в Сирии между различными христианскими конфессиями. Речь шла также об обязанности консула поддерживать законные требования православного населения перед турецкими властями[154].

Новый консул, родом из константинопольских греков, получивший классическое образование в России, но сохранивший связи с греческой купеческой средой, быстро понял, что Яффа – не лучшее место для карьерного и материального преуспевания. Вскоре последовало его донесение с обоснованием настоятельной необходимости переместить российское консульство в Бейрут, на что легко согласились в Петербурге. Летом 1839 г. было принято решение учредить российское консульство в Бейруте с подчинением ему и Палестины, при сохранении вице-консульства в Яффе. В итоге центр реального влияния – и внимания российских политиков – был искусственно смещен далеко в сторону от Иерусалима.

Но и в Сирии в то время, когда политические условия, казалось бы, благоприятствовали расширению консульской сети, российский МИД не спешил этим воспользоваться. В начале 1841 г. Антиохийский Патриарх Мефодий обратился с предложением, чтобы консульства, подобные бейрутскому, оказавшему много пользы в защите сирий-

ских православных, были устроены и в других городах Сирии, и прежде всего в Дамаске, где находилась кафедра Антиохийского престола и где уже были устроены британское, французское и австрийское консульства, «не потому, чтобы они там имели своих подданных, но для предстательства за своих единоверцев»[155]. Однако ответа на просьбу Патриарха не последовало.

Существуют разные подходы к оценке значения консульства в Бейруте и лично Базили[156]. Но уже первые годы деятельности консула показали его серьезные намерения в отношении церковных дел. Ознакомившись на месте с насущными проблемами Иерусалимского и Антиохийского Патриархатов, он первым делом настоял на том, чтобы денежные пожертвования из России приходили не лично Патриарху, постоянно проживавшему в Константинополе, а были направляемы на осуществление образовательных и гуманитарных программ для православных арабов непосредственно через бейрутское консульство. При участии и под контролем Базили при реальной поддержке в Москве и Петербурге в лице Филарета Московского и А. Н. Муравьева, в начале 1840-х гг. в Сирии были заложены основы школьного образования для православного населения.

Казалось бы, иерусалимское святогробское духовенство должно было приветствовать российские инициативы, направленные на укрепление православия в Святой Земле и противодействие католическому и протестантскому прозелитизму. На деле же оказалось, что нашим дипломатам пришлось преодолевать сопротивление не столько мусульманских властей, сколько самих греков, отнюдь не заинтересованных в просвещении арабской паствы и расширении российского влияния. О святогробском духовенстве Базили писал как о «гонителях просвещения», утверждая, «что главный источник бедствий Церкви в Сирии – невежество духовенства и его нерадение о духовном воспитании народа»[157].

К началу сороковых годов XIX в. российское руководство уже лучше понимает реальные проблемы региона и невозможность решения их путем односторонних финансовых вливаний и экстренных дипломатических вмешательств. В МИДе и Синоде приходят к осознанию необходимости контроля над потоками иерусалимских и антиохийских пожертвований, активизации научно-богословских и книгоиздательских связей, что явилось первым шагом к организации просветительной работы среди арабской православной паствы как в Иерусалиме, так и в Дамаске и Бейруте. Но по-настоящему ситуация изменится лишь когда в ответ на учреждение в Иерусалиме англо-прусской епископии в Петербурге придут к идее создания Русской Духовной Миссии в Иерусалиме как незави-

симого центра информации и влияния на восточное духовенство, и по настоянию российских представителей греческая иерархия будет вынуждена изменить свое отношение к проблеме образования православных арабов.

2.2. Учреждение англо-прусской епископии в Иерусалиме*

Проект Шефтсбери-Бунзена: церковное представительство в Иерусалиме. Учреждение англо-прусской протестантской епископии в Иерусалиме стало одним из важнейших событий в европейской дипломатии в Османской империи. Великобритания, которой не давали покоя «лавры» Франции и России с их давними привилегиями на покровительство католического и протестантского населения Османской империи, по праву лидера в конкуренции между великими державами, претендовала на ведущую роль в религиозном проникновении на Восток. И избрание в Иерусалим английского епископа стало решительным шагом на пути институциализации британского и прусского присутствия в Святой Земле.

Это явилось результатом преимущественно британской политики на Востоке, хотя не только историки, но и современники возлагали ответственность за этот шаг на прусского монарха Фридриха-Вильгельма IV[158], командировавшего в Лондон летом 1841 г. Х. К. Бунзена[159] для обсуждения возможности создания в Палестине епископии, которая, «сохраняя независимость от Евангелической Церкви Германии, объединилась бы с Англиканской Церковью в Иерусалиме»[160]. Однако, как было показано выше, инициатива принадлежала графу Шефтсбери, и события развивались по его сценарию. Британские политики с присущей им настойчивостью реализовывали намеченную программу, что отражалось в выступлениях ее идеологов в британском Парламенте.

23 февраля 1841 г. в газете Colonial Times был опубликован меморандум Шефтсбери к протестантским монархам Европы и представителям реформации в Штатах Северной Америки, где он ратовал за возвращение евреев в Палестину под лозунгом «Земля без народа – народу без земли». В Великобритании вопрос о насаждении британского церковного присутствия в Святой Земле решался на заседаниях в Парламенте.

12 марта 1841 г. член Палаты общин от Оксфордского университета сэр Р. Г. Инглис, воспользовавшись присутствием лорда-секретаря по иностранным делам Г. Паль-

---

* Основные положения этого раздела рассмотрены в монографии автора: *Смирнова И. Ю.* Россия и Англия в Святой Земле в канун Крымской войны. М.: Изд-во «Индрик», 2015.

мерстона, предложил вниманию Палаты петицию викария и духовенства общины графства Шеффилд, обеспокоенных «положением христиан в Леванте**»[161]. Ссылаясь на те же аргументы, которые в конце 1830-х гг. приводили Робинсон и Шефтсбери, а именно на покровительство Франции католикам и России – православным Османской империи, Инглис настаивал на том, чтобы монарх Англии был признан в качестве покровителя протестантизма в Османской империи[162]. Признавая, что перед британским правительством стоит нелегкая задача, он считал необходимым для успеха в этом деле «использовать все влияние, которое британское правительство может иметь в Константинополе»[163].

В Палате лордов петицию представлял епископ Лондона Бломфилд[164], уверявший, что духовенство и община Шеффилда умоляют правительство принять меры к тому, чтобы оказывать полноценное покровительство членам христианских Церквей в Сирии и Святой Земле, которое в настоящее время на эти Церкви не распространяется[165]. Совершенно очевидно, что идея британского протектората в трактовке лондонского прелата прозвучала отнюдь не со слов шеффилдской петиции, а с подачи Инглиса и Пальмерстона, которого Инглис просил представить прошение в Палату общин.

По словам епископа, ввиду успешных действий британской армии в Сирии, настоящий момент был бы наиболее благоприятным для создания представительства для поддержки сирийских христиан и наиболее желательно, чтобы этот «протекторат был гарантирован им под покровительством правительства Великобритании». По поводу «интересов угнетенных евреев Востока», Бломфилд выразил надежду, что на них также могло бы распространяться покровительство британского правительства «при свободном вероисповедании, требовать которого они имеют несомненное право».

Таким образом лорд Шефтсбери и лорд Пальмерстон успешно претворяли в жизнь планы «по созданию представительства» в Иерусалиме, которое, по примеру России и Франции, должно было иметь религиозный характер, а два ведущих прелата Английской Церкви, без какого-либо предварительного обсуждения с другими епископами, выступили деятельными сторонниками их проекта.

Следующим шагом, предпринятым Лондонским епископом с согласия и одобрения архиепископа Кентерберийского при поддержке объединения миссионерских обществ, стало учреждение в апреле 1841 г. Фонда колониальных епископий (The Colonial Bishoprics Fund)[166]. В британской историографии создание Фонда для поддержки еписко-

** Левант (от древ. фр. *Soleil levant* – «восход солнца») – общее название стран восточной части Средиземного моря (Сирия, Ливан, Палестина, Иордания, Египет, Турция и др.), в более узком смысле – Сирии, Палестины и Ливана.

пий в колониях Великобритании называют «новой имперской парадигмой» в британских церковно-государственных отношениях, поскольку оно «выдвигало на первый план фундаментальную важность епископий в колониях, автономность их действий и отказ от взаимодействия с Церковью и государством»[167]. В качестве оправдания учреждения Фонда указываются «юридические изменения в британской конституции между 1828 и 1832 гг., вызвавшие упадок юридической монополии англиканского представительства в парламенте»[168]. По мнению Тибави, учреждением Фонда устранялась давно заботившая правительство аномалия, обусловленная тем, что зарубежные британские миссии находились под контролем и руководством частных добровольных и нецерковных обществ, которые успешно действовали в Иерусалиме в 1830-х гг. при косвенной официальной поддержке[169].

В результате этих объединенных усилий было предложено создание новых епископий в британских заморских владениях. Первую собирались открыть в Новой Зеландии, следующую, для Средиземноморского региона, предполагали учредить на Мальте, но в конце концов остановились на Гибралтаре. Когда же встал вопрос, где учредить новую епископию – на Мальте или в Иерусалиме, – остановили свой выбор на Иерусалиме как «наиболее соответствующем необходимым требованиям»[170].

Наиболее активным двигателем по продвижению идеи иерусалимской епископии справедливо называют Шефтсбери, имевшего сильную опору в лице лорда Пальмерстона, который, по словам самого Шефтсбери, «действовал с апостольской ревностью», но при том «ничего не понимал в теологии и не смог бы отличить Моисея от Сиднея Смита»[171]. Энтузиазм Пальмерстона объясняется тем, что одной из важнейших задач внешней политики Великобритании была для него борьба с Россией в Восточном вопросе. Допустить присутствие России в Константинополе значило для него несколько лет спустя увидеть ее в Индии, а потому прямым долгом и основной задачей британской политики признавалось охранение как Османской империи, так и Персии всеми дипломатическими и военными средствами от распространения влияния России.

Другим не менее заинтересованным лицом в создании протестантской епископии в Иерусалиме был король Пруссии Фридрих-Вильгельм IV, который, как и Шефтсбери, действовал, исходя, с одной стороны, из глубоких религиозных убеждений, а с другой – из политических интересов Пруссии. С ранней юности его привлекала мысль об облегчении участи христиан в Сирии и Палестине. Кроме того, он питал надежды на восстановление протестантского церковного единства. Как писал Хитрово, «Король прусский Фри-

дрих Вильгельм IV, мистически-религиозное настроение которого всем известно, твердо держался за излюбленную им мысль – соединения обеих протестантских общин, англиканской и евангелической, воедино, по крайней мере, в центре христианского мира – в Иерусалиме»[172].

Не удивительно, что Вильгельм был искренне воодушевлен известием об учреждении протестантской епископии в Иерусалиме. При участии в проекте Шефтсбери-Пальмерстона для него, с одной стороны, открывалась возможность осуществления идеи «объединенной, независимо от конфессиональной принадлежности Протестантской Церкви»[173], с другой – действуя в фарватере британской политики, Пруссия получала шанс обрести собственную нишу в Святой Земле. Для переговоров с британским правительством и архиепископом Кентерберийским в Лондон в качестве посла Прусского двора был командирован Х.-К. Бунзен, «фанатичный поклонник Англии»[174], который полностью разделял устремления Шефтсбери, с которым познакомился в Риме. Кроме того, Бунзен был известен как противник российской политики, который во время восточного конфликта старался вовлечь Пруссию в антироссийскую коалицию западных держав, а когда его старания потерпели неудачу, вышел в отставку.

Весной 1841 г. Бунзен подал королю докладную записку, основные положения которой позже вошли в данную ему инструкцию, датированную 8 июня 1841 г. В качестве приоритетной задачи указывалось на необходимость сближения Пруссии с Англией в Восточном вопросе с целью противодействовать «завоевательной политике» России, или, другими словами – чтобы «занять об руку самостоятельное положение для поддержания всеобщего мира»[175]. Антироссийский характер прусских предложений вполне удовлетворял Шефтсбери и Пальмерстона. На то, что учреждение англо-прусской епископии в Иерусалиме преследовало в первую очередь политические цели, единодушно указывают и британские исследователи[176].

19 июня 1841 г. Бунзен прибыл в Лондон. На переговорах, в которых кроме прусского посланника участвовали архиепископ Кентерберийский, епископ Лондонский и лорд Пальмерстон, обсуждались предложения Бунзена об учреждении общей епископии в Святой Земле, что должно было бы «положить начало единения англиканской и евангелической общин». По прусскому проекту, избрание в епископы должно было производиться поочередно двумя державами, а богослужение совершать по англиканскому молитвеннику или его немецкому переводу. Понимая, что непременным условием назначения в Иерусалим епископа является наличие протестантской общины, Бунзен, вслед за

Шефтсбери, полагал, что членами такой общины могли бы стать «европейцы, туземцы, евреи и язычники», а для перешедших в протестантизм из других вероисповеданий предлагал требовать «законной защиты от преследования их прежних духовных начальников». Одним из пунктов проекта Бунзена было приобретение крупных земельных участков в Святой Земле для будущих переселенцев из Пруссии[177].

Центральным пунктом в ходе переговоров был вопрос о месте, где должен был водвориться новый епископ, и о его полномочиях. Было решено епископа Английской Церкви, специально посвященного в сан, отправить в Иерусалим «для служения среди британских или прусских подданных в Палестине, а также тех протестантов, которые пожелают находиться под его духовным попечением»[178].

Чтобы узаконить попеременное избрание епископов от Англии и Пруссии, возникла необходимость в принятии специального законопроекта. 27 августа 1841 г. Пальмерстон информировал Понсонби, что архиепископ Кентерберийский собирается в срочном порядке внести для этого билль в Палату лордов, и как только билль войдет в силу, епископ будет соответствующим образом посвящен и отправлен в Иерусалим[179]. Действительно, предложение о поправках к биллю было вынесено на рассмотрение в конце августа, 8 сентября новый билль был одобрен Палатой лордов, а 5 октября 1841 г. получил королевскую санкцию. Принятый билль именовался Актом о поправках к акту, принятому в 26-й год правления короля Георга III под названием «Акт для уполномочивания архиепископа Кентерберийского или архиепископа Йорского посвящать в епископский сан лиц из подданных или граждан государств, относящихся к владениям Ее Величества»[180].

В первом параграфе билля о поправках речь шла о том, что главные прелаты Английской Церкви – архиепископ Кентерберийский и архиепископ Йоркский – могут посвящать британских граждан или иностранцев в епископы в зарубежные страны без обязательной королевской лицензии на избрание, «поскольку они могут являться подданными и гражданами зарубежных королевств или государств»[181].

Таким образом, билль о поправках, искусно проведенный через все необходимые инстанции, предоставлял епископам, назначаемым в страны, не являвшиеся доминионами Великобритании, практически полную независимость как от королевы, так и от глав Английской Церкви, которые таким образом освобождались от какой-либо ответственности за их деятельность.

Полемика в Таймс. Известие об учреждении в Иерусалиме англо-прусской епископии всколыхнуло церковные и дипломатические круги Европы. Новая форма бри-

танского присутствия с ее заведомо прозелитическими намерениями вызвала недовольство в самой Великобритании, и первыми отреагировали члены т. н. оксфордского, или трактарианского, движения, считавшие Высокую Церковь Англии, наряду с Римско-Католической и Греко-Восточной, одной из равноправных наследниц древней неразделенной Церкви. При первых же известиях о предполагаемом союзе Церкви Англии с Протестантской Церковью Пруссии со стороны трактарианцев последовал решительный протест.

Статья с осуждением нового предприятия была опубликована19 октября 1841 г. в газете Таймс, преданной англиканской партии и известной симпатиями к оксфордскому движению[182]. Из того факта, что король Пруссии внес щедрый вклад для устроения епископии, были сделаны выводы, что инициатива учреждения англикано-протестантской епископии в Иерусалиме, где «ни Великобритания ни Пруссия не владеют ни единым дюймом территории», исходит от прусского монарха[183].

В статье напоминалось, что еще совсем недавно, весной 1840 г., церковная общественность выразила осуждение действиям британского посла в Константинополе лорда Понсонби, который употребил все свое влияние на министров Порты, чтобы добиться низложения православного Патриарха Константинопольского Григория VI единственно из политических соображений[184]. «Это грубое нарушение, – говорилось в статье, – возбудило во всех Православных Церквах Востока глубочайшее негодование и возмущение и вызвало очень невыгодное представление о моральном и религиозном характере англичан». Правда, тогда, отмечалось в прессе, архиепископ Кентерберийский и епископ Лондонский сразу же «изъявили свое дружественное расположение и содействие греческим епископам в Афинах и Константинополе и отклонили от Английской Церкви всякую ответственность за раскольнические действия протестантских миссионеров на Востоке»[185].

Теперь же, по мнению авторов статьи, меры британского правительства ведут к отдалению Великобритании от сочувствия Восточных Церквей из-за отождествления себя с протестантскими партиями, вместо того, чтобы использовать свое влияние для защиты древних Православных Церквей Востока, с которыми у Англиканской Церкви было много общего, и это тогда, когда обстоятельства в Турции «должны были бы благоприятствовать развитию великих интересов христианства... Таково участие, которое Англия принимает в религиозной политике на Востоке!»[186]

Не желая вступать в прямую конфронтацию с церковными властями, авторы дипломатично уверяли, что «не могут и не будут полагать, будто епископы Англии по пер-

вому требованию отказываются от принципов и практики, которые до настоящего времени отличали Церковь Англии от зарубежных протестантских обществ». Они заявляли, что не намерены доверять внушениям, будто английские епископы «внезапно, необдуманно или без совещания, без выяснения общего мнения Церкви, без того, чтобы взять время для продумывания последствий... решили отступить от мирного характера [Англиканской Церкви] и подражать наихудшим особенностям Римской системы»[187].

Таким образом, позиция оксфордских богословов, выраженная в статье с заметной обходительностью по отношению к духовному начальству, оставляла возможность для дальнейшего обмена мнений и внесения необходимых корректив. И такие переговоры не замедлили состояться. 28 и 29 октября 1841 г. Вильям Пальмер из Вустер-Колледжа опубликовал в Таймс письмо, в котором говорилось, что при назначении епископа в Палестину отнюдь не имелось в виду вмешательство в права и юрисдикцию Православных Восточных Церквей, а предполагалось только обеспечить охранение и покровительство членам Английской Церкви в Палестине[188].

Епископ, по мнению автора писем, мог быть представлен Восточным Патриархам как представитель Англо-Кафолических Церквей для предотвращения каких-либо попыток прозелитизма среди православных. Являясь посредником при регулярных и дружественных взаимоотношениях между главами англиканской и православной Церквей, он мог бы «материально содействовать воссоединению братьев, разделенных на протяжение нескольких веков»[189]. Назначение епископа в Палестину называлось временной мерой, «пока не водворится то общение, которое существовало в продолжение нескольких столетий между нашей Церковью и Восточной»[190].

Помещая письма Пальмера, редакция Таймс объявила, что обе публикации последовали «с разрешения высшего начальства», что свидетельствует о старании прелатов сгладить возникшее напряжение и представить цели и задачи епископии в желательном для трактарианцев виде. Таким образом, выступления оксфордских богословов внесли заметные коррективы в первоначально заявленную концепцию учреждаемой епископии и добились уверений в англиканском характере миссии. Чтобы развеять обвинения в симпатиях Высокой Церкви к прусским протестантам, архиепископ Кентерберийский дал согласие ввести в состав иерусалимского клира капеллана из числа сторонников оксфордского движения, а сопроводительное письмо, адресованное Восточным Патриархам, было составлено полностью в трактарианском духе.

Вскоре после того, как было получено Высочайшее разрешение на поправку к бил-

лю (5 октября 1841 г.), одно за другим состоялись два посвящения в епископы Объединенной Церкви Англии и Ирландии[191] – 17 октября 1841 г. первым епископом Новой Зеландии стал Джордж Август Селвин[192], а 7 ноября состоялось посвящение в епископы Михаила Соломона Александера, область которого распространялась на Сирию, Халдею, Египет и Абиссинию. Последнему предписывалось возглавить впоследствии и те протестантские объединения, которые будут приняты в общение с его Церковью в будущем, направлять усилия духовенства, действующего в этих странах, на обращение иудеев, а также установить дружеские отношения с иерархией Восточных Церквей[193].

На торжественной церемонии, состоявшейся в капелле Ламбетского дворца, присутствовали Бунзен, Шефтсбери, только что вновь назначенный послом в Константинополь Стрэтфорд Каннинг, Гладстон и многие другие.

Выбор союзников: лютеране или православные. С самого начала учреждения иерусалимской епископии архиепископ Вильям Хоули оказался в трудном положении. С одной стороны, он был связан обещанием «признавать и поддерживать исключительно юрисдикцию православного греческого Патриарха, стремиться к общению (Communion) с православной Греческой Церковью»[194], с другой, прусский монарх и его представитель в Лондоне получили согласие архиепископа на фактическое признание союза с лютеранской Церковью Пруссии в Святой Земле. Согласно договоренностям с трактарианцами, представители Английской Церкви должны были бы, отмежевываясь от всякой прозелитической деятельности, действовать в согласии с иерусалимской иерархией, тогда как, по условиям проекта Бунзена, приветствовался неограниченный прозелитизм, причем заранее оговаривались условия для британского протектората христианам, обращенным из других конфессий – православной, католической, армянской.

В торжественной речи, произнесенной в капелле Ламбетского дворца при посвящении епископа М. С. Александера в воскресенье 7 ноября 1841 г., архиепископ Кентерберийский продемонстрировал непревзойденное мастерство, соединив два подхода, взаимоисключающие друг друга. Хоули представил цели и задачи иерусалимской епископии как исключительно церковное дело, вызванное самыми благородными побуждениями. Разумеется, ни о какой политической подоплеке не было и речи. Чтобы удовлетворить все стороны и объединить интересы союзников и противников епископии, архиепископ прибегнул к приему, который был положен в основу церковной политики Римского престола при Папе Григории XVI, а затем и Пия IX, а именно – к декларации всеобщего объединения Христианских Церквей, провозгласив миссию епископа как первый практи-

ческий шаг к достижению союза национальных Церквей – Англии и Пруссии.

Помимо заявления о «желанном союзе протестантских Церквей», в речи архиепископа достаточно определенно была обозначена его позиция по отношению к Восточным Патриархатам, а также к тем, кто желает сближения с ними. В то же время назначение в Иерусалим епископа Хоули назвал «первым плодом желанного единства, символом сердечного сотрудничества национальных Церквей по распространению Царства Божия», а в качестве одной из его обязанностей указывал переговоры с восточными иерархами для «установления дружеских отношений». Для тех же, кто считал посвящение епископа для Иерусалима «нарушением прав Иерусалимского Патриарха и иерархов прочих Восточных Церквей»[195], Хоули особо отметил, что настоящую миссию Англиканская Церковь посылает не для того, чтобы вторгаться в юрисдикцию Патриарха Иерусалимского, нарушать дисциплину или заниматься прозелитизмом среди православных[196]. Но выражая готовность «установить с ними дружественные связи и стремиться к кафолическому единству», примас Английской Церкви указывал на «веские препятствия к общению» с Восточной Кафолической Церковью, в которой «существуют такие ошибки доктрины и практики как схизма и ересь – грехи, которым Церковь Англии не может потворствовать»[197].

С этой точки зрения, утверждал Хоули, особенно благотворным для восточных христиан будет «зрелище чистой правильной деятельности, направляемой епископом и сопровождаемой добрыми англиканскими служителями», и их примерная деятельность, «незапятнанная идолопоклонством и скромно несущая свет чистой религии» на Христианский Восток, заранее превозносилась как «в высшей степени благословенная и прекрасная»[198].

Откровенность примаса, сама по себе достаточно ценная для понимания позиции церковного руководства Англии по вопросу о воссоединении Церквей, обсуждаемого на протяжении всего XIX столетия, показывает истинные воззрения Епископальной Церкви (как Англии, так и США) на свою «миссию» и «обязанности» по отношению к Греко-Восточной Кафолической Церкви, которая, в глазах англиканских епископов, была «идолопоклоннической, схизматической и еретической», а именно – исправлять, вразумлять, перевоспитывать в свете англиканской доктрины.

В границы иерусалимского диоцеза, по замыслу его создателей, должны были войти Сирия, Палестина, Халдея, Египет и Абиссиния, таким образом сфера ее деятельности распространялась на территории, относившиеся к юрисдикции Иерусалимского, а

также Антиохийского, Александрийского и даже Константинопольского Патриархов. В отдаленной перспективе меры британского правительства и руководства Церкви Англии должны были привести к восстановлению Церкви святого Иакова, члены которой «во всей полноте» следовали бы учению и дисциплине Англиканской Церкви.

Протесты оксфордских богословов. Учреждение епископии встретило жесткую оппозицию в церковных кругах, которую отчасти удалось смягчить Вильяму Пальмеру из оксфордского Вустер-Колледжа. Одним из тех, кто наиболее болезненно встретил это известие, был Вильям Пальмер из колледжа Марии Магдалины, роль которого в становлении межконфессиональных отношений в России и на Ближнем Востоке требует особого внимания.

Еще в мае 1839 г., сразу после воссоединения с Российской Церковью полутора миллионов униатов, встревожившего Римский престол и все католическое сообщество, Пальмер, воспользовавшись визитом в Оксфорд великого князя Александра Николаевича, выразил пожелание «поехать в Россию для изучения богословия и ритуала Русской Церкви»[199]. Пребывание Пальмера в России пришлось на период между подписанием двух лондонских конвенций[200] (август 1840 г. – июль 1841 г.). Обходительность Пальмера[201] обеспечили ему доброжелательный прием в Петербурге; поднятые им вопросы по вопросам истории Церкви, литургики и догматики послужили к творческому развитию богословской мысли в России, и внесли заметный вклад в историю межцерковных отношений. При этом остаются лакуны, требующие внимания, и в первую очередь возникает вопрос, в чем заключалась миссия Пальмера, которую называют «смелой попыткой пробиться через стену незнания»[202].

В записках Пальмера встречаются упоминания о трудах основателей оксфордского движения Э. Пьюзи, Дж. Г. Ньюмена, Джона Кибла, Вильяма Пальмера из Вустер-Колледжа, которые ставили своей целью обновление духовной жизни Английской Церкви. Как отмечал И.Т. Осинин[203], в основе их богословия «лежало стремление восстановить в Церкви начала кафоличества и авторитет преданий», которые сохранились в неповрежденном виде в православии и, что было особенно важно для оксфордских ученых, «являлись без примеси римского монархизма»[204]. При этом нет оснований считать Пальмера из Магдалины членом движения. Так, Ньюмен признавался, что до конца 1841 г. был лишь заочно наслышан о Пальмере[205] и не одобрял его интереса к Восточной Церкви. Безусловно, Пальмер был хорошо знаком с направлением оксфордского богословия и с уважением к нему относился, как и его отец, Вильям Джоселин Пальмер[206], а также пре-

зидент Колледжа Мартин Рут, которые симпатизировали трактарианству[207]. Возможно, в намерениях молодого Пальмера Мартин Джозеф Рут видел осуществление дела своей жизни – получить признание кафоличности Церкви Англии на Православном Востоке (известно, что он упоминал о своем желании умереть из-за того, что «будучи приверженным к кафолической вере, вынужден был преподавать в Англиканской Церкви»[208]). «Объединение Церквей очень желательно!» – говорил он коллегам-оппонентам на совете колледжа, когда решался вопрос о поездке Пальмера в Россию[209].

Что касается Вильяма Пальмера из Магдалин-Колледж, причиной его обращения к наследнику российского престола, по мнению Ньюмена, была надежда получить от Всероссийского Синода признание его права на участие в православных таинствах, что явилось бы неоспоримым доказательством, «что доктрина англиканских богословов была не просто теорией и что Англиканская Церковь была *ipso facto* также Восточной Православной»[210].

В Петербурге к идеям Пальмеру отнеслись скептически, «имея в виду вторжение в Англиканскую Церковь крайних протестантских идей»[211]. Ему разъясняли, что «если бы русские вошли в какие-либо соглашения с англиканами, то единственным следствием этого было бы то, что они потеряли бы общение Восточных Патриархов»[212]. Но английского богослова не смущали рефреном звучавшие высказывания церковных и светских лиц. Более того, его в большей степени занимали именно разночтения, выявленные им в определениях Греческой и Русской Церкви при чтении «XVIII членов Вифлеемского Синода 1672 года» и сравнении «греческого оригинала с недавно изданной русской версией, отмечая все отличия»[213], в чем ему помогал английский каноник в Кронштадте Р. Блэкмор, хорошо знавший русский язык. Заметим, что позже Пальмер так же настойчиво будет акцентировать внимание на расхождении в обряде крещения инославных в Греческой и Русской Церквах в 1850-е гг., то есть в самый разгар вопроса о святых местах, о чем будет сказано ниже.

Уже в самом начале 1840-х гг., было ясно, что попытка Пальмера потерпела неудачу – ему не удалось добиться в Петербурге признания теории «трех ветвей», согласно которой Римско-Католическую, Восточно-Православные и Англиканские Церкви следует рассматривать как ветви Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви. Уже после первых бесед с Пальмером митрополит Московский Филарет назвал его «превосходным защитником плохой идеи»[214]. Для оксфордских богословов это не было неожиданностью. «Пальмер возвращается ни с чем, – писал Ньюмен Ф. Роджерсу в январе 1841 г., – рус-

ские не поверят ему после свидетельства всех тех англичан, которых они видели до него. Они думают, он теоретик или хуже того»[215]. Но дело было вовсе не в недоверии к англичанам. Как объяснял позже митрополит Филарет, желание Пальмера не было осуществлено, так как он «хотел принадлежать в одно время к двум неединомысленным в вере Церквам»[216].

Но что интересно: еще в 1840 г. митрополит московский, после встречи с Пальмером, отметил его *неискренность*, о чем сохранилось свидетельство епископа Никодима (Казанцева), находившегося тогда в Петербурге. «Пальмером тогда все восхищались, – писал Никодим в своих воспоминаниях, – и я был за него же. Но митрополит Филарет, успев уже его видеть и с ним беседовать, сегодня мне выразил “сомнение в искренности желаний Пальмера”»[217]. Второй визит Пальмера в Россию оказался столь же безуспешным – на этот раз «единственным результатом, – как отметил американский исследователь Э. Бартон, – было то, что англиканские притязания на кафоличность их Церкви были отклонены Святейшим Синодом[218].

Между тем интерес Пальмера к Русской Церкви и желание выяснить, как будет воспринята в Петербурге оксфордская концепция «трех ветвей» русскому православию возникли на фоне европейского политического кризиса, вызванного обострением Восточного вопроса в конце 1830-х гг. Пальмер, безусловно, соизмерял свои планы с религиозно-политической ситуацией в Европе – он вручил петицию цесаревичу сразу после присоединения к Русской Церкви униатов, вызвавшего крайнее неудовольствие Римской курии; осенью 1839 г. он направился во Францию – когда страна оказалась в политической изоляции; его отъезд из Лондона в Россию состоялся вскоре после того, как в британской столице 15 июля 1840 г. четыре державы – Великобритания, Россия, Австрия и Пруссия, – подписали первую Лондонскую конвенцию, а возвращение в Англию практически совпало с подписанием в Лондоне второй конвенции по урегулированию ситуации на Ближнем Востоке в связи с турецко-египетским кризисом.

В сентябре 1841 г. Пальмер возвратился в Оксфорд, где тотчас окунулся в атмосферу горячих прений среди оксфордских богословов, оказавшись, наряду с Пальмером из Вустер-Колледж, в числе наиболее активных оппонентов официального направления британской политики. Он был крайне огорчен новостями о наметившемся англо-прусском союзе в Иерусалиме, что, по его мнению, нарушало все те принципы, которые он совсем недавно представлял членам Всероссийского Святейшего Синода[219]. Учреждение совместно с Пруссией общей епископии в Святой Земле, считал Пальмер, подчеркивало

протестантский, а вовсе не кафолический характер Английской Церкви, что с неизбежностью должно было вызвать протест греческих Патриархов и воспрепятствовать предполагаемому церковному сближению.

Пальмер считал своим долгом «предотвратить опасность отдаления его собратьев от их Матери Церкви» и предупреждал, что если молва о масштабах интриги окажется правдой, то «истинность нашей религии находится под угрозой»[220]. Несмотря на одобрение петиции президентом Колледжа доктором Мартином Рутом, отец и брат Пальмера нашли ее чрезмерно эмоциональной и почти полностью ее переписали. 7 ноября, в день посвящения епископа в Иерусалим, Пальмер передал петицию в Ламбетский дворец. Не дождавшись ответа на свое воззвание, он написал протест против «еретического протестантизма» с намерением собрать под ним подписи всех желающих «исповедовать кафолицизм и объединение с древними Кафолическими Церквами»[221]. Пальмер выступал против того, чтобы «позволить “иностранным сектам” вступать в Английскую Церковь». Иначе, утверждал он, «наша Церковь берет на себя обязательства, в глазах всего мира, и особенно Восточных Церквей, придерживаться принципа протестантизма»[222].

Пальмер напоминал, что был принят в России с полным доверием к заверениям в том, что в Англиканской Церкви «было нечто лучшее, чем простой сектантский протестантизм». Теперь же, наблюдая «полное низвержение своих заверений и откровенное предательство всех кафолических принципов Английской Церкви», он отказывался признавать какую-либо общность с лютеранами и кальвинистами до тех пор, пока они не примут «послушания кафолическому епископату в вере и дисциплине», объявил о своем признании Православных Восточных Церквей и дал обещание «никогда не пытаться обращать их членов в свою веру». Он призывал к тому, чтобы «важные церковные решения принимались властью законного Синода» и требовал официально опротестовать учреждение иерусалимской епископии, как принятое без его созыва.

Получив пальмеровский протест, архиепископ Кентерберийский тотчас же написал ректору Магдален Колледжа Руту, что несмотря на «глубокое расположение и уважение по отношению к семье и личным качествам» Пальмера, он «очень сожалеет о памфлете под названием *Протест*, пожалуй, наиболее экстраординарном из всех, когда-либо пущенных в ход диаконом нашей Церкви»[223]. Пальмеру ответил капеллан архиепископа Харрисон, который подверг Протест критическому разбору и, как отмечает Вилер, пытался отговорить Пальмера от его публикации, предупреждая, что могут возникнуть проблемы с дальнейшим пребыванием диакона в лоне Английской Церкви. Тем не менее,

Пальмер не только опубликовал в Оксфорде брошюру под названием «К размышлениям о государственной Церкви, в отношении учреждения “протестантской епископии” в Иерусалиме, недавно объявленного в Прусском государственном бюллетене»[224], но и передал ее в российское посольство в Лондоне для отправления в Россию.

Речь архиепископа на посвящении епископа, гарантировавшего не вторгаться в юрисдикцию Восточных Патриархов, оказала на Пальмера умиротворяющее воздействие – у него появилась надежда, что «кафолические чувства и принципы не угасли ни в самой общественности, ни в главах Церкви», и что в них существует реальное желание единства с Восточной Церковью.

В числе первых, кто ознакомился с текстом «Протеста» был Джон Генри Ньюмен (8 ноября 1841 г.), который, получив благодаря Пальмеру, «ясное представление о ситуации», написал собственную петицию, заявив, что готов подписать и публичный протест. Являясь викарием церкви Святой Девы Марии в Оксфорде, он направил ее к епископу Оксфордскому[225], который, как оказалось, ничего не знал о иерусалимском деле, и никто не обращался к нему по этому вопросу[226].

Как признался позже Ньюмен в своей «Апологии» («Apologia Pro Vita Sua», 1864), известие о том, что «Англиканская Церковь согласилась вступить в союз с протестантской Церковью Пруссии», стало одним из «ударов, которые его сломали» и «окончательно разрушили его веру в Англиканскую Церковь»[227]. В отличие от Пальмера, разочарованного в уклонении Церкви Англии от сближения с Православной Церковью, Ньюмен был потрясен тем, что Англиканская Церковь выступила как «ищущая церковного общения с протестантской Пруссией и ересью православных, что препятствовало какому-либо согласию с Католической Церковью»[228].

«Мы не имеем ни одного англиканина в Иерусалиме, – писал он, – поэтому посылаем епископа создавать там общину, и этого хотят достичь влиянием Англии». Ньюмен воспринимал иерусалимскую епископию в качестве политического инструмента с целью учредить при содействии Англии епископат в Прусской Церкви[229]. Те меры, на которые пошли церковные власти, окончательно решили его переход в католичество, который последовал 9 октября 1845 г.[230]

С резкой критикой протестантской епископии выступали и другие оксфордские богословы, которые признавали кафолический и апостольский характер Англиканской Церкви, и указывали на принципиальные различия между Церковью Англии и протестантской Церковью Пруссии. В одном из писем к Шефтсбери Пьюзи разъяснил причи-

ны критики и недовольства оксфордских богословов: «Никто не возражает против епископии в Иерусалиме, учрежденной ради евреев, – писал он своему кузену, – но возражают против “экспериментальной Церкви”»[231].

Гладстон, убежденный в том, что епископальная система Английской Церкви несовместима с неепископальной системой Прусской Церкви, назвал учреждение англо-прусской епископии «приближением к зарубежному протестантизму, без проведения какого-либо богословского исследования»[232], а брат Пальмера из Магдален-Колледжа Рондел Пальмер, впоследствии лорд-канцлер Великобритании[233], считал довольно странным, что такое нововведение могло быть принято без открытого совещания и без малейшего согласования с английским епископатом в целом – в конечном счете, без решения церковной власти, за исключением архиепископа Кентербери и епископа Лондона того времени, а было достигнуто разрешительным постановлением Парламента, полученным с помощью пребывавших в тот момент у власти чиновников. «Молчаливое согласие, – говорил он, – в этом случае не представлялось возможным, в особенности для единомышленников Ньюмена или моего брата»[234].

Англиканский капеллан Джордж Вильямс в составе протестантской епископии. К месту своего служения епископ Александер отправился в сопровождении жены и шестерых детей, капеллана миссии, секретаря-миссионера Лондонского еврейского общества с семьей, врача-миссионера из того же общества. По прибытии в Бейрут епископ и его свита в сопровождении британского генерального консула в Бейруте направились к Иерусалиму, куда торжественно въехали 9/21 января 1842 г.

Александер вез с собой рекомендательное письмо архиепископа Кентерберийского Вильяма Хоули, адресованное Восточным Патриархам. Примас Английской Церкви утверждал, что Объединенная Церковь Англии и Ирландии является столь же святой и апостольской, как и Поместные Восточные Патриархаты, и что он посылает своего епископа в патриаршие области не для того, чтобы тот посягал на юрисдикцию греческих духовных властей, а чтобы «оказывал надлежащую честь и уважение и во всех случаях всеми мерами содействовал достижению братской любви, взаимного сотрудничества и единодушия»[235].

Уверяя, что Александер «не будет выходить за пределы своей совести», глава Англиканской Церкви просил восточных владык «принять его братски и оказывать всю необходимую помощь» и выражал горячее желание «возродить ту древнюю любовь к Церквам Востока, которая была приостановлена на протяжении столетий, но будучи

восстановлена, по воле и благословению Божию, может иметь следствием преодоление схизмы, принесшей Христовой Церкви столь прискорбные бедствия»[236].

Заметим, что послание архиепископа Вильяма Хоули было уже не первым обращением предстоятеля Церкви Англии к Восточным Патриархам. Когда в 1839 г. официальным представителем архиепископа Кентерберийского при Константинопольской Патриархии был назначен капеллан Джордж Томлинсон, секретарь Общества распространения христианских знаний»*, впоследствии епископ Гибралтарский, архиепископ Кентерберийский и прелаты Англиканской Церкви в своем послании также приглашали православных иерархов к сотрудничеству в духе христианской любви и отказывались от практики прозелитизма.

Капелланом при миссии епископа Александера был назначен каноник Джордж Вильямс (1814–1878), один из последователей оксфордского движения, впоследствии инициатор и деятельный участник англикано-православных контактов. Он родился в Итоне в семье книготорговца и издателя, там же получил начальное образование; в 1832 г. был принят на стипендию в Кингс Колледж Кембриджского университета и с 1835 г. по 1870 г. оставался членом колледжа. В 1837 г. Вильямс получил степень бакалавра, в 1838 г. был посвящен в сан и назначен на должность викария Грэйт Брайсетта и Уоттишема в графстве Саффолк, на которой оставался до 29 сентября 1840 г.[237] В том же году он получил степень магистра искусств. Вильямс, который уже тогда интересовался Восточными Церквами, спустя много лет, поделился своими сомнениями при назначении в миссию ввиду ее «агрессивных мер против Восточных Церквей», одолевавшими его перед тем, как он дал согласие на участие в работе епископии. И только уверения капеллана принца Альберта Самуила Вильберфорса, впоследствии епископа Оксфорда, что британская церковная миссия «должна быть посольством мира и доброй воли» к Восточным Церквам, склонили Вильямса к принятию должности. «В противном случае, – писал он, – я не стал бы иметь с этим дела»[238].

Дипломатический резонанс в Константинополе. Отправление на Ближний Восток совместной церковной миссии Великобритании и Пруссии вызвало накал страстей в дипломатических кругах. Крайне негативно отнеслись к инициативам своих правительств послы при Порте Понсонби и Ганс фон Кёнигсмарк. Не менее резким был ответ католических держав и Римской Церкви, у которых вторжение англиканского епископа в Палестину вызвало понятное негодование[239]. Спустя тридцать лет, в 1872 г., британский

* Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK).

консул в Иерусалиме Джеймс Финн вспоминал, что помимо возмущения различных партий в Великобритании и Пруссии, имело место противодействие британской дипломатии со стороны Австрии и Франции. Меттерних, раздраженный мерами британского правительства, представил Порте официальный протест, а французские дипломаты своими интригами в Константинополе восстановили против епископии министров Порты, усмотревших в будущей протестантской общине повод для потенциального вмешательства западных держав.

После двукратных переговоров посланника Порты в Лондоне с лордом Абердином последний заверил, что «никаких особых привилегий, отличных от тех, которые распространяются на британских подданных, для епископа испрашиваться не будут», о чем Каннинг, сменивший в Константинополе лорда Понсонби, был уполномочен проинформировать правительство Турции[240]. Много лет спустя лорд Абердин в письме к епископу Оксфордскому Самуилу Вильберфорсу, напомнил, что проект епископии вызвал множество опасений и столкнулся с значительной оппозицией со стороны Порты, для устранения которой сэр Каннинг был уполномочен уверить турецкое правительство, что епископ Александер приехал в Палестину под строгим запретом от церковного начальства вмешиваться в религиозные отношения мусульманских или христианских субъектов Порты и предпринимать какие-либо попытки присоединять к Англиканской Церкви кого-нибудь из них[241].

Таким образом, проблемы, с которыми пришлось встретиться британским дипломатам при водворении протестантского епископа в Иерусалиме, привели к тому, что сфера миссионерских действий епископа Александера была официально ограничена преимущественно евреями, имевшими турецкое подданство, для чего консулу Янгу были даны соответствующие указания[242].

В результате полученных инструкций, при изначально политических задачах, как понимал назначение епископии Шефтсбери, при заинтересованности в широком прозелитизме, протестантский епископ был вынужден соблюдать договоренности с Портой и заверения, данные Иерусалимскому Патриарху, имея запрет на прозелитизм среди большей части арабского населения – православных и католиков. С другой стороны, при учреждении епископии декларировалась идея общности Англиканской Церкви с Восточной Православной, что в свою очередь вносило явный диссонанс в деятельность протестантского епископа и не гарантировало, что удастся избежать конфликтов в Иерусалиме. Кроме того, на церковно-политическую арену Святой Земли и Ближнего Востока вышли

новые игроки – американские миссионеры, и правила их игры нельзя было не принимать во внимание.

2.3. Американские миссионеры на Христианском Востоке*

Опыт англикано-православных контактов. Первые проповедники американского «Общества иностранных миссий» трудились в странах Леванта с 20-х годов XIX в. В 1834–1835 гг. миссионеры, обосновавшись в Бейруте, устроили церковь, типографию с арабским шрифтом и школу, которая через тридцать лет была преобразована в Сирийский протестантский колледж, где «готовили американских агентов и культивировали среди арабов “добрые чувства” к Соединенным Штатам»[243], а тот, в свою очередь, в университет[244]. В различных районах Сирии миссионеры старались создавать свои опорные пункты. Выше упоминалось о миссии основателя палестиноведения Э. Робинсона и Э. Смита, прибывших в Палестину в 1838 г. и обративших внимание британских дипломатов на местное население, близкое, по их представлениям, к протестантам.

В 1840 г., значительно раньше,чем члены англо-прусской епископии, в Константинополь для переговоров с Константинопольским Патриархом прибыли представители Американской Епископальной Церкви пасторы Джон Якоб Робертсон и Гораций Саутгейт. К тому времени Робертсон обладал изрядным стажем миссионерской работы – более десяти лет он трудился миссионером в Греческом королевстве. «Афинский» опыт американских миссионеров, известный как по рассказам самих миссионеров, так и по донесениям русских представителей в Греции, знакомит с методикой миссионеров Американской Епископальной Церкви по приобретению своих приверженцев, универсальной для американской миссионерской работы на православном поле Христианского Востока в целом.

В 1829 г. миссионеры Миссионерского общества Американской Епископальной Церкви, в том числе пастор Хилл с супругой, Робертсон, Робинсон и др., нашли благоприятную почву для насаждения своего учения в Афинах. Когда в 1835 г. Американская Епископальная Церковь объявила себя миссионерской, миссионерам, несшим свое служение во всех уголках мира, были разосланы официальные инструкции, в которых говорилось, что они должны быть агентами Церкви, работающими совместно под ее руко-

* Основные положения этого раздела рассмотрены в статье: *Смирнова И. Ю*. Архивные документы о российско-американских церковно-дипломатических контактах на Ближнем Востоке в 1840-е гг. // Отечественные архивы. №4. 2015. С. 46–52.

водством «как для обращения язычников (законное поле для прозелитизма), так и для возрождения и продвижения *чистой и неосквернённой религии среди древних Церквей Востока*[*]»[245]. Много лет спустя пастор Хилл подчеркивал, что последнее «было нашей особой миссией»[246].

Но если в Америке деятельность американских миссионеров воспринимали как выражение бескорыстного желания части Американской Церкви помочь грекам, находившихся под властью турок, получить образование[247], то представители Православной России видели в этом явные попытки прозелитизма. Назначенный в апреле 1836 г. настоятелем русской посольской церкви в Афинах иеромонах Аникита (Ширинский-Шихматов) год спустя с тревогой сообщал о том, что греческий народ, «избавленный от работы египетской», после избрания на престол короля Оттона I[248] оказался под «властью иноверной, духом вражды к православию дышащей, каковый дух, несмотря на льстивые обещания, вскоре открылся и беспрестанно открывается во всех ее действиях относительно Церкви Православной»[249].

Главной опасностью для Элладской Церкви, с 1833 г. находившейся в схизме с Константинопольским престолом и в прямой зависимости от гражданской власти, о. Аникита называет покровительство греческого правительства американским проповедникам, работавшими под руководством названных выше Хилла и Робертсона. Их усилиями по всей Греции была создана целая сеть начальных учебных заведений с обучением по Белл-Ланкастерской системе. Как и в России во времена существования Библейского общества, миссионеры «для отступления от православия к протестантству» использовали излюбленный прием – «печатали на простонародном языке во множестве и безденежно раздавали разные книжицы, ядом лжеверия их исполненные»[250].

Гуманитарным программам и филантропии, открывшим миссионерам доступ к греческому православному населению, сопутствовало распространение протестантских идей и критика православных догматов, осуществляемых через сферу образования и адаптированные переводы Священного Писания[251]. Как сообщал из Афин иеромонах Аникита, «обильному посеву плевел протестантизма» способствовали многочисленные училища, устроенные благодаря огромным средствам, для детей и юношества[252].

Свое намерение – взять под контроль как можно большее число школ в Греции – миссионеры откровенно объясняли тем, что так они смогут «влиять на умы молодых греков и их родителей, которые будут относиться к миссионерам как к друзьям и благодете-

[*] Здесь и далее курсив мой. – *И. С.*

лям и наряду со школьной программой будут усваивать и основные положения протестантского вероучения»[253].

С аналогичной проблемой столкнулся в Константинополе Патриарх Григорий VI, который принял меры для защиты своей греческой паствы в пределах своего патриархата. Обличая «американских лжеапостолов», он под страхом отлучения запретил православным отдавать детей в инославные школы «под благовидным предлогом просвещенного воспитания на растление в юных сердцах православной веры»[254]. В Афинах же противодействовать миссионерам не решались ни греки, ни русское посольство, не имевшее возможности вмешиваться в дела Элладской Церкви, чтобы не подвергнуться клевете в якобы политических замыслах и не возбудить «вражды правительства[255].

Ознакомившись с письмом иеромонаха Аникиты о бедственном положении Греческой Церкви московский митрополит Филарет (Дроздов) резко высказался в адрес американских миссионеров: «Я видел печатную книжицу, изданную в Греции американскими методистами на греческом языке, в которой нагло возражают против преданий и установлений Православной Церкви и явно вызывают греков преобразовать, то есть разрушить ее в Греции»[256].

Религиозная беспринципность греческой светской власти объяснялась мотивами политической конъюнктуры, ввиду высокого статуса на Христианском Востоке британской дипломатии, под «прикрытием» которой трудились британские и американские миссионеры. Как пояснял А. С. Стурдза[257], один из главных корреспондентов обер-прокурора графа Н. А. Протасова и Филарета Московского, со времени объявления схизмы правительство Греции, «увлеченное пагубным влиянием английских методистов и английской политики (первые – суть орудие последней), явно и тайно старается подрыть здание святой веры отцов наших», тогда как мнение православных иерархов «пренебрегается и лишено всякого прямого влияния»[258].

При инославном правлении наиболее уязвимым оказалось образование, как основное и наиболее притягательное поприще миссионерской активности, и Стурдза, вслед за о. Аникитой, выражал крайнюю озабоченность по поводу приемов американских проповедников, которые своим искусством и упорством «в сеянии злых плевел» стараются «колыбель христианской веры претворить в гроб Православия»[259].

Не менее опасным, по мнению Стурдзы, было влияние, оказываемое миссионерами на образованных греков, которых удалось «увлечь за собою на путь заблуждения и погибели», чтобы с их помощью удобнее «уловлять в свои сети добродушных и неопыт-

ных к подрыву здания нерукотворного»[260]. В числе первых и наиболее влиятельных греков был назван член Элладского Синода архимандрит Феоклит (Фармакидис), который подпал под влияние британских филэллинов и, «получив образование от лорда Гилфорда, всю жизнь придерживался англофильских взглядов»[261]. Русофобская позиция Фармакидиса проявлялась, по словам Стурдзы, в том, что он добившись церковного раскола, начал «злостно нападать на Российскую Церковь, под благовидным предлогом ревности по Боге и неприкосновенности преемственного учения Церкви»[262].

Чтобы вызвать нарекания на Русскую Церковь и поколебать доверие греков к ее догматическому учению, Фармакидис использовал издаваемые им брошюры и выступал с проповедями, в том числе с кафедры Афинского университета, где занимал пост декана богословского отделения Афинского университета. Профессор А. П. Лебедев писал о Фармакидисе, что тот «даже отвергал авторитет Вселенских соборов; не признавал монашества, хотя сам принадлежал к монахам, отвергал почитание икон и т. д.»[263].

В ответ на призывы Стурдзы противостоять пагубному протестантскому влиянию в Греции[264] Св. Синод поставил вопрос об издании грамот греческих Патриархов, адресованных русским царям и высшему духовенству, находя это действенной мерой против усилий противников, которые «явно и преимущественно метят на Российскую Церковь, по внушениям политическим, в преступной надежде расторгнуть не только единение Церквей, но и священный союз народов православных»[265]. Как писал Стурдза в марте 1838 г., «это послужит первым опровержением клеветы, рассылаемой против законности учреждения Св. Всероссийского Синода»[266].

На тревожные сигналы из Афин откликнулось и министерство иностранных дел. Перед дипломатической миссией в Афинах была поставлена задача содействовать распространению в Греции книг, «обличающих лжеучение американских миссионеров и их наветы против догматов Православной Церкви». Наиболее полезными для «подкрепления единоверия в том крае» вице-канцлер граф К. В. Нессельроде[267] находил только что вышедшие в свет сочинения Муравьева «Письма о богослужении», «Изъяснение Символа Веры» и «История Российской Церкви»[268], которые предложил отправить в российскую дипломатическую миссию в Афинах «для раздачи в Греции посредством лиц, заслуживающих доверие миссии». Большое значение трудам Муравьева придавал и известный своей ученостью Патриарх Константий I, видевший в них средство просвещения восточной православной паствы для противодействия иноверной пропаганде.

По распоряжению Св. Синода был переведен на греческий язык и отправлен на

Восток Православный катехизис митрополита Филарета, изданные в Петербурге церковно-богослужебные книги, переизданные Правила Вселенских Соборов на греческом и славянском языках, «грамоты с изложением православного исповедания», изданные Синодом на греческом языке в 1840 г. Так российские ведомства – синодальное и дипломатическое – общими усилиями старались преодолеть последствия той ситуации в Греции, которую Филарет Московский называл «смешением неожиданным: правительство, по нации немецкое, по вере латинское, в земле греческой благоприятствует американцам-методистам»[269].

Послание американских епископов к Вселенскому Патриарху. В 1840 г., в виду новых церковно-политических обстоятельств, церковное начальство Епископальной Церкви в Соединенных Штатах направило Робертсона в Константинополь для переговоров с Константинопольским Патриархом. В качестве сотрудника с ним отправился Горацио Саутгейт, который в 1836–1838 гг. находился в Турции и Персии, собирая сведения о перспективах миссионерской работы[270]. Контакты Саутгейта с якобитами, несторианами, ассирийцами и пр. в Ближневосточном регионе позволили установить первые контакты этих общин с Американской Церковью. Вернувшись в Америку и приняв духовный сан в 1839 г., Саутгейт в 1840 г. вновь отправился на Восток, имея на руках послание северо-американских епископов, адресованное Патриарху Вселенскому[271].

В послании говорилось о горячем желании американского епископата «установить отношения дружбы» двух Церквей – Восточной Православной и Американской Епископальной Церкви, которая, по определению ее епископов, имеет непрерывную преемственность, через Церковь Англии, от святых апостолов, не имеет никакого отношения к лютеранам или кальвинистам и никакого участия не принимает в планах и мероприятиях по распространению их лжеучений[272]. Прежде всего миссионерам предстояло выяснить, «возможно ли установить взаимное знакомство с представителями Кафолической Христианской Церкви на основе Священного Писания и первых церковных соборов, в том числе Никейского»[273]. При этом американские посланники не собирались вступать в какие-либо отношения с католиками – как отмечалось в послании, «высокомерные притязания главы Римской Католической Церкви на мировое владычество и на непогрешимость заставляют сомневаться в возможности установить с ним в ближайшее время дружеские отношения»[274].

В послании американских епископов, наряду с наилучшими рекомендациями Робертсону и Саутгейту, указывались и цели их посольства: ознакомиться с ситуацией в

Константинопольском и других Восточных Патриархатах, выяснить, какие между ними отношения; познакомить православных иерархов с учением Американской Епископальной Церковью и привлечь, насколько возможно, «любовь и благосклонность Восточной Церкви к своей младшей сестре в Западном полушарии»[275].

Центральным пунктом послания было предложение начать взаимное сотрудничество с православным духовенством в деле воспитания и образования их православной паствы. Представители северо-американского епископата предлагали Восточным Церквам свою помощь и в деле достижения «более тесного взаимопонимания»[276]. Послание было подписано примасом Церкви Соединенных Штатов и епископами Нью-Йорка, Нью-Джерси, Коннектикута, Индианы, Миссури, Мэриленда, Пенсильвании.

Это была первая попытка представителей американского епископата выйти на широкое пространство Православных Патриархатов Османской империи в новых условиях христианской толерантности, обеспеченной лондонскими конвенциями. Не исключено, что на этот шаг их подтолкнули известия об учреждении англо-прусской епископии, протестантский характер и иудео-дохалкидонская паства которой привели американских епископов к мысли застолбить за собой «англиканскую» нишу – признавая историческую преемственность своей Церкви от Церкви Англии, они в то же время подчеркивали свою независимость от нее. «Нам бы не понравилось, – говорилось в послании, – если бы нас соотносили с британским духовенством, с которым у нас нет ни малейшей общности в действиях, хотя мы и проповедуем один и тот же обряд»[277]. Автономность Американской Епископальной Церкви особенно подчеркивалась в связи с учреждением иерусалимской англо-прусской епископии из опасений что агрессивная британская церковная политика будет ассоциироваться на Христианском Востоке с представителями Американской Церкви, которая признавала себя англо-кафолической, а не протестантской.

Отсюда берут начало настойчивые уверения американских делегатов в «кафоличности» их Церкви в соответствии с теорией «трех ветвей». Так, в брошюре В. Ч. Эмхардта говорится, что «американские епископы изо всех сил желают избежать любых неумеренных вторжений в юрисдикцию их епископальных братьев (т. е. православных иерархов. – *И. С.*), имея своим великим желанием содействовать дружественному общению между двумя ветвями Кафолической и Апостольской Церкви в надежде взаимной пользы»[278].

В этом отношении американские миссионеры на ближневосточном направлении

опередили своих британских собратьев, «обратив особенное внимание на православных»[279]. Как отмечал настоятель лондонской посольской церкви протоиерей Евгений Попов, «первым и главным их делом было представлять свою протестантскую Епископальную Церковь в глазах Церкви Греческой чистою апостольскою ветвию Вселенской Церкви»[280].

С тем же предложением – «содействовать дружественному общению» между Православной и Англиканской Церковью – американские делегаты обратились к русскому посланнику в Константинополе В. П. Титову. При первой встрече с Титовым 10 декабря 1841 г. Робертсон говорил, что цель их миссии на Востоке – содействовать более глубокому ознакомлению между тремя ветвями христианства и развитию «взаимных чувств беспристрастности и привязанности». Робертсон подчеркнул, что они категорически против прозелитизма среди православных как в Греции, так и в Османской империи, считая своей прямой и достойной обязанностью обращение в христианство евреев и язычников и подчеркивая, что их принципы «запрещают разыскивать новообращенных среди христианских общин»[281].

По словам Робертсона, они прибыли в Константинополь, чтобы содействовать «воссоединению разделенных частей тела Христова... и приготовить путь для созыва будущего Собора, на котором сроки и условия intercommunion'a могут быть изложены теми, кто имеет на то полномочия»[282]. Имея в виду проведение переговоров о возможностях воссоединения не только с Восточной Православной Церковью, но и со Святейшим Синодом Русской Церкви, Робертсон надеялся, что иерархия Русской Церкви также проявят интерес к «великому делу возвращения к единству разделенных частей Кафолического тела»[283]. Когда же посланник заметил, что он не уполномочен отвечать на такого рода религиозные вопросы и посоветовал изложить все положения в письменном виде, чтобы они были рассмотрены в России, его собеседник обещал убедить членов американского епископата вступить в переписку с ведущими богословами в России и выразил уверенность, что этот шаг встретит одобрение российского императора, который уже встречался с представителями Соединенных Штатов[284]. В заключение беседы Робертсон выразил пожелание, чтобы представленные им сведения были предложены вниманию Его Величества.

Излагая содержание беседы с американским миссионером в донесении к графу Нессельроде, Титов поделился своими соображениями о «моральном и религиозном будущем Востока». Не подвергая сомнению искренность и убежденность таких представи-

телей Американской Церкви, как Робертсон, он в то же время отмечал, что «никто не может гарантировать, что его единомышленники и последователи так же глубоко убеждены, как и он». По мнению посланника, даже если допустить, что англиканские миссионеры не будут заниматься прозелитизмом с тем, чтобы умножать свои общины на Востоке, опасность состоит уже в том, что их доктрины и методы могут иметь печальные последствия для непросвещенных православных подданных султана, «ослабляя их древние верования, вместо того чтобы укреплять их через глубокое знание». А потому, считал посланник, для этих народов было бы надежнее и полезнее, «если бы от них было отдалено влияние западных служителей культа»[285].

Однако Титов не мог предложить эффективных мер для устранения нежелательных контактов американских миссионеров с православной паствой. Одна из причин заключалась в греческом духовенстве, которое, по словам Титова, «не обладает, к сожалению, ни влиянием, ни энергией, необходимой, чтобы его достичь». Другая причина состояла в бессилии российской дипломатии, открытая и постоянная поддержка которой, по признанию посланника, как правило компрометирует греческое духовенство, возбуждая политическую зависть и клевету. Единственное, что мог предложить российский дипломат – подождать, пока взаимное соперничество католиков и протестантов, «поставленных отныне лицом к лицу», приведет к «нейтрализации прогресса обеих сторон».

Отмечая слабость внутренней дисциплины и недостаток знаний восточного духовенства, Титов придавал большое значение влиянию России, полагая, что одного морального примера, даже без видимых усилий со стороны русских стороны, будет достаточно, чтобы внушить ревность и настойчивость среди греческих единоверцев. В качестве беспроигрышной меры оказать стимулирующее воздействие на православное восточное духовенство посланник называл создание благоприятных условий для пожертвований на святые места из России. Это был, по мнению Титова, наиболее эффективный способ благотворно повлиять на расположение восточных иерархов[286].

Что касается утверждения Эмхардта об *абсолютно бескорыстном* характере американской миссии, то с этим вряд ли можно согласиться, в чем убеждает содержание инструкции, которой должны были руководствоваться англиканские миссионеры на Христианском Востоке (по стечению обстоятельств, инструкция оказалась у протоиерея посольской церкви в Лондоне Евгения Попова, попав к нему, по-видимому, от Джорджа Вильямса после его возвращения в Англию)[287].

Составленная, казалось бы, в духе того же уважения к Восточной Православной

Церкви, которое встречается и в послании архиепископа Кентерберийского, инструкция не содержит ничего такого, что могло бы нарушить права восточных иерархов вторжением в сферу их полномочий: «*ни делом ни словом, вы не должны подавать им повод думать*, будто вы пришли к ним с целью ввести какую-либо другую форму христианства или основать какую-либо другую Церковь, кроме той, в которой они воспитаны»[288].

При этом американским миссионерам отводилась отнюдь не пассивная роль – их назначение заключалось в «*просвещении*» православного населения, но так, как их понимали в Американской Церкви, гораздо более совершенной, по мнению составителя инструкции, чем Восточная Православная: «Если в чем-либо Греческая Церковь покажется вам *отступившей или отступающей от чистоты и простоты первенствующих времен и от библейских образцов*, употребляйте в сем случае наивозможную осторожность и всячески уклоняйтесь от прямых обличений». При этом миссионерам вменялось в обязанность «в духе кротости и смирения … *внушать более верные, более справедливые* понятия *о чистоте единственно правильного,* на библейском основании, христианского учения, христианских обрядов и христианской трактовки»[289].

За словами инструкции легко угадывается практика греко-католиков – американские англикане использовали в Сирии и Палестине те же приемы «обманки» и мимикрии, которые мало отличалась от униатских: если последние для вовлечения в унию православных арабов использовали внешнее сходство обрядов и облачений, то протестанты провозглашали единообразие своей Церкви с Православной, вводя в заблуждение православных подданных Османской империи, с тем чтобы отторгнуть их от законной иерархии и в конечном счете усилить свое влияние в регионе.

Так, о двух американцах, прибывших в Иерусалим в 1835 г., Додже и Витинге, со слов Хитрово известно, что они были прекрасно приняты святогробскими монахами, получив от Патриарха Афанасия «позволение хоронить покойников на православном кладбище и собирать по воскресным дням местных жителей у себя в комнате для чтения им Священного Писания». Но вскоре обнаружилось, что чтения превратились в протестантскую пропаганду[290]. О похожих методах англиканской пропаганды поступали сведения и в последующие годы[291]. Подобная практика осуществлялась американскими и британскими миссионерами повсеместно.

2.4. Русский ответ на англо-американские инициативы

Проект Муравьева. Дело об учреждении в Иерусалиме англо-прусской епископии и инициативы американских миссионеров не остались без внимания российской дипломатии. В начале 1842 г. брошюра Пальмера, переданная им в российскую дипломатическую миссию в Лондоне, была отправлена в российский МИД. Но в Петербурге уже знали о новом предприятии из издававшейся в Аугсбурге широко распространенной баварской газеты «Allgemeine Zeitung»[292].

На рассмотрение Николая I была представлена докладная записка, автор которой, не затрагивая протестантского характера иерусалимской епископии, как впрочем и предполагаемого обращения евреев, акцентирует внимание на позиции трактарианцев, настаивавших на том, что в силу кафоличности Англиканской Церкви, деятельность ее епископа должна быть направлена на сближение с Восточными Церквами[293]. Напоминая, что англиканское духовенство в лице «неприсягнувших» епископов еще во времена Петра I искало соединения с православными Патриархатами и теперь еще сильнее чувствует необходимость укрепиться на твердом основании союза Вселенского», автор цитирует слова Пальмера из Вустер-колледжа, что «назначение англиканского епископа в Палестину есть только временное и предварительное распоряжение для его соотечественников, пока не водворится общение, которое существовало в древности между Английскою и Восточною Церквами»[294].

Наибольшую озабоченность вызывало декларирование скорого воссоединения Церквей, которое, по убеждению автора записки, «вовсе не может осуществиться без Соборного постановления Церквей». В Петербурге еще свежи были в памяти недавние прения с Пальмером из Магдален-колледжа и его притязания на участие в православных таинствах без отказа от англиканского вероисповедания. Но отклоненные русским священноначалием (в первую очередь Филаретом Московским), предложения Пальмера могли иметь успех у восточных иерархов, благодаря его «обширным познаниям в богословских науках и увлекательной цели его стремлений», тем более, что в Петербурге Пальмер неоднократно высказывал намерения отправиться на Восток для переговоров с Восточными Патриархами[295].

Теперь же отправление в Палестину английского епископа и его сотрудников вызывало опасения, что присутствие там образованных англиканских богословов, которые, как и Пальмер в России, охотно примут все обычаи Восточной Церкви, «может сделаться

опасным при огромных средствах, которыми располагает английское правительство, и при той удручающей бедности наших греческих единоверцев, которая не в силах устоять против обольщения богатства и высшего образования»[296].

Исходя из опыта общения с греческими иерархами, с одной стороны, и понимая интересы англиканского духовенства, с другой, российские эксперты опасались, что развитие англикано-православных отношений может пойти по неприемлемому как для восточного православия, так и для России сценарию. Опасность, по мнению автора записки, заключалась в том, что если англиканские миссионеры сумеют внушить, что их учение также является православным, восточные владыки распахнут им двери для насаждения образования, и англикане, «учреждая и распространяя школы для бедных детей, завладеют в Палестине воспитанием», чем будут подорваны основы восточного православия и «может быть поколеблено духовное влияние России на своих единоверцев»[297].

В Петербурге ясно понимали, что британское, преимущественно англиканское, присутствие в Палестине имеет прежде всего политический контекст, что может иметь нежелательные последствия для России. «Если они (англиканские миссионеры) успеют достигнуть и общения с Восточными Церквами без участия в сем деле Церкви Российской, – говорилось в записке, – то неминуемым следствием сего будет нарушение и духовного единства нашей Церкви с Греческою и с тем вместе совершенная утрата всякого духовного влияния России на дела Востока»[298], что, безусловно, могло повлечь смещение баланса сил в Восточном вопросе и ослабление русского политического присутствия в ближневосточном регионе.

Характерно, что подобные намерения практически прямым текстом высказывались в Таймс: «Влияние Англии в Сирии должно быть преимущественно обращено к утверждению (consolidation) древней Православной Церкви на Востоке, которое столь полезно для выгод Англии против интриг России. Это влияние Англии послужило бы и к утверждению единственно возможного средоточия христианства на Востоке, если не будет признано первенство Рима»[299].

Двойственный характер англо-американского миссионерства не укрылся и от внимания восточных иерархов. Патриархи Константий и Мефодий всеми средствами старались защитить свою паству от влияния англиканских миссионеров, в том числе прибегая к помощи Святейшего Синода. В письме, адресованном Муравьеву как епитропу Иерусалимской и Антиохийской Церквей, Патриарх Константий с тревогой излагал религиозную ситуацию в Святой Земле, связанную с заметно возросшей после подписания Лон-

донских конвенций активностью инославных миссионеров, католических и протестантских, «хотя и противными по мнениям, но согласными по общей цели – прозелитизму», одинаково опасного для православных. «Враждебная между собою пара сия, – писал Константий, – является теперь на Восток с сильными способами от западных царей. Глас сей двойной пропаганды раздается от Босфорских берегов чрез Малую Азию до вершин Ливанских, до Святого Града, до Египта и далее до турецкой Европы, расширяют обе разные свои лестные сети»[300].

Скептически отнесся ученый иерарх и к попыткам англиканских миссионеров «заводить сношения с Православною Церковию и в то же самое время вычистить оную от заблуждений и погрешений»; по поводу обращения американских миссионеров к Патриарху Константинопольскую «с полезными по виду, но лукавыми предложениями о присоединении епископов тамошних с православным святительством», Константий заметил: «Не ведают, что разность по верованию и догматам между нами и сими религиозными представлениями такая, сколько небо отделяется от земли»[301]. Особенно беспокоила иерарха судьба Иерусалима, который «не вооруженною рукою, но дипломатическими хитрыми средствами сделался спорным яблоком, или камнем соблазна»[302].

Не оставался в бездействии и престарелый Антиохийский Патриарх Мефодий, которому больше других приходилось прикладывать усилий для противодействия западному прозелитизму, совершая поездки по епархиям, убеждая православную паству «уклоняться от общения с инославными и не сбиваться с прямого пути»[303]. Так, отвечая на послание епископа Михаила Соломона Александера от 28 апреля 1842 г., Мефодий в то же время запрещал ему и членам его клира какую-либо пропаганду среди своей православной паствы: «Считаем необходимым отметить, чтобы среди каких-либо членов нашей Церкви, ее мирян и клириков не пропагандировалось ничего такого, что могло бы вызывать неуместные религиозные вопросы, приводящие к нарушению взаимного мира, которого мы с Вами так ревностно желаем»[304]. Как и Константий, Мефодий обращался за помощью к Всероссийскому Святейшему Синоду[305], прося содействия в деле устроения школ в Сирии, где, по словам Константия, «гнездо пропаганды, крайняя опасность и крайняя нужда в учреждении училищ»[306].

Таким образом, в начале 1842 г. российский МИД и Синод были осведомлены о намерениях западных церковных представителей в Святой Земле и на Православном Востоке в целом[307]. Все указывало на то, что Святая Земля становится площадкой для миссионерской активности Великобритании и Соединенных Штатов Америки, в сферу

деятельности которых может быть вовлечено и православное население. В этой связи серьезную озабоченность российских дипломатов вызывали не столько прожекты англо-прусской епископии, направленные на обращение в протестантство палестинских евреев, сколько намерения американских и британских англикан. Сложившаяся ситуация требовала от российского дипломатического ведомства незамедлительных ответных мер.

С учетом этих фактов, российский МИД решился на ответный шаг, командировав в Святую Землю представителя Русской Православной Церкви, так как присутствие в Иерусалиме образованного духовного лица с обширными богословскими познаниями и знанием греческого языка было крайне своевременно, чтобы «отклонять искушения англиканские и насилие римское и иметь наблюдение за ходом духовных дел»[308]. С подобной инициативой еще в 1838 г. выступил А. Н. Муравьев[309], предложив устроить «по примеру прочих исповеданий всех народов» русский монастырь под Иерусалимом в расчете на «пользу не только духовную, но и политическую». Приводя в пример Русскую Духовную Миссию в Пекине, выполнявшую прежде всего дипломатические функции, Муравьев полагал, что те же задачи – замену дипломатической миссии и наблюдение «за ходом дел в Сирии» – мог бы выполнять русский архимандрит в Иерусалиме наряду с консулом в Бейруте и вице-консулом в Яффе[310]. Но тогда устроение русского монастыря в окрестностях Иерусалима не было одобрено русскими дипломатами на Ближнем Востоке[311]. Теперь же, ввиду изменения церковно-политической ситуации, в дипломатическом ведомстве вновь вернулись к вопросу о Русской Духовной Миссии[312].

Во всеподданнейшем докладе от 13 июня 1842 г. вице-канцлер граф К. В. Нессельроде отметил, что в связи с активизацией католической и протестантской религиозной пропаганды в Сирии и Палестине и неспособностью греческого духовенства противостоять прозелитизму своими силами, Православная Россия готова оказывать поддержку своим единоверцам как материальными, так и нравственными средствами. Было признано целесообразным отправление в Иерусалим духовного лица, «кроткого, благоразумного и надежного», для наблюдения за положением в Иерусалимской Церкви с тем, чтобы по возможности оказывать ей соучастие и нравственную поддержку[313]. Таким лицом был избран настоятель посольской церкви в Вене архимандрит Порфирий (Успенский).

При назначении Порфирий прошел инструктаж Министерства иностранных дел, удостоившись аудиенции первых руководящих лиц – вице-канцлера графа Нессельроде и директора Азиатского департамента Л. Г. Сенявина[314]. В устной инструкции ему рекомендовалось выступить посредником между святогробским греческим духовенством и Св.

Синодом, наблюдать за употреблением русских пожертвований, собирать сведения о духовном образовании местного юношества, объективно оценить основательность жалоб греков на притеснения со стороны других конфессий, оценить степень распространения влияния инославных миссионеров и продумать меры для укрепления Православия на Востоке. Особо оговаривалась важность сохранить эту миссию в тайне и тем более не обнаружить, что он «послан от правительства», чтобы не возбудить подозрительности со стороны греков и представителей других держав[315].

Разумеется, не могло быть речи и о том, чтобы поставить в известность Порту. Так что, когда архимандрит Порфирий был отправлен в 1843 г. в Иерусалим, его пребывание там было неофициальным, более того, он был отправлен инкогнито и должен был разыгрывать роль простого паломника. Иными словами, в своих действиях российский МИД принял все возможные меры предосторожности, как и Форин Офис при отправлении в Иерусалим епископа М. С. Александера.

Из дневниковой записи Порфирия от 18 мая 1843 г., сделанной незадолго до отъезда, можно видеть, как воспринимался англо-американский интерес к восточному православию русским архимандритом: «Замечательно, что духовное посольство из Америки отправлено было в Константинополь в то же время, в которое из Лондона приехал в Петербург диакон Вильгельм Пальмер с намерением присоединиться к нашей Церкви. Кажется, епископальные общины в Англии и Америке мучатся каким-то беспокойством, недовольны своим отщепенством и желают единения Церквей, либо замышляют вовлечь в свои сети православные народы под видом духовного общения»[316].

Приходится признать, что в то время, когда Великобритания и Соединенные Штаты Америки уже имели на Ближнем Востоке свои епископства и целую сеть миссионерских учреждений под руководством опытных и ревностных миссионеров[317], российское церковное присутствие, напротив, оказалось в тесных рамках правительственной гиперосторожности. В отличие от британских дипломатов, целенаправленно, порой десятилетиями, добивавшихся поставленной цели, русские представители на Востоке предпочитали пассивное выжидание и, не видя «достаточно простых и эффективных способов действия», предпочитали «ждать уроков будущего»[318].

Чиновники дипломатического ведомства, отвечавшие за ближневосточное направление, недооценили ни перспективы распространения церковного протестантского присутствия, ни масштабность их будущего влияния. В отличие от западных держав, Россия, даже перед лицом реальной угрозы утратить духовное влияние на Православном Востоке, не стремилась к расширению своего церковного и дипломатического присутствия в Святой Земле, чем обрекала себя на отставание, уступая в эффективности и оперативности конкурирующим державам.

Тем не менее, учреждение англо-прусского протестантского епископства в Иерусалиме (1841) и активность американских миссионеров, приведшая к созданию американского Гибралтарского епископства (1842), послужили поводом к первому, крайне осторожному шагу российской дипломатии – командированию русского духовного лица в Иерусалим, что привело впоследствии к созданию Иерусалимской Духовной Миссии как первого российского церковного представительства в Святой Земле.

Глава 3. Великие державы в Сирии и Палестине (1840–1850-е годы)

3.1. Первые английские епископы в Иерусалиме

Тернистый путь епископа Александера. Процесс становления работы протестантской духовной миссии в Иерусалиме при епископе Александере сопровождался неизбежными трудностями, вызванными, в том числе, неоднородностью и разобщенностью протестантских общин в Святой Земле. Из-за противоречивости инструкций, данных епископии, существующие там общины и деноминации отказывались входить в подчинение нового епископа, и прежде всего англиканские миссионеры, не разделявшие протестантские установки иерусалимской миссии. Как предсказывали российские эксперты, «новое епископство в Иерусалиме вместо того, чтобы показать восточным христианам единство протестантизма, откроет его внутренние раздробления, более существенные, нежели раздоры и несогласия между восточными церковными обществами»[319]. Нельзя отказать в проницательности автору докладной записки на имя императора, фактически предсказавшему конфликт епископа с капелланом миссии Джорджем Вильямсом. В Петербурге не сомневались, что служение епископа Александера в Иерусалиме и Святой Земле будет сопровождаться «беспрерывной и бесполезной, но вместе и поучительной борьбой с упорными и явными врагами его власти»[320]. В какой-то степени эти предсказания подтвердились.

И все же при всем скепсисе сторонних наблюдателей епископ Александер нашел полную и безоговорочную поддержку в лице руководителя иерусалимского филиала Лондонского общества распространения христианства среди евреев Джона Николайсона. По этому поводу Хитрово высказал мнение, что «смирный, боязливый Александер не выходил из повиновения Общества обращения евреев и представителя сего последнего в Иерусалиме миссионера Николайсона»[321], однако с этой оценкой нельзя безоговорочно согласиться. Правильнее говорить не о «повиновении» епископа Александера Николайсону, а об их с Николайсоном намеренном взаимном сотрудничестве, на которое, собственно, и рассчитывали в британских дипломатических, церковных и миссионерских кругах. Как писала Таймс, «кроткий и благожелательный характер епископа, здравый смысл и рассудительность его сотрудника г-на Николайсона являются надежными гарантами того, что их предосторожность, обаяние и миролюбие превысит все недостатки»[322].

Действительно, деятельность епископа Александера заложила основательный фундамент церковного присутствия Великобритании и Пруссии и не только в Сирии и Палестине, но и в других вилайетах Османской империи. Еще до приезда епископа Александера основное внимание протестантские миссионеры уделяли образовательным проектам.

На первых порах просветительская деятельность протестантов в Иерусалиме не слишком тревожила русских представителей на Востоке. Консул в Бейруте К. М. Базили в одном из писем признался, что гораздо более боится католиков, чем протестантов[323]. Однако, спустя некоторое время консул смотрел на дело иначе и, сообщая о приезде протестантского епископа, разговорах об устроении в Иерусалиме церкви и академии, отмечал, что «последствия могут быть важны»[324]. В Константинополе бил тревогу бывший Патриарх Константий, отмечавший прозелитическую активность западных миссий. «Судьбы С[вятого] Града обращают теперь на себя общее внимание и паче собственно Запада, который не из уважения обратил свое внимание, но по зависти, но по ревнованию, по духу прозелитизма и других опасных православию намерений, скрывающихся под видом школ и других, будто благотвор[итель]ных учреждений»[325].

Об успехах протестантской общины в сфере образования во время пребывания епископа Александера в Иерусалиме можно судить по письму французского консула в Иерусалиме графа де Лантиви, который информировал министра иностранных дел Ф. Гизо в 1844 г., что англичане стараются привлечь к себе палестинских евреев, как ранее ливанских друзов с целью «отвратить местное население от французского влияния». Для этого «они предпринимают доселе неслыханные действия; следует признать, что их школы процветают, число их приверженцев невелико, однако крещенные евреи, которые превратились в христиан-англиканцев, гораздо более образованны, чем лучшие из наших католиков»[326].

Не забывал епископ Александер и о работе среди коптов, помня завет видеть в них потенциальных членов своей общины. В послании архиепископа Кентерберийского на имя Александрийского Патриарха Коптской Церкви говорилось о том, что представителям Англиканской Церкви вверяется служение Православным Церквам Востока. В письме к архиепископу Кентерберийскому сообщалось о «дружеском и интересном» предложении коптского Патриарха, который просил Александера духовно окормлять и поддерживать членов его Церкви, находившихся в Иерусалиме, где коптская община имела два крупных монастыря. Однако епископ счел неосмотрительным соглашаться на просьбу

Патриарха, предвидя «серьезную озабоченность со стороны прочих Церквей, действующих в Святом Граде». Однако сам факт подобной просьбы был, по его мнению, «чрезвычайно показателен» и свидетельствовал о расположении к епископии со стороны других христианских Церквей[327].

В Египте работа епископии осуществлялась в тесном сотрудничестве с миссионерами различных протестантских обществ, получивших в лице иерусалимского епископа формального главу и координатора миссионерской работы на Ближнем Востоке. В рамках соглашения между архиепископом Кентерберийским и Коптским Патриархом при участии протестантской епископии и членов миссионерского общества в 1842 г. в Коптской Патриархии в Каире была устроена духовная семинария. Благоприятной почвой для того послужило объединение в 1840 г. коптов-мирян, получивших образование в протестантских школах, с миссионерами из базельского «Миссионерского общества» и требование ими проведения преобразований внутри Церкви. Одним из выпускников каирской семинарии был будущий Коптский Патриарх Кирилл, известный реформатор Коптской Церкви, при котором было устроено большое количество коптских школ и были введены специальные образовательные программы для девочек[328].

К концу 1843 г. епископ Александер уже мог подвести кое-какие итоги: «Среди евреев существует решительное движение за возвращение, несмотря на все трудности и препятствия, стоящие на их пути сюда, – писал он сэру Р. Стилу. – Отдельные люди и целые семьи срывают оковы раввинизма и присоединяются к нашей Церкви, и это исключительно интересный факт, что очень уважаемая и досточтимая конгрегация христиан-протестантов, собирающаяся теперь на богослужения на горе Сион, главным образом состоит из евреев-христиан. На Рождество у нас было 33 таких прихожанина»[329].

Прибывший в то время в Иерусалим архимандрит Порфирий (Успенский) отметил в своем дневнике 20 января 1844 г., что «англиканской миссией обращены уже 10 еврейских семей, но все они были бедные и бесчестные, по мнению самих же евреев»[330]. За два года пребывания епископа Александера в Иерусалиме заметно улучшились условия для отправления церковной службы. На Рождество 1843 г. епископ совершил богослужение в новоустроенной временной церкви, поскольку вопрос о строительстве новой протестантской церкви все еще не был решен в Константинополе. Не жаловался епископ и на материальное положение епископии, отмечая, что у них «есть много способов всячески поддерживать себя»[331]. Александер стремился придерживаться курса, намеченного архиепископом Кентерберийским при посвящении его в епископы – служить образцовым

примером для православного духовенства, отмечая, что Восточные Церкви «очень подвержены опасностям со стороны папства, которое очень сильно действует против них благодаря своим политическим и церковным агентам».

Если верить Александеру, у него сложились «очень теплые, дружественные отношения с руководством Греческой Церкви, а также Армянской, двух важнейших христианских организаций в Иерусалиме»[332]. Под *руководством*, по-видимому, подразумевались святогробские наместники Иерусалимского Патриарха Афанасия и Армянский Патриарх Закария Гопеци (1840–1846). Для стабильного положения британской духовной миссии этот факт был весьма существенным как залог ее признания в Иерусалиме. Положение епископа осложняло и то, что среди членов его клира не было внутреннего единства и ясно очерченных задач. По словам Базили, «епископ Александер принадлежал к секте методистов и пребывал в ней, хотя при посвящении своем принял догматы англиканского исповедания. При нем капеллан [Дж. Вильямс] был пусеист (т.е. последователь д-ра Пьюзи. – *И. С.*) и до того простирал свое усердие к древним обрядам, что он ходил слушать литургию православную и клал земные поклоны пред иконами. Другие члены миссии строго держались англиканского устава, так что в церкви единой появилось несколько сект»[333].

Уже в первые годы пребывания британского епископа в Иерусалиме имели место единичные попытки обращения в протестантизм православных арабов, однако их нельзя назвать удачными. Так, в православном селении Джифна, где англиканская миссия приобрела дом для проживания в летнее время, епископ Александер дал несколько тысяч пиастров неимущим жителям для уплаты налогов, расчитывая на приобретение новых приверженцев. Но, Иерусалимская Патриархия, узнав об этом, при помощи турецкой власти выслала миссионеров из Дафны[334].

Этот случай послужил поводом к конфликту между епископом Александером и капелланом миссии Джорджем Вильямсом. В знак протеста против отступления от обещаний, выраженных в послании архиепископа Кентерберийского, «ученый и даровитый пресвитер поспешил удалиться в Англию»[335]. Сохранилась и запись архимандрита Порфирия об этом инциденте. «Архимандрит Иоиль открыл мне, – писал он 12 февраля 1844 г., – что епископ Александер действительно покушался обратить православных в протестантство в деревне Джифне и что один английский поп Вильгельм рассорился с ним за это»[336]. Тогда, при первом епископе, прозелитизм среди православных арабов, благодаря позиции Вильямса, был сведен к минимуму.

Вильямс считал неоспоримым фактом, что протестантская миссия в Иерусалиме была «учреждена королем Пруссии» и «проходила под лозунгом мира и доброй воли по

отношению к Восточной Церкви». Последнее утверждение капеллан основывал на том, что в рекомендательном письме архиепископа Кентерберийского Хоули, адресованном к Восточным Патриархам в связи с водворением в Иерусалиме английского епископа, было сказано: «Мы ни в коем случае не уполномочиваем его посягать на Вашу юрисдикцию, но желаем оказать Вам надлежащую честь и уважение и готовы во всех случаях во что бы то ни стало усердно содействовать любому проявлению братской любви, взаимодействия и единодушия»[337].

Расхождение письменных обещаний в оксфордском духе с прозелитической практикой британской духовной миссии привели к тому, что Вильямс, несмотря на «глубокую заинтересованность» к восточному православию, покинул Иерусалим. Проведя в клире иерусалимского епископа около двух лет, он так и не примирился с отступлением от принципов, декларировавшихся в послании к Восточным Патриархам, и впоследствии крайне критично отзывался о епископии: «Действия миссии были совершенно противоположны данным ей предписаниям. Вместо того, чтобы способствовать объединению и примирению прелатов Восточных Церквей, миссия только усугубляла положение», что резко поколебало доверие ученых и благочестивых членов нашей общины и охладило их привязанность к Церкви, в которой они приняли крещение»[338].

Вильямс, вернувшись в 1845 г. в Англию после двухлетнего пребывания в Кронштадте, занимал сначала пост декана искусств в 1846–1848 гг. в Кингс Колледже в Кембридже, членом которого он был с 1835 г., одновременно, с 10 июня 1847 г., преподавал в Оксфорде, а затем в 1848–1850 гг. занимал пост декана богословия в Кингс Колледже[339], где был произведен в бакалавра богословия в 1849 г.[340] Он был одним из тех деятельных служителей, кто посвятил себя установлению межконфессиональных контактов между Англиканскими и Православными Церквами.

Отдельные случаи протестантского прозелитизма в Святой Земле имели место и после отъезда Дж. Вильямса из Иерусалима, вызывая тревогу православных иерархов. В Константинополе бывший Патриарх Константинопольский Константий I и архиепископ Фаворский Иерофей старались привлечь внимание российских церковных и дипломатических структур к активизации протестантской пропаганды, приобретавшей все более разнообразные виды и распространявшейся на все большей территории Сирии и Палестины. Так, в один и тот же день, 20 августа 1844 г., они обратились к А. Н. Муравьеву каждый со своим посланием, рассчитывая на вмешательство России. Иерофей сообщал о «печальных слухах из Иерусалима», среди которых, помимо смуты со стороны местных арабов против властей и ограбления православных церквей, упоминалось и о действиях протестантской епископии и францисканского ордена при поддержке европейской дипломатии: «Англия и Франция распространяют более и более свое влияние, строят разные

здания, и, вмешиваясь в дела, противные местному начальству, преуспевают в достижении своей цели, состоящей в привлечении к себе православных христиан, не находя в сем сопротивления со стороны местного начальства, которое уступает всегда из страха к европейцам»[341].

В то время, когда Иерофей делал акцент на действиях протестантов в пределах Иерусалимского Патриархата, Константий, как поверенный Антиохийского престола в Константинополе, излагал ситуацию в Сирии, связанную с деятельностью там английских и американских миссионеров и противостоянием им Патриарха Мефодия.

Речь шла о том, что в сирийском селении Хасбея, расположенном между Тиром и Сидоном, повторилась та же история, что и в Дафне – миссионеры, узнав о высоких налогах местных православных арабов, которые те были не в состоянии выплатить, предложили свою помощь и, как писал Константий, около сотни семей «успели прельстить денежным вспомоществованием и превратить в свою веру»[342].

Мефодий, Патриарх Антиохийский, лично отправился в Хасбею и благодаря его решительным действиям в августе 1844 г. семьдесят семейств в Тиро-Сидонской епархии были возвращены в православие[343]. Весть об инциденте распространилась по всей Сирии. Очевидно, случай был из числа вопиющих, поскольку незадачливые миссионеры готовы были пустить в ход дипломатическую машину не только на местах, но и в Константинополе. Британский, прусский и американский консулы в Бейруте, недовольные действиями Патриарха, обратились за поддержкой к своим министрам в Константинополе. Пока столичные дипломаты медлили с донесениями в Порту, Константий обращался за «возможной помощью беззащитному Патриарху» к российской дипломатической миссии[344].

Наконец, и Мефодий, по возвращении в Дамаск, в декабре 1844 г. сообщил Муравьеву о перенесенных по вине американских миссионеров трудностях: «Вот уже три месяца мы терпим от них многообразные мучения. Мы в преклонные лета лишаемся спокойствия и при слабости сил, с опасностию жизни блуждаем по непроходимым крутизнам, утесам и снегам Сирийских гор, для того, чтобы избегнуть зла, возвратить уклонившихся от веры и подкрепить в вере оставшихся христиан». Сообщая об успешном завершении своих пастырских трудов, Мефодий просил русского епитропа и впредь не лишать его своей помощи, облегчая участь православных христиан, «страждущих ныне более, нежели когда-либо, от нападения неистовых американцев»[345]. Разумеется, Патриарх не оставил в неведении и бейрутского генерального консула К. М. Базили, который со своей стороны также информировал Муравьева о том, что «Патриарх Мефодий, несмотря на свою глубокую старость и ненастную погоду, должен был провести два зимние месяца в злополучной Хасбеи, дабы унять протестантские происки, а оттуда прибыл

в Бейрут для совещания с маронитским Патриархом по этому делу»[346].

Можно видеть, что атмосфера между православными и протестантами накалялась, независимо от того, были ли это миссионеры протестантской епископии во главе с Михаилом Соломоном Александером или «неистовые американцы», и в этом противостоянии все большая роль отводилась европейской дипломатии при Порте, под давлением которой к конфессиональным спорам было привлечено внимание турецких властей. Так, 14 августа 1845 г. российский посланник в Константинополе В. П. Титов конфиденциально информировал Базили, что о предстоящем приезде в Иерусалим министра Шелиба-Эфенди, который помимо дел протестантской епископии, имел поручение ознакомиться с положением христианских вероисповеданий, и прежде всего Иерусалимской Патриархии. При этом посланник предупреждал бейрутского генконсула, что Патриарху Кириллу и его сотрудникам понадобится вся их бдительность и ловкость, чтобы, с одной стороны, приобрести расположение этого важного турецкого сановника, а с другой – отклонить любые посторонние вмешательства, направленные против Иерусалимского престола[347].

В отечественной историографии миссия первого английского епископа в Иерусалиме не признается успешной. Ф. И. Титов отмечал, что епископ Александер «был мало пригоден к деятельности, на которую призвали его; в нем недоставало сильной и энергичной воли для этого»[348]. Казалось бы, с этим можно было бы согласиться, поскольку число обращенных им евреев было действительно невелико – всего три десятка еврейских семейств, что позволило Хитрово утверждать, будто пятилетнее пребывание Александера в Иерусалиме «прошло почти бесследно для протестантства в Святой Земле»[349].

Тем не менее, подводя итоги деятельности первого протестантского епископа, следует признать, что скромное пребывание Михаила Соломона Александера в Иерусалиме сыграло весьма существенную роль, во многом определившую отношение к протестантам в Святой Земле. Установки и устремления епископа Михаила Соломона Александера отнюдь не позволяют видеть в нем вялого, «боязливого» и тем более «малопригодного» деятеля на миссионерском поприще, как он характеризуется в отечественной историографии, в частности, в работах Ф. И. Титова и В. Н. Хитрово. Что касается обращения в протестантизм евреев Сирии и Палестины, то с подобной оценкой епископа Александера и возложенного на него служения согласиться трудно, хотя и нельзя сказать, что при нем имело место массовое их обращение.

Вызывает возражение и приписывание Александеру так называемой «боязливости», свидетельствующее о том, сколь недостаточны были представления наших соотече-

ственников о реальной политической и зависящей от нее церковной ситуации на Христианском Востоке. Ввиду весьма деликатного положения в Иерусалиме первого протестантского епископа, осторожность Александера была вызвана необходимостью уступать пальму первенства в переговорах с мусульманскими властями британским дипломатам, у которых были собственные механизмы воздействия на турецких политиков и которые, как правило, старались не вовлекать в свои политические интриги непосвященных лиц. Александер был обязан соизмерять каждый шаг с предельной осмотрительностью и бдительностью, с тем чтобы не допустить запрета Порты на присутствие протестантской епископии, а значит и полного провала своей миссии, на которую Великобритания в лице ее политических лидеров – Пальмерстона, Каннинга, Шефтсбери – возлагала большие надежды.

Если же вспомнить, на каких условиях со стороны Порты водворилась в Иерусалиме протестантская епископия, придется признать, что трудно было бы найти более подходящую кандидатуру для насаждения там британского религиозного присутствия, чем Михаил Соломон Александер, избрание которого на роль лидера протестантской общины было осознанной и вполне оправдавшей себя тактикой британских политиков, понимавших, что его обходительность, тактичность и благочестивость будут оказывать подкупающее воздействие. Как писал Титов, «епископ Александер так хорошо умел жить в мире с другими, что успел расположить на свою сторону симпатии даже представителей Иерусалимской Патриархии и святогробского братства»[350].

Действительно, после внезапной кончины Александера в ноябре 1845 г. Иерусалимский и Армянский Патриархи, получив печальное известие, «выразили, – как писал Николайсон, – глубокое сочувствие вдове и сиротам покойного епископа, а на следующий день Армянский Патриарх послал своего драгомана, чтобы еще более решительно выразить его искренние соболезнования. Он был сильно привязан к нашему любимому епископу, который, действительно, был уважаем всеми, кто его знал лично»[351]. Неудивительно, что наблюдательный Порфирий, познакомившийся с Александером в феврале 1844 г.[352], в обходительности и обаятельности английского епископа, в его умении расположить к себе и войти в доверие даже к святогробским грекам усматривал преднамеренный план, рассчитанный на далекое будущее. По мнению русского архимандрита, «англиканская миссия постарается потихоньку, понемножку, хитренько подорвать православие в самой патриархии в молодом поколении. Хитрая и верная стратагема»[353].

Работа протестантской епископии сознательно опиралась на деятельность различных миссионерских обществ и их отдельных представителей, активно трудившихся на Ближнем Востоке. И при первых проектах графа Шефтсбери в 1838 г., и при учреждении епископии в 1841 г. преследовалась цель объединить эти множественные очаги протестантского миссионерства под официальной юрисдикцией английского епископа в Иеру-

салиме – это был надежный способ для приобретения приверженцев Великобритании на обширных пространствах Османской империи, что,не могло не обратить внимания европейских дипломатов. Так, в 1844 г. граф де Лантиви, французский консул в Иерусалиме, предупреждал министра иностранных дел Франции Ф. Гизо об усилиях английской миссии создать «английскую нацию посредством перемены религии жителей»[354]. Спустя несколько лет, о том же писал А. Н. Муравьев, посетивший Восток в 1849 г., отмечая, что «англичанам не столько нужно обращения, сколько целая народность, чтобы на ней основать свои права и требования у правительства турецкого», так как первый опыт протестантской епископии в Святой Земле показал, что Великобритания не выдерживает конфессиональной конкуренции с Россией и Францией[355].

Во многом благодаря избранной Александером стратегии и не в последнюю очередь его личным качествам учрежденная в Иерусалиме протестантская епископия смогла удержаться на плаву даже в самых стесненных обстоятельствах и заняла прочное место в этом многоконфессиональном и этнически неоднородном регионе. Однако осуществлению этой программы протестантская миссия более обязана деятельности Самуила Гобата, преемника епископа Александера, назначенного после кончины последнего прусским правительством и прибывшего в Иерусалим 30 декабря 1846 г.

«Смена парадигм»: миссия епископа Гобата. В середине 40-х гг. XIX в. на Ближнем Востоке и в Святой Земле наступило время перемен. Оно началось со смены власти в церковных и дипломатических кругах и повлекло за собой ряд важных изменений, связанных с внешней политикой Порты и европейских держав. Почти одновременно в Восточных Патриархатах происходит смена предстоятелей – в декабре 1844 г. умер Патриарх Иерусалимский Афанасий V (1827–1844), в 1845 г. – Патриарх Александрийский Иерофей I (1825–1845), немногим позже, 24 июня 1850 г., скончался и Патриарх Антиохийский Мефодий (1823–1850). Все названные деятели начинали свое патриаршее служение в условиях острого кризиса, связанного с греческим восстанием 1821 г., а уходили в преддверии Крымской войны, оставив преемникам решать не менее сложные проблемы. На Иерусалимскую кафедру 12 января 1845 г. после напряженного дипломатического противоборства был избран новый Патриарх Иерусалимский Кирилл II вместо архиепископа Фаворского Иерофея, еще в 1838 г. нареченного Патриархом Афанасием своим преемником, но не получившего на то согласия фанариотских греков во многом из-за стоявших за ними британских дипломатов[356].

Летом 1845 г. министром иностранных дел Османской империи снова стал Решид-паша[357], сменивший «всемогущего сераскира» Риза-пашу[358]. Российский посланник в Константинополе В.П. Титов, стараясь предотвратить перемещение нового Патриарха из Иерусалима в столицу по примеру его предместников, указывал на последовавшие при новом министре перемены: «Падение Риза-паши, – сообщал в Бейрут посланник Титов, –

ныне ослабило партию тех греков, кои здесь наиболее известны завистью и враждою к независимости и преимуществами Святогробской Церкви»[359]. Охлаждение личных связей константинопольского духовенства с турецкими властями не усиливало и позиции православных Патриархов в Сирии и Палестине, что в частности помешало водворению новоизбранного Патриарха Кирилла в Константинополе[360]. Перемены в турецком правительстве вызвали перераспределение сил в церковных и дипломатических кругах, ознаменовав собой наступление нового этапа британского дипломатического влияния. В силу давних дружественных отношений нового министра Решид-паши и сэра Стрэтфорда Каннинга, повышались и шансы расширения британского церковного присутствия в турецких вилайетах. «Миссионерский» камуфляж, по мнению британских идеологов, идеально подходил для реализации глобальных внешнеполитических проектов.

Решид Мустафа паша играл ключевую роль еще при султане Махмуде – в 1833 г. ему были вверены переговоры о мире с Мухаммедом Али, а после назначения в 1837 г. министром иностранных дел Решид-паша возглавил преобразовательную деятельность султана. После внезапной отставки, последовавшей осенью 1838 г. в результате интриг старотурецкой партии, его направили чрезвычайным послом в Лондон, Берлин и Париж, но уже в 1839 г., после смерти Махмуда II, по ходатайству Валиде-султанши, матери нового султана Абдул-Меджида, Решид-паша был возвращен в Константинополь с тем, чтобы возглавить министерство иностранных дел. При поддержке Великобритании ему удалось успешно завершить египетскую войну, но из-за дворцовых интриг Решид-паша вынужден был в марте 1841 г. вновь покинуть столицу, получив назначение в Париж в качестве посла. Вернувшись ненадолго в Константинополь в 1843 г., он вскоре должен был его оставить, получив место наместника в Адрианополе – на этот раз ссылка последовала из-за пренебрежительного отношения к турецким обычаям. На этом карьерный спад прекратился – в 1845 г., после падения Риза-паши, Решид-паша вновь назначается на пост министра иностранных дел, спустя год, в сентябре 1846 г., становится великим визирем; в 1853 г. он снова занимает пост министра иностранных дел, проводя вместе с Каннингом антироссийскую политику, а по окончании войны в 1856 г. вновь назначен великим визирем.

Одновременно со сменой политиков в Константинополе, кардинальные перемены имели место и в Иерусалиме, где на рубеже 1845–1846 гг. произошла смена консулов: на место консула Янга прибыл Джеймс Финн, давний знакомый епископа М. С. Александера, на успех сотрудничества которых в Лондоне возлагали большие надежды. Перелом-

ный момент наступил и на религиозном поприще: на иерусалимскую сцену практически одновременно вышли яркие представители великих держав, целенаправленно и ревностно преследовавшие каждый свои конфессиональные интересы. Как было отмечено в католических источниках, «для Святого Града начиналась новая эпоха»[361].

28 августа 1847 г. император Николай I учредил Русскую Духовную миссию в Иерусалиме во главе с архимандритом Порфирием (Успенским). В состав миссии были назначены иеромонах Феофан (Говоров) и учащиеся С.-Петербургской духовной семинарии Николай Крылов и Петр Соловьев, которым указом Св. Синода от 21 августа 1847 г. предписывалось находиться при архимандрите Порфирии «в качестве поклонников и для исполнения возложенных на него особо данной ему инструкцией поручений»[362]. В Иерусалим Русская Духовная Миссия прибыла в феврале 1848 г.

Инструкцией, составленной Министерством иностранных дел, предписывалось ничем не нарушать сложившихся у святогробских греков отношений к русским паломникам, оставив все «неизменным на том же основании как доселе» – «избегать всего что может не нравиться тамошнему духовенству и жителям, ... дабы не навлечь на себя упрека в гордости или равнодушии к грекам». Членам Миссии, направленным в Иерусалим «не иначе как в качестве поклонников» запрещалось участвовать в каких-либо полицейских мерах – вмешиваться в наказание русских поклонников или разбирательство их дел. Самое большее, что они могли позволить – это подавать духовные советы и являть собой образцовый пример жизни[363].

В то же время членам Миссии разрешалось «с надлежащей осторожностью» проводить занятия с пятью-шестью греческими или арабскими юношами с целью подготовки их к дальнейшему преподаванию и к обучению русских «совершенно изучать греческий и арабский разговорный язык». Приветствовалось также обучение греков и арабов иконописанию при условии «не отступать от древних византийских образцов и не занимать от западного искусства ничего кроме правильности в чертах рисунка»[364].

В том же 1847 г. в Иерусалиме был учрежден Латинский Патриархат[365]. Цель его возобновления состояла в укреплении позиций католицизма и противодействии влиянию России, Англии и Германии. «Силы францисканской общины являлись недостаточными для борьбы с великой православной державой; на страже католичества в Св. Земле надо было поставить человека с обширными полномочиями, облеченного высоким духовным саном»[366]. По существу, то был очередной шаг последовательной политики Пия IX, который тотчас по своем избрании обратился к православным народам Востока с призывом

перейти под свой омофор. Главой Латинского Патриархата стал Джузеппе Валерга (1813–1872), бывший перед тем апостолическим миссионером в Сирии и Месопотамии, генеральным викарием епископа-администратора Исфахана. Как было отмечено в католических источниках, «для Святого Града начиналась новая эпоха»[367]. 17 января 1848 г. латинский Патриарх совершил торжественный въезд в Иерусалим, встреченный, по приказу паши, приветственными пушечными залпами.

В связи с новой политикой Римского престола на Христианском Востоке протоиерей Иосиф Васильев, настоятель церкви при российском посольстве в Париже, писал директору канцелярии обер-прокурора Св. Синода К. С. Сербиновичу 15 октября 1847 г.: «Занимаясь преобразованием своих областей, Папа не упускает из виду и чужих, простирая свои виды на Восток... Пора бы оставить Папам избрание Патриархов для Константинополя и Иерусалима; это памятник честолюбия Пап средних веков, которые хотели видеть у подножия своего престола Восточных Патриархов; избрание Патриархов тем более излишнее, что они не живут в своей пастве, а только составляют свиту Папы»[368].

Однако парижский протоиерей недооценил нового избранника на Иерусалимский престол, с именем которого связано создание комплексной инфраструктуры католических учреждений в Сирии и Палестине. Валерга сразу же развернул активную деятельность, начав не с Иерусалима, а с находящегося между Иерусалимом и Вифлеемом селения Бет-Джалы, пользуясь его удаленностью и уединенностью. Там он собирался устроить первым делом церковь и семинарию для обучения клириков, которые со временем должны были стать ревностными пастырями для местных католиков[369]. «Когда Иерусалим будет заключен в тесный круг латинских общин, – рассуждал он, – когда эти общины, постепенно расширяясь, будут стеснять этот круг, тогда Иерусалим должен будет, в конце концов, сделаться латинским»[370]. В самом же Иерусалиме строительство школ, госпиталя и сиротского дома началось только в 1852 г.[371]

Кардинальные изменения произошли и в англо-прусской епископии. Вместо неприметного епископа Александера главой протестантской миссии был избран (на этот раз от Пруссии) Самуил Гобат, епископская хиротония которого состоялась 5 июля 1846 г. Новый протестантский епископ, двадцать лет перед этим возглавлявший Лондонское Библейское Общество в Египте и Месопотамии, по своей деятельности и решительности не уступал латинскому Патриарху. Выбор Гобата Хитрово называет «крайне удачным», имея в виду его продолжительное знакомство с Востоком, неиссякаемую миссионерскую активность и исключительную работоспособность.

Вскоре после приезда в Иерусалим, епископ Самуил Гобат столкнулся с недоброжелательным отношением нового иерусалимского губернатора. Понимая, что от отношения с губернатором Иерусалима во многом зависит не только его личное положение, но и успех протестантской миссии, Гобат обратился за поддержкой к британскому послу в Константинополе Стрэтфорду Каннингу. Претензии епископа к губернатору состояли в том, что тот отклоняет его ходатайства в защиту протестантов, не оказывает ему того уважения, какое выражали его предшественники, а также, что на официальный визит Гобата к губернатору не последовало обратного визита. Епископ сообщал, что со стороны губернатора отсутствует доброе расположение по отношению к протестантам, что учитель-миссионер, которого один из шейхов пригласил для обучения арабских мальчиков, заключен в тюрьму, что школа останется без учителя, если Гобат не даст за него гарантии[372].

Каннинг не замедлил использовать все рычаги влияния в Константинополе, и вскоре в Иерусалим на имя губернатора были доставлены рекомендательные грамоты, которыми Самуил Гобат официально признавался «английским протестантским епископом в Иерусалиме». Решид-паша, ставший в сентябре 1846 г. великим визирем, представляя Гобата иерусалимскому губернатору, призывал местные власти, «вследствии мирных и дружественных отношений между британским правительством и имперским правительством» Порты, «соблюдать необходимые формальности для выражения ему уважения и оказывать всю необходимую помощь, если таковая потребуется, в соответствии с настоящим официальным распоряжением»[373]. Те же требования предъявил губернатору и министр иностранных дел Аали-паша, занявший пост после назначения Решида-паши великим визирем.

Обращая внимание, что епископ «не имеет права официального вмешательства или оказания защиты относительно протестантов, являвшихся субъектами Порты», министр выражал уверенность, что при необходимости гражданские власти Иерусалима «будут действовать с должным вниманием»[374]. Таким образом, в 1847 г. Самуил Гобат, в отличие от Александера, был официально признан Портой «духовной главой протестантов», и такого же признания первые лица османской империи потребовали от иерусалимских властей. Это был очередной прорыв британской дипломатии – бывшего базельского миссионера, кандидатура которого была выдвинута прусской стороной, в Константинополе воспринимают как английского епископа, возглавляемую им миссию признают под патронатом британского посольства, а сам Гобат, для большей надежности и эффективно-

сти, обращается не к прусским, а к британским дипломатам. В сложившейся ситуации уже проглядывают признаки доминирования Великобритании в делах англо-прусской епископии, что в дальнейшем повлекло ее отдаление от прусских покровителей и привело в 1881 г. к прекращению англо-прусского сотрудничества.

Гобат начал с объединения под своим руководством протестантских миссионеров во всех провинциях своей обширной епархии, подчинив себе также образовательные учреждения. Он устроил миссионерский протестантский колледж на Мальте, где в 1839–1842 гг. как член Церковного миссионерского общества, руководил работой по переводу Библии на арабский язык. В 1847 г. была учреждена протестантская школа на Сионе, куда были приглашены в качестве учителей базельские миссионеры «как наиболее подготовленных к педагогической деятельности»[375]. В Иерусалиме начал выходить специальный журнал *The Jewish Intelligence*.

Независимые действия протестантского епископа вскоре привели к конфликту между ним и доктором Николайсоном, руководителем протестантских миссионеров, а также британским консулом в Иерусалиме Джеймсом Финном, зятем министра иностранных дел графа Малмсбери, которые, по словам Хитрово, начали «подозрительно следить за каждым его шагом»[376], инкриминируя Гобату действия в интересах прусского правительства. Для деятельности епископа в Иерусалиме это было особенно невыгодно в связи с осложнением политической ситуации в Османской империи.

В западной историографии высказывается мнение, что епископ Гобат «был убежден, что путь к евангелизации населения Османской империи лежит через православных христиан Восточных Церквей». Однако позже, находя курс своего предместника М. С. Александера по христианизации евреев бесперспективным, он признал те Церкви сбившимися с пути, заблудшими, пребывавшими в глубоком духовном сне и пришел к убеждению, что православных «следовало пробудить и возвратить к истинной и чистой вере, а именно, евангельской вере, которая основана единственно на Библии как единственном авторитете веры»[377].

Этими убеждениями и руководствовался новый епископ в своей работе среди арабского населения Сирии и Палестины – прозелитизм, который при Александере считался запрещенным приемом, стал для Гобата сознательной методикой, или, как отмечал Дж. Вильямс, из тех зол, которые лишь изредка случались во время действия мирной, неагрессивной миссии епископа Александера, они превратились в принцип действия по отношению к древним Патриархатам Востока[378]. К такому заключению бывший каноник

миссии пришел после ознакомления с годичным окружным посланием епископа Гобата (начиная с 1849 г., публиковать ежегодные энциклики в январских номерах *The Jewish Intelligence* стало постоянной практикой).

В новогоднем послании Гобата 1849 г., подводившем итоги прошедшего года, подробно описано, как произошло обращение православных христиан в Наблусе, где, как и в других городах Палестины и Сирии, занятия по изучению Библии проходили под руководством уже подготовленных членов Еврейского общества. Так, в Иерусалиме Гобат, по его словам, использовал трех человек: «одного среди евреев, одного среди иерусалимских христиан и одного среди арабов разных мест»[379]. Для проповедания Библии в Сирии он «ожидал прибытия четвертого из Бейрута для посещения городов этой страны». Эта работа, отмечалось в послании, «принесла свои плоды в устранении предрассудков и среди евреев и среди христиан в Иерусалиме, но главное то, что эти труды были благословлены в Наблусе и на горах Самарии»[380]. Если верить Гобату, он вовсе не призывал наблусских христиан отказываться от своей общины, чтобы перейти в протестантизм. Инициатива исходила исключительно от самих православных. «В тех местах, – отмечал епископ, – существует великое движение, вызванное голодом и жаждой слова жизни», что позволяло Гобату «ожидать счастливых результатов».

Занятия по чтению Библии начались зимой 1848 г., когда туда прибыл один из членов Библейского общества, после чего несколько человек начали читать и исследовать Писания. Весной на Пасху некоторые из православных наблусцев пришли посмотреть на новые для них церковные службы, но «были достаточно замкнуты». Спустя несколько недель на имя Гобата пришло письмо из Наблуса, подписанное многими членами православной общины, которые заявили, что «решили выйти из Греческой Церкви или, как они сказали Церкви Патриарха, в которой, если они остаются, то они и их дети должны погибнуть из-за недостатка знаний, и что они согласны стать членами Евангелической Церкви, принимая Слово Божие за руководство».

В ответ на заявление православных о желании поставить себя под руководство протестантского епископа Гобат отвечал, что, хотя он более чем кто-либо желает помогать им практически в их следовании евангельской истины, он не мог бы одобрить оставление ими своей Церкви в настоящее время, и что единственный совет, который он мог бы дать им, это «продолжать чтения Слова Божия с молитвой, принимая его за руководство всей своей жизни, и таким образом пребывать в своей Церкви до тех пор, пока они не будут изгнаны ради Евангелия, если должно придти тому»[381].

После обмена еще несколькими письмами в Наблусс для расследования этого дела отправился один из миссионеров в сопровождении «интеллигентного местного христианина». Обнаружив, что наблусские православные сохранили «скудные знания библейских истин, из-за чего, однако, они кажутся глубоко разумными и здравыми», им было предложено подписать «взаимное обещание держаться вместе в исследовании Священного Писания и, особенно, стараться, чтобы их дети получили образование в соответствии с чистым Словом Божиим». Петиция была подписана главами семей, представлявших «около 70 душ из 400 греческих местных христиан», но как указано в энциклике, «были и другие, расположенные подобным образом, но кому, из соображений благоразумия, еще не было предложено подписать бумагу»[382].

Вскоре протестантскому епископу была направлена следующая петиция, в которой наблусские православные, извещая, что «желали бы остаться в Греческой Церкви», обращались с просьбой «пожалеть их детей и обеспечить им средства, давая им библейское образование, нехватку которого они так глубоко ошутили»[383]. Гобат отмечал, что петиция, «дышавшая скромностью и проникнутая духом Писания, была подписана множеством глав семейств». Не теряя времени, Гобат приступил к устроению школы в Наблусе.

Школа была открыта 5 сентября 1848 г. и первыми ее учениками стали более двадцати арабских православных мальчиков. Разумеется, о появлении в Наблусе протестантской школы сразу сообщили Иерусалимскому Патриарху, который объявил отлучение от православия тех, кто не откажется от посещения английской школы. У Гобата, в свою очередь, были претензии к иерусалимскому владыке – он выражал сомнение в том, что Патриарх Кирилл хорошо представлял себе содержание собственного послания и недоумевал, как можно руководить паствой, не понимая ее языка.

Послание Патриарха вызвало обратный эффект. Епископ отметил, что «на следующий день несколько человек связались с нашими друзьями и попросили разрешения посылать их детей в школу»[384]. Переписка по этому делу была прервана в связи с появлением в Наблусе холеры, а вскоре и Патриарх Кирилл покинул Иерусалим, переехав в Константинополь. Занятия в школе продолжались, несмотря на эпидемию. На момент написания послания в школе было уже двадцать пять учеников и, по словам епископа, «несколько изолированных христианских жителей в горах Самарии собираются переместиться в Наблус для того, чтобы их дети получили образование в нашей школе».

Вильямс, приводя подробный рассказ Гобата об открытии школы в Наблусе, ставит в упрек епископу тот способ, которым он действовал, узнав о желании православных

арабов этой дальней окраины Иерусалимского Патриархата изучать Библию, вместо того, чтобы обратить их просьбу к законному владыке[385]. Неприятно задел Вильямса и пассаж Гобата относительно того, что он, якобы, «не мог бы одобрить оставление ими своей Церкви». Чтобы показать истинную позицию епископа, Вильямс приводит выдержку из особого Воззвания к Мальтийскому протестантскому колледжу, где также упоминались недавние события в Наблусе. Правда, в отличие от «мальтийского» воззвания, также составленого Гобатом, в процитированном выше ежегоднем циркуляре, по словам экс-капеллана, «содержится гораздо более полное, но и более осторожное изложение обстоятельств»[386].

В воззвании к Мальтийскому колледжу Гобат, действительно, позволил себе быть более откровенным, что безусловно было связано с аудиторией, к которой обращено воззвание. В этом первом основанном на Мальте протестантском колледже получали бесплатное образование выходцы из различных регионов Востока, чтобы затем работать там в качестве миссионеров, учителей, толкователей Священного Писания. Мальтийский колледж, несмотря на то, что был учрежден при епископальной поддержке, по указу епископа Английской Церкви, объединял в себе представителей всех протестантских деноминаций, включая не только зарубежных лютеран и кальвинистов, но и пресвитериан и независимых сепаратистов из Англиканской Церкви[387]. И для всех этих людей, готовивших себя к миссионерскому поприщу, было важно, по мнению Гобата, знать о том, что их труды могут иметь успех, как о том свидетельствовали наблусские события, произведшие среди местных арабов огромный эффект.

Дальнейшая информация также была рассчитана на то, чтобы вдохновить будущих миссионеров на их служение. Гобат уже забыл, что к нему обратились лишь 70 человек из 400 православных. Для усиления эффекта он сообщает, что «все христианские жители» в Наблусе отделились от Православной Церкви, просят для своей новой общины протестантского священника и учителя. «Таково печальное положение вещей, – говорилось в энциклике. – Здесь люди, жаждущие воды жизни, и нет никого, кого можно было бы найти для удовлетворения их желания»[388].

Вильямс крайне критично воспринял послания Гобата и при подготовке второго издания своей книги об Иерусалиме включил в нее выдержки, которые свидетельствовали о намеренном прозелитизме протестантской миссии в Иерусалиме при втором епископе. Вряд ли он понимал, что действия Гобата отнюдь не противоречили тем установкам, которые, в соответствии с концепцией Шефтсбери-Пальмерстона, легли в основу проте-

стантской епископии – любой ценой приумножать протестантскую общину за счет местного населения, не взирая на различия в их верованиях. Приняв за истину написанное в рекомендательных посланиях, он не мог заподозрить, что у протестантского епископа могут быть неписанные инструкции, продиктованные политическими интересами Великобритании как их понимали главные действующие лица британской дипломатии. В отличие от Джорджа Вильямса, Самуил Гобат имел четкое представление о том, какими способами ему следует действовать в Святой Земле и в тех регионах, на которые распространялись его полномочия.

Интересное свидетельство о работе Гобата оставил Муравьев после поездки на Восток в 1849/1850 г.: «Епископ, бывший миссионер в Абиссинии и знакомый с нравами жителей, пользуется по своему характеру общим уважением, и даже король Абиссинский поручил ему наблюдать за своими подданными в Иерусалиме. Жена его, швейцарка, весьма добрая, сыплет милостыню на нищих, кормит их и одевает, а консул вместе с епископом стараются как можно более умножить народность английскую в Святой Земле, вмешиваясь, даже весьма нагло, во все дела»[389].

Не удивительно, что уже в начале 1850 г., то есть задолго до того, как был издан фирман о протестантских подданных султана, Муравьев, говоря о возрастающем влиянии Англии в Святой Земле, не исключал и того, что наступит час, когда «можно будет видеть Иерусалим и все святые места в руках англичан»[390]. И почвой для горьких, но, как показал опыт тридцатилетнего британского мандата, вполне реальных пророчеств, послужило наблюдение за совместной работой протестантской епископии и британского консульства.

И епископ Гобат, и консул Дж. Финн в своих действиях всецело опирались на поддержку британского посла в Константинополе сэра Стрэтфорда Каннинга, который использовал все свое влияние на великого визиря Решид-пашу и турецких министров, чтобы добиться для Великобритании значительных уступок как в военно-экономическом, так и в религиозном отношении. Под настоятельным давлением Каннинга в ноябре 1850 г. турецкое правительство признало за протестантами, наконец, права, аналогичные тем, которыми пользовались другие христианские общины в Оттоманской империи. По примеру других христианских сообществ, главы которых – православные Патриархи – несли ответственность перед Портой за свою паству, официальным представителем протестантов перед турецким правительством был назначен епископ Самуил Гобат. В его обязанности, согласно фирману, входило предоставление сведений о всех изменениях в

составе протестантской общины.

После того, как воля султана будет доведена до сведения иерусалимских властей, а высочайший эдикт зарегистрирован в соответствующем ведомстве, права протестантских подданных признавались «увековеченными», а от великого визиря требовалось, чтобы он «следил за тем, чтобы все требования фирмана беспрекословно выполнялись»[391].

Издание фирмана было результатом почти десятилетних усилий британского посла в Константинополе сэра Каннинга и явилось кульминацией его влияния на этнорелигиозную ситуацию в ближневосточном регионе. Отдавая долг сэру Каннингу, представители Пруссии называли издание фирмана «самой блистательной победой, которой добился британский посол». После долгого упорства турецких министров, никто не верил, что Порта изменит своим правилам. «И тем не менее, Порта уступила! – ликовали протестанты, – Нужны ли еще доказательства того, что Порту можно заставить пойти на любые уступки, энергично требуемые крупной европейской державой?»[392]

Изданием фирмана, которым официально узаконивались права протестантских общин, наравне с другими конфессиями, открывался прямой путь к прозелитизму среди православного населения. Так были реализованы предложения Робинсона, высказанные еще в 1838 г., когда он впервые предлагал искусственно создать протестантскую общину в Сирии и дипломатическим влиянием Англии добиться для нее британского протектората. Правда, для осуществления этого проекта, не представлявшего, по мнению Робинсона «ни затруднения, ни опасности»[393], понадобилось без малого десять лет непрерывных усилий британских дипломатов.

Долгожданный фирман 1850 г. развязал руки Гобату и протестантским миссионерам, которые могли обещать арабам, перешедшим в протестантизм, покровительство британского консульства. Благоприятствовало их деятельности и отсутствие в Иерусалиме Патриарха Кирилла, который в связи с обострением спора о святых местах с января 1850 г. проживал в Константинополе. Князь П. А. Вяземский, посетивший Иерусалим в пасхальные дни 1850 г., отметил чистоту и порядок в английском миссионерском училище с библиотекой и географическими картами на стенах, устроенном миссионерами преимущественно для обращенных еврейских детей. Была открыта для евреев английская больница. Успехи протестантской пропаганды Вяземский, отвечая на жалобы греков и католиков, объяснял финансовой обеспеченностью и активностью миссионеров: «Что же делать, когда она богата и деятельна. Кормит, учит, лечит, колонизирует, дает работу – и к тому же, вероятно, не взыскательна и не отяготительна в обязанностях, которые возлага-

ет на обращающихся»[394]. О том же писал митрополит Московский, с заботой следивший за событиями на Православном Востоке, где, по его словам «опасность православию велика с разных сторон, а средства отвратить ее, какие можно себе представить, слабы. Латинцы, англиканцы, протестанты, методисты имеют деньги и сильное политическое покровительство»[395].

И все же последовавшая реакция со стороны как православного, так и католического духовенства (при соответствующей дипломатической поддержке) приостановили массовый переход в протестантизм, так что Гобат вынужден был признать, что «за последнее время общее движение значительно спало»[396]. Тем не менее он был убежден, что «в этой стране дверь для проповеди Евангелия местным жителям открыта». К делу протестантской пропаганды в Святой Земле подключилось и Церковное миссионерское общество, принявшее решение посылать миссионеров «в эту область, открытую для трудов». Один из таких миссионеров, пастор Клайн, в течение двух месяцев изучал основы арабского языка, перед тем как получить назначение на место пастора протестантской общины Назарета. Второй священник, знакомый с современными языками – греческим и турецким, ожидался в Иерусалиме, чтобы «прежде всего трудиться среди тысяч неосведомленных паломников, которые ежегодно посещают Иерусалим».

Такова была схема действий протестантской епископии в самом Иерусалиме в непосредственной близости от Святогробского братства и францисканских монахов и напрасно было бы ожидать, что обращенные ими люди когда-либо вернутся в прежние общины. Еще более успешными были действия миссионеров на окраинах Патриархата, как можно видеть на примере создания протестантской общины в Наблусе, где еще в 1848 г. Гобат открыл первую школу. Впрочем, сам епископ пишет, что «понадобилось бы несколько томов, чтобы описать все интриги, взятки, повторные обещания и угрозы, которые епископы и монахи греческой общины применяют в Наблусе, чтобы остановить и разрушить, если это возможно, хорошую работу продолжающуюся в Наблусе»[397].

Деятельность Гобата получила признание протестантских миссионеров, справедливо воспринявших учреждение епископской кафедры в Иерусалиме как «еще один центр протестантского влияния»[398]. В адресе от 27 мая 1852 г. на имя сэра Стрэтфорда Каннинга, которому отводится центральная роль в продвижении англо-американского церковного и политического влияния, представлены успехи протестантской епископии под руководством Гобата в стране, где «двадцать лет назад не было ни одного протестанта»[399].

В августе 1853 г., когда о деятельности миссионеров стало известно в Англии, клирики и миряне, сочувственно относившиеся к сближению с Восточной Православной Церковью, выступили с официальным протестом против прозелитизма епископа Гобата, который расценивали как «случай к соблазну» и «тяжкий грех»[400]. В члены составленного Комитета входили известные деятели бывшего оксфордского, а ныне пьюзеитского движения – Эдвард Пьюзи, Томас Чемберлен, Джон Кибл, а также Джордж Вильямс[401]. Автором сопроводительного письма для сбора подписей был известный историк Джон Ниль.

Лорд Пальмерстон вынужден был потребовать от епископа объяснений, на что Гобат отвечал, что обращение в протестантизм, то есть прозелитизм, в том числе среди католиков и православных, является его прямой обязанностью как протестантского епископа[402]. Он искренне считал, что «одна только Англиканская Церковь может вдохнуть новый дух в пришедшую в упадок и безжизненность Восточную Церковь»[403].

Похоже, подобная позиция вполне устраивала Пальмерстона, а вместе с ним лорда Редклиффа и графа Шефтсбери, вовсе не стремившихся ограничивать действия епископии одним лишь обращением в протестантизм еврейского населения. Так, например, по свидетельству британского консула в Иерусалиме Дж. Финна, в 1854 г. лорд Пальмерстон порекомендовал самарянской секте такие условия, которые представители британской дипломатии могут с успехом применять по отношению к оттоманским подданным. «Впоследствии, – писал Финн, – лорд Стрэтфорд де Редклифф добился от визиря весомого указа в их защиту, обращенного к муширу* Бейрута»[404].

3.2. Контрмеры Патриархов и Русской Духовной Миссии в Иерусалиме

Первые образовательные проекты. Действия протестантской епископии не могли не вызывать озабоченности Иерусалимского Патриарха Кирилла, который вынужден был признать, что время епископа Александера прошло – теперь он имеет дело с серьезными и деятельными конкурентами. Школы Гобата в Иерусалиме, Назарете, Наблусе, уклонение православных в протестантизм – все это требовало решительных мер, влекущих за собой дополнительные затраты материальных и людских ресурсов. И здесь очень кстати оказался капитал, присланный из России через генеральное консульство в

* Мушир – трехбунчужный паша, титул турецких пашей, соответствует званию маршал (турецкий чин, соответствующий русскому генералу в военной службе, и министру – в гражданской).

Бейруте и Русскую Духовную Миссию в Иерусалиме для Иерусалимской Патриархии.

Весной 1849 г. после неоднократных переговоров с генконсулом Базили и начальником РДМ архимандритом Порфирием (Успенским), Патриарх дал согласие на устройство в Иерусалиме духовного училища для арабов, финансирование которого должно было осуществляться за счет сумм, собираемых в России в пользу Гроба Господня[405]. В дневниковой записи от 26 марта 1849 г. Порфирий отметил: «Патриарх изъявил твердое намерение учредить с помощью моею духовное училище для образования сельских священников»[406]. Вскоре после «тройного совета», в апреле 1849 г., в Иерусалим «для преподавания катехизиса, священной истории и древней арабской словесности» прибыл вызванный из Дамаска учитель и проповедник Спиридон Абут[407], а 14 июня того же года училище было торжественно открыто в присутствии Патриарха и всего духовенства.

В донесении от 1 ноября 1849 г. Базили уведомил российского посланника Титова, что Патриарх основал духовное училище для воспитания молодых арабов, чтобы постепенно заменить «нынешнее поколение необразованных и уничиженных пресвитеров палестинских» и что училища «поддерживаются усердием Его Блаженства» при стабильном поступлении денежных средств из России[408]. Там же сообщалось о доставлении в Иерусалим собранной в России суммы в размере 6855 руб. 25, ¾ коп. серебром, которую, согласно определению Всероссийского Синода, следовало употребить не только на церковные нужды, но и на существующие в Палестине училища[409], что Патриарх Иерусалимский, со своей стороны, обязался исполнить[410].

Согласие, достигнутое после многолетних усилий, было не просто гуманитарным прорывом в области просвещения (еще в беседе с митрополитом Филаретом в октябре 1846 г. Порфирий говорил, что «все тамошнее греческое духовенство темно, арабское же вдвое темнее»[411]), но и расценивалось как официальное признание высшим духовенством Иерусалимской Церкви Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. В декабре того же года Базили уже отчитывался о первых успехах нового училища, в котором обучались 27 молодых святогробских монастырских послушников и 12 арабов – воспитанников того же Святогробского братства. Со временем арабов, получивших духовное образование, предполагалось возвести в духовное звание и распределить по приходам различных иерусалимских епархий[412].

В последующих донесениях Базили сообщает не только о существенных сдвигах в области духовного образования, но и о том, что Патриарх впервые, в отличие от своих предшественников по кафедре, приступил к непосредственному знакомству с состоянием

Патриархата, объезжая и самые отдаленные епархии, основывая церкви и школы, тем самым препятствуя прозелитической деятельности протестантов и католиков.

В школьную программу Патриарха активно включился архимандрит Порфирий, предложив собственный проект по устройству в Назарете православного женского монастыря с училищем для арабских девочек из Назаретской, Фаворской и Птолемаидской епархий, которые не только стали полем деятельности протестантских миссионеров епископа Гобата, но и «страдали недугом унии»[413]. Однако, в силу совершенной оторванности предположений Порфирия от реальности, его проект так и остался на бумаге. Потерпели неудачу и совместные усилия консульства и Русской Духовной Миссии по устроению в Иерусалиме школы для арабских девочек, средства на которое были пожертвованы вице-адмиралом графом Е. В. Путятиным[414] во время его пребывания в Святой Земле[415].

С самого начала возникли непреодолимые трудности с основанием женской школы. 21 мая 1851 г. о. Порфирий сообщил Муравьеву, что «прошлогодние приготовления к открытию девичьего училища в Иерусалиме погибли в самом зародыше»[416]. Безуспешность этого начинания архимандрит связывал прежде всего с неблагоприятным в целом положением дел в Иерусалиме и отъездом Патриарха в январе 1850 г. в Константинополь, несмотря на все усилия русской дипломатии, направленные на то, чтобы Патриарх оставался ближе к пастве. Последствия его отсутствия не замедлили сказаться: «Сельские храмы, – писал Порфирий, – опять оставлены без внимания, и не имеют ни риз, ни книг, а инде и попов... Здешние христиане не находят ни суда, ни расправы у наместника патриаршего и весьма сожалеют о том, что остались без отца. Арабское духовное училище нуждается в книгах... Я горюю и не могу понять: почему и для чего оставляют здешнего владыку в Царьграде»[417]. Похожее недоумение высказывал и бейрутский генконсул в письме к Муравьеву от 12 мая 1852 г.: «Иерусалимский Владыка сулит чудеса, заводит в проект академию в Крестовом монастыре, типографию во Святом Граде да больницу; меж тем все идет также плохо, как прежде, коли посмотреть поближе, а сам владыка сидит себе в Стамбуле»[418].

В октябре 1852 г. архимандрит Порфирий отмечал в дневнике, что «англичане разделили книги арабам в Рамле, Лидде и Яффе; в Лидде намерены открыть школу»[419]. Однако прошло больше полугода, прежде чем святогробское духовенство забило тревогу. 16 мая 1853 г. архимандрит Порфирий оставил в своем дневнике следующую запись: «На днях здешний [Иерусалимский] Синод уведомил Патриарха своего, что в Набулузе и Назарете у православных укореняется протестантство, и просил Его Блаженство повелеть

Птолемаидскому митрополиту Прокопию обозревать епархии свою и Назаретскую и искоренять там протестантство. Вчера английский епископ Гобат отправил в Набулуз своего священника (он выкрест из жидов) для тамошней паствы своей, недавно бывшей в ограде Церкви православной»[420].

Многие планы иерусалимского владыки, заявленные им в начале 1850-х гг. – больницы, типография, духовная академия в Крестовом монастыре – до окончания Крымской войны оставались в виде проектов, а те начинания, которые вступили в силу, либо были запущены, либо оказались неэффективными, несмотря на содействие со стороны российского генерального консула в Бейруте К. М. Базили и начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме архимандрита Порфирия (Успенского).

Не удивительно, что каких-либо заметных успехов от контрмер Патриарха Кирилла в сфере образования до начала Крымской войны не было, хотя определенные усилия, конечно же, прикладывались, как о том можно судить, в частности, по сообщениям ежегодных энциклик Самуила Гобата. Однако принятые меры не могли эффективно препятствовать действиям протестантских миссионеров.

Не лучше обстояли дела и в Антиохийском Патриархате, испытывавшем крайнюю нужду в грамотном духовенстве, в школах, училищах, семинариях. Еще в 1842 г., как только первый протестантский епископ водворился в Иерусалиме, Патриарх Мефодий обратил внимание на необходимость устроения школ и училищ для противодействия инославной пропаганде. С тех пор под влиянием и с помощью российской дипломатии в епархиях Антиохийской Церкви, несмотря на их скудость, начинала осуществляться русско-сирийская просветительская программа. В том же 1842 г. были Высочайше пожалованы три тысячи рублей серебра на устройство училищ в Сирии[421]. В феврале 1843 г. на эти деньги было открыто училище в Дамаске (то самое, о котором упоминал Гобат в энциклике 1849 г.). Училище должно было готовить священнослужителей из арабов для служения в антиохийских епархиях. «Если из числа 12 подкоштных воспитанников, – считал генконсул Базили, – двое или трое вступят со временем в духовное звание, а к этой цели Патриарх Мефодий направляет все свои усилия, то одно это обстоятельство, одно появление ученого и благовоспитанного священника или епископа из туземцев будет радостным событием для Антиохийской Церкви»[422].

В том же донесении генкосул сообщал о выдаче денежного пособия в 500 пиастров на открытие училища в городе Захле (древней Селевкии)[423]. После многолетних хлопот Базили удалось устроить в Бейруте арабскую типографию из остатков прежней,

разрушенной при бомбардировании города русскими в 1770-х гг.[424], и в январе 1845 г. в ней был напечатан Пространный катехизис митрополита Филарета на арабском языке[425].

Таким образом, благодаря денежным поступлениям из России постепенно улучшалось состояние многострадущего Антиохийского престола[426]. При финансовой и дипломатической поддержке России увенчалась успехом деятельность Патриарха Мефодия по возвращению в православие епархий, перешедших в унию в надежде на политическое покровительство Франции[427]. В 1844 г. под омофор Антиохийского Патриарха вернулась Алеппская епархия во главе с митрополитом Кириллом[428]. В 1845 г. с прошением о воссоединении к Мефодию обратился митрополит Амидский Макарий (Шамман) со всей своей паствой, с 1827 г. находившийся в унии с Римом[429]. По справедливому замечанию И. И. Соколова, «торжество православия по поводу возвращения бывших его чад нанесло удар римско-католическому престижу на Востоке и несколько задержало поступательное движение латинской пропаганды»[430].

К сожалению, период относительной стабилизации оказался кратковременным. За два года до кончины Мефодия, в 1848 г., возникла конфликтная ситуация, показавшая ненадежность церковно-административных и гуманитарно-просветительских мер, принимавшихся Патриархией. Конфликт был связан с избранием на Бейрутскую кафедру фанариотского ставленника епископа Иерофея, «стяжавшего епископство» против воли Патриарха Мефодия, «вопреки вопля народного», при прямом вмешательстве бейрутских пашей и Вселенского Патриарха[431]. Это назначение, и последовавшие «роковые ошибки, проступки и легкомыслие Иерофея» привело Бейрутскую епархию, некогда наиболее благополучную и процветающую, в бедственное положение[432].

Раздоры и нестроения роковым образом сказались и на судьбе Бейрутского училища, преуспевавшего при прежнем митрополите Вениамине. Подчиненное влиянию партий, оно было лишено дохода с монастырей, служившим главным источником его содержания[433] (заметим, что на это училище ежегодно поступало также пособие в 286 рублей серебра от Российского Святейшего Синода). В результате, училище «совершенно расстроилось; из церковной кружки на училище едва собиралось в течении года около трех тысяч пиастров на содержание педагога, обучавшего грамоте самых малолетних детей, стекавшихся по навыку в архиерейский двор»[434]. Вмешательство Константинопольского Синода, вызвавшего волнения Бейрутской епархии и упадок одного из первых и лучших сирийских училищ, стало тяжелым потрясением для Патриарха Мефодия, который даже собирался оставить кафедру, но не сделал этого, не найдя достойного преемни-

ка.

В конце 1849 г., после того как около 60 семейств города Сайды (древний Сидон), с 1720 г. состоявшие в унии[435], воссоединились с Православной Церковью, для них было устроено православное училище, на которое генконсул Базили выделил 3000 пиастров в качестве единовременного пособия[436]. Он также обратился за помощью к Иерусалимскому Патриарху Кириллу, который выделил пособие на церковные нужды и на основание училища[437].

Необходимо учитывать и сложный политический фон, определявший внутреннее и внешнее положение Сирии. Постоянным негативным фактором являлась нестабильность религиозно-этнических отношений, умело подстегиваемые Оттоманской Портой междоусобицы. Следует подчеркнуть, что время, «когда Запад устремил взоры свои на Сирию», характеризуется отнюдь не только миссионерскими и школьно-просветительскими инициативами, но и активным использованием западными дипломатами традиционной этно-религиозной вражды и постоянно вспыхивающих конфликтов. Достаточно упомянуть описанные Базили и архимандритом Порфирием беспорядки и погромы (в Алеппо, Майюле и др.) в 1841, 1844, 1848 и 1850 гг.[438] Естественно, эти набеги и погромы отражались на состоянии православных общин и, соответственно, на невосполнимом дефиците церковной казны. Тем не менее Патриарху Мефодию удавалось при помощи российского капитала открывать школы и строить православные храмы.

Оценивая просветительскую деятельность Антиохийского престола при Патриархе Мефодии и вклад российских ведомств, Базили отмечал, что патриаршество Мефодия ценно тем, что при нем было восстановлено общение России с Антиохийской Церковью: сохранены ее права в «деле о камилавках», оказана помощь в противодействии протестантским миссионерам, через российский МИД доставлялись пособия на содержание училища[439]. Было устроено подворье в Москве с разрешения Св. Синода и московского митрополита Филарета.

С другой стороны, по оценке архимандрита Порфирия, к концу патриаршества Мефодия, особенно после бейрутских событий 1848 г. «все стало клониться к упадку: училища пренебрежены, монастыри обременены долгами и расстроены, в сельских церквах нет ни святых образов, ни риз, ни утвари... вера сделалась предметом продажи, ибо всякий недовольный чем-либо прибегает или к протестантам, или к католикам и, обольщаясь их денежными приманками, принимает их вероисповедание»[440].

В таком состоянии пребывала Антиохийская Церковь, когда 9 октября 1850 г. при

поддержке российских дипломатов на ее кафедру был избран Патриарх Иерофей, бывший архиепископ Фаворский[441]. Казалось бы, новому предстоятелю, заручившемуся поддержкой России, открывалось широкое поле деятельности, но в то время, когда пока католики и протестанты устраивали школы, строили церкви, основывали монастыри, превращая их в учебно-просветительские центры, Антиохийский Патриарх Иерофей медлил и не торопился оправдывать тех надежд, которые возлагали на него российские дипломаты, прилагавшие усилия для его избрания на патриарший престол.

Если в начале патриаршества Иерофея, в декабре 1850 г., Базили выражал надежду на позитивные изменения и прежде всего в сфере воспитания и образования арабского духовенства как «главной статьи и единственного средства спасения»[442], то спустя полгода дипломат убедился, что никакого движения не происходило, хотя, по его мнению, антиохийскому владыке пора было бы «приняться дельно за воспитание духовенства»[443]. Тем более, что материальные средства на образование у Патриарха имелись – общими усилиями были собраны средства на устроение училищ в антиохийских епархиях: совместными усилиями Базили и Муравьев склонили Патриарха Иерусалимского давать на ежегодное пособие Антиохийскому престолу 30 тысяч пиастров (около 1740 руб. сер.)[444]; из России были переведены 4 тысячи рублей серебром с капитала, собранного митрополитом Неофитом Илиупольским[445]. «Итак, – полагал Базили, – средства материальные достаточны, и грешно теперь жаловаться. Да благословит Бог средством духовным». Но время шло, а Иерофей, по словам генконсула, «чресчур вяло за все это принимается и при добрых намерениях плошает»[446].

Не дождавшись распоряжений от Патриарха, Базили взял дело в свои руки и лично распорядился поступившими через консульство финансами в поддержку сирийских училищ – посетив Баламандский монастырь и обитель св. Илии Пророка на Ливане он выдал игуменам «из экономии синодальных пособий при консульстве жалование на учителя духовного в монастыре, да из того же источника жалование на светского учителя в Мар-Джуржас-Зук на Ливане». Так что в мае 1852 г. Базили мог сообщить, что «эти два училища уже успевают прекрасно»[447]. Но единичные меры не могли изменить положения всего Патриархата. В письме к Муравьеву от 9 декабря 1852 г. Базили с горечью констатировал: «Увы, не достает средств умственных, а затем не достает и деятельности, и предприимчивости в самом Патриархе... Наш Антиохийский пока решится да обдумает, как бы письмо написать – смотришь, дело ускользнуло... Иерусалимский не таков. Будь Иерофей Иерусалимским, ручаюсь Вам, все бы перепортил»[448].

Время показало, что пассивность Иерофея не была случайностью – таковой была его собственная позиция, тенденции которой усматриваются еще в его переписке 1840-х гг. Еще в августе 1845 г., когда Иерофей, так и не избранный, вопреки ожиданиям, на Иерусалимский престол, сделался ближайшим помощником Патриарха Кирилла, российские дипломаты советовали ему «чаще обращать внимание на улучшение училищ в Палестине и отклонять излишнюю страсть к постройкам»[449], но Иерофей бездействовал.

Если же принять во внимание упоминание о том, что 150000 пиастров, переданных в течение пяти лет Кириллом Иерусалимским в пользу антиохийских школ, были «присвоены Патриархом»[450], не остается сомнений, что Иерофей сознательно не хотел и не считал нужным делать что-либо для образования арабского духовенства и антиохийской паствы.

Приходится признать, что школьное дело в православных епархиях Иерусалимского и Антиохийского Патриархатов, несмотря на содействие со стороны России, не получило должного развития. Греческое духовенство зарекомендовало себя как «недостаточно образованное, связанное нуждами и по случаю нужд корыстными видами, не довольно способное не только действовать, но и принять содействие, как должно»[451].

Причину прежде всего следует искать в типичном для Святогробского братства позиционировании себя по отношению к местному арабскому населению. И Патриарху Кириллу и Патриарху Иерофею была присуща установка исключительно на греческий епископат, что неизбежно приводило к конфликтам с местной арабской паствой, составлявшей преобладающее большинство обоих Патриархатов; церковные доходы распределялись в интересах одной лишь греческой иерархии, имело место полное равнодушие к нуждам православных арабов. Нельзя отказать в справедливости епископу Гобату, недоумевавшему, почему греческий владыка так и не освоил язык своей арабской паствы. Сам протестантский епископ, как и его сотрудники, имели в глазах арабов то бесспорное преимущество, что были знакомы с местным наречием и обычаями, в отличие от греческих православных иерархов, с предубеждением относившихся к собственной пастве.

Несомненно, большое значение имели и личные качества Патриархов. Базили, высоко оценивавший труды Патриарха Мефодия, затраченные им на образование антиохийской паствы и защиту ее от инославного влияния, писал: «Ревностный и добродетельный пастырь сей был дарован Церкви во дни тягчайших ее испытаний, когда, с одной стороны, враждебная православию уния стяжала в Турции политические права и была возвеличена под египетским владычеством при преобладавшим влиянии Франции, а с другой,

переворот политический 1840 года открыл в Сирию пути прозелитическим происка Запада»[452].

Как не менее достойное оценивал архимандрит Антонин (Капустин) патриаршее служение Кирилла Иерусалимского, который «возобновил близкие к падению церкви, воздвиг новые там, где их не было, завел училища, выстроил роскошную больницу с аптекою, учредил девичий институт в Константинополе, образовал бедных молодых людей в Греции и Европе, напечатал и роздал тысячи книг в утверждение православных греков и арабов, ведя смело борьбу с неисчислимыми препятствиями»[453].

Но до этого были приложены немалые усилия российских консулов и последовательно сменявших друг друга начальников РДМ, чтобы сдвинуть с мертвой точки активное нежелание Иерусалимской Патриархии заниматься просвещением арабского духовенства и тем более своей паствы, и не будет преувеличением сказать, что итогами на поприще образования и просвещения Патриарх во многом обязан русскому влиянию.

До интронизации в 1845 г. Кирилл принадлежал к тому разряду греческих иерархов, для которых вопросы школьного образования и православного просвещения арабской паствы не представляли интереса. Свою миссию они понимали исключительно как сохранение святых мест Палестины под контролем Святогробского братства, а средством к этому считали русскую помощь и доходы от приклоненных монастырей в Молдо-Влахии и Грузии.

Важность образования и необходимость устроения школ, духовных училищ, арабской типографии было, по мнению русских дипломатов, первостепенным на Православном Востоке, но это далеко не сразу удалось внушить святогробским наместникам. К.М. Базили, приехавший на Восток в 1839 г., неожиданно столкнулся с пассивностью греческой иерархии в самом Иерусалиме, а по прошествии двух лет, разочаровавшись святогробскими владыками-епитропами, был готов обратить в МИД «формальную жалобу на почтенных епитропов (митрополита Лиддского Кирилла и митрополита Петры Аравийской Мелетия. – *И. С.*) и секретаря Анфима»[454].

Ситуация начала меняться лишь после вступления Кирилла на Иерусалимский престол. Не в пример большинству бесцветных и инертных предстоятелей Сионской Церкви, Кирилл оказался деятельным и энергичным Патриархом. И.И. Соколов отмечает, что за время его патриаршества было построено 16 новых храмов (в Яффе, в Лидде, на горе Фавор и в др. местах), возобновлено 11 старых церквей, открыты «мужская и женская начальные школы в Иерусалиме, школа в Назарете, две школы в Яффе и несколько

школ в других городах и селах Святой Земли»[455]. В 1853 г. была устроена типография с печатанием книг на греческом и арабском языках, в 1855 г. учреждено Богословское духовное училище в Крестном монастыре, в 1871 г. создан в Иерусалиме православный госпиталь.

Иначе управлял своей кафедрой Антиохийский Патриарх Иерофей, в церковно-административном стиле которого достаточно четко выделяются такие установки, как принципиальный и даже демонстративный эллинизм, неумение и нежелание разбираться в людях и в ситуациях. Если во время своего пребывания в России (1833–1839) он выступал в качестве скромного представителя Иерусалимского Патриарха и сумел внушить своим московским и петербургским доброжелателям полное доверие и надежду на единомыслие, то уже в Константинополе, в качестве референта Иерусалимского Патриарха (1840–1850), ему приходилось лавировать между собственническими интересами иерусалимской греческой иерархии, настояниями России о поддержке православных арабов и подозрениями Порты по поводу его «русофилии». В те годы Иерофею, в вопросе о помощи арабам в устройстве школ, типографий и проч., своими уверениями и обещаниями удавалось сдерживать, незаметно для русских дипломатов и иерархов, российские образовательные инициативы – и одновременно привлекать новые средства в святогробскую казну. Когда в 1845 г. дело дошло до избрания на Иерусалимский престол и Порта в качестве препятствия выдвинула якобы прорусские симпатии Иерофея, он извлек урок и стал осторожнее – ушел в тень, стал незаметным сотрудником Патриарха Иерусалимского Кирилла и достиг того, что Порта, забыв или простив ему прежние ошибки, дала согласие на избрание его в Патриарха Антиохийского.

В силу того, что Патриаршая область Иерофея никогда не имела значительных финансовых вливаний, не приходится удивляться тому, что архипастырские труды Патриарха Иерофея на Антиохийской кафедре сводились главным образом к решению материальных проблем. При этом отсутствие единомыслия и взаимопонимания между предстоятелем и его паствой, привело в конце концов к активному противостоянию и неодобрению его действий.

Что касается образования, то можно сказать, что после своего избрания на престол Патриарх Иерофей фактически заморозил все инициативы русского правительства, предлагавшиеся в интересах православного арабского населения. Неудивительно поэтому, что на протяжении всего патриаршества Иерофея так и не было налажено обучение православных арабов, не получило развития и больничное дело. Реальная помощь Рос-

сии арабскому населению в пределах Антиохийского Патриархата смогла осуществляться лишь после кончины Иерофея. Приходится признать, что тот курс, в соответствии с которым выстраивались церковно-дипломатические отношения России на Православном Востоке в сфере образования, оказался неэффективным[456].

Иерусалимская Духовная Миссия в оценке МИД, Св. Синода и Иерусалимской Патриархии. Для понимания роли первого русского церковного представительства в Святой Земле проанализируем деятельность РДМ через призму отношений архимандрита Порфирия с представителями МИД и Св. Синода и греческой иерархией[457].

Архимандрит Порфирий и дипломатическое ведомство. Инициатива в командировании в Святую Землю русского архимандрита принадлежала Министерству иностранных дел. Это не было специфической чертой одной лишь Иерусалимской Духовной Миссии, так как и Русская Духовная Миссия в Пекине до 1861 г. находилась в подчинении дипломатического ведомства. Уже в первой инструкции МИД за 1847 г. была сделана попытка определить функции иерусалимской РДМ, разграничив их с обязанностями генерального консульства в Бейруте. Прежде всего оговаривалось, что начальник Миссии «не должен принимать ни малейшего участия в делах и вопросах политических», лишь делать «изустные дружелюбные представления Патриарху и консулу» в случае необходимости «улучшения участи и доброго порядка русских поклонников»[458].

Предваряя возможные трения, архимандриту предписывалось находиться с консулом «в постоянном единодушии» из соображений «общего долга христианства и службы отечеству». От него требовалось ставить консула в известность по всем особо важным вопросам, касавшихся Православной Восточной Церкви, а также уведомлять о выдаваемых пожертвованиях. Консул же, «при должном уважении к духовному сану архимандрита», обязывался информировать его о рекомендациях посланника и «делать доверительные внушения для пользы дел Церкви и службы», которые архимандриту было велено «принимать со всем должным вниманием». Был включен в инструкцию и пункт, запрещавший консулу принимать жалобы членов Миссии как на архимандрита, так и друг на друга. Защита членов РДМ, обеспечение их необходимыми сопроводительными бумагами и сопровождение их при поездках по Палестине, Сирии и Египту предоставлялись консульству и посольству в Константинополе. Сами же поездки допускались «не иначе, как с предварительного разрешения посланника»[459].

Таким образом, Духовная Миссия в Иерусалиме при ее учреждении ставилась в полное подчинение дипломатическому ведомству, а ее начальнику было велено следовать

распоряжениям российского посланника в Константинополе и генерального консула в Бейруте. Теми же правилами будут и впоследствии определяться отношения между двумя российскими представительствами за рубежом. И хотя дальнейший опыт межведомственного сотрудничества на Православном Востоке покажет, что со стороны дипломатов регулярно имели место отступления от предписания инструкций, у посланника Титова сложились самые доброжелательные отношения с архимандритом Порфирием.

Согласно донесениям из Константинополя в Азиатский департамент МИД посланник дважды ходатайствовал о продлении пребывания архимандрита на Востоке по окончании срока «тайного паломничества» для продолжения научных занятий на Афоне, где нашел «богатые источники занятий по исторической и духовной части»[460]. В отзыве посланника о Порфирии отмечалось, что он «не переставал оправдывать доверие начальства скрытностию и осмотрительным образом своих действий, так что его присутствие нигде не подало доселе повода к беспокойствам и напрасным толкам»[461].

Однако ходатайство МИД встретило категорическое несогласие обер-прокурора Св. Синода, которому «дико показалось его (Порфирия. – *И. С.*) прошение о дозволении продолжить ученые занятия на Афоне в течение круглого года»[462]. Несмотря на позволение посланника ехать на Афон, Порфирий, получив «внушительный приказ с севера поспешить возвращением в Петербург», с большой неохотой был вынужден прервать свои научные занятия и вернуться в Россию. «Признаюсь, – писал он, – что с первого разу он (приказ) вскипятил меня. Но как только я подумал, что северные власти мои поджидают меня для поручения мне немаловажного дела, т. е. водворения нашей Духовной Миссии в Иерусалиме под моим начальством, то и перестал кипятиться»[463]. В Петербург Порфирий прибыл только 19 октября 1846 г.

Под впечатлением отзывов Титова директор Азиатского департамента Л. Г. Сенявин принял о. Порфирия весьма ласково и даже завел разговор о награде, но изменил свое мнение после высказываний Порфирия о русских консулах на Востоке. Надо полагать, что речь шла в том числе и бейрутском генконсуле Базили, отношение к которому Порфирия на протяжении десятилетия претерпели заметные изменения. Познакомившись с консулом в 1843 г., Порфирий охарактеризовал его довольно резко: «Он [Базили] не обладает искусством привлекать сердца к России и к себе любовию, тонкостию и нежностию обращения, благоразумием и приличием. Он слишком повелителен и даже дерзок. Страх – вот его оружие»[464]. В беседе с митрополитом Филаретом в октябре 1846 г. Порфирий поделился мнением о Базили Патриарха Мефодия: «Если бы можно было при-

ставить лестницу к небу, то он полез бы жаловаться Богу на Базили; в начале он был добр и усерден к православным, но потом предпочел им униатов»[465]. Однако по прошествии времени Порфирий называет Базили своим другом и говорит, что хороший он человек и много полезного делает для Церкви.

Надо отметить, что именно Порфирий первым поставил вопрос о разделении функций дипломатического и церковного ведомств в Святой Земле и о недопустимости вмешательства дипломатов в управление Миссией. Уже в 1845 г., в поданном Титову проекте первого церковного учреждения в Иерусалиме в одном из пунктов указывалось: «Монастырь не подчиняется консульству как учреждение духовное, и консульство отдает ему должное уважение. Оно не вмешивается в монастырское управление и не принимает жалоб братии на настоятеля или на друг друга. Монастырь судится Синодом. [...] Консульство защищает монастырь в случае притеснения или обиды или тяжбы какой и вообще хранит неприкосновенность прав его. Ни монастырь, ни консульство ни в каких случаях не ищут перевеса друг перед другом в мнении греческого духовенства и действуют так, как бы у них была одна душа и одна воля»[466].

Но если архимандрит Порфирий уже после первой поездки на Восток понимал необходимость строгого распределения функций (при единодушном сотрудничестве) представителей двух российских ведомств – дипломатического и церковного – в Святой Земле, то Базили продолжал оставаться ревностным охранителем своих дипломатических полномочий на протяжении всего своего пребывания на посту генерального консула в Бейруте. Так, когда в 1838 г. Муравьев предложил устроить «по примеру прочих исповеданий всех народов» русский монастырь под Иерусалимом в расчете на «пользу не только духовную, но и политическую»[467] (то есть фактически Русскую Духовную Миссию по примеру Пекинской), проект подвергся резкой критике со стороны консула Базили, и вовсе не из опасения исламских законов или канонических препятствий, а из нежелания делиться полномочиями с представителями Церкви*.

Так же отрицательно отнесся Базили и к проекту Норова и Муравьева о создании Благотворительного комитета в пользу русских паломников (1846), полагая, что «господа Норов и Муравьев питают несбыточные желания». В отповеди Базили проявилось крайне негативное отношение дипломатов к каким-либо вмешательствам в их юрисдикцию: «Они хотят иметь духовное влияние на Православные Церкви в Палестине, Сирии, во всей Турции и даже в Австрии, посылать туда пособия и своих соглядатаев, духовных

* Первые собственно русские учреждения появились в Иерусалиме только в 1864 г.

или светских, мимо нашего министерства иностранных дел. А согласитесь, что это невозможно»[468]. (Ирония заключалась в том, что Базили был принят в корпус дипломатов из литераторов (как автор известных очерков о Константинополе) по ходатайству Муравьева, когда святогробские иерархи во главе с Патриархом Афанасием V в 1838 г. просили назначить в Яффу «православного исповедания консула на славу и защиту Православия!»[469]).

Позже, в разгар споров о святых местах, по поводу дома с гаремом над куполом Святого Гроба, на который первыми обратили внимание Муравьев и Порфирий, Базили писал: «Мне жаль, что наши господа А. Н. Муравьев и о. Порфирий, не вникнув во все стороны обстоятельства, заговорили в Иерусалиме о приобретении дома нами. Ведь слухи узаконят притязания латин»[470]. Если ранее неудовольствие Базили вызывали инициативы «витязей Святого Гроба» Муравьева и Норова, то теперь к ним был причислен и архимандрит Порфирий. Нежелание со стороны Базили появления иных структур, очевидно, связано с опасением неминуемых ограничений сфер влияния и контроля над действиями дипломата.

Прием, оказанный о. Порфирию Святейшим Синодом. По приезде в Петербург Порфирий был удивлен холодным, «сверх ожидания», приемом синодального обер-прокурора графа Протасова, который, судя по всему был недоволен промедлением архимандрита и несанкционированной Синодом поездкой на Афон. Позже Порфирию будут высказаны нарекания за медленность в составлении отчета: «Если бы все писали так медленно, как пишете Вы, то остановились бы государственные дела»[471], кроме того, архимандрит получил выговор за жалобу «чужим», под которыми обер-прокурор имел в виду дипломатическое ведомство. Не встретил теплого приема архимандрит Порфирий и у первоприсутствующего члена Св. Синода митрополита Антония (Рафальского) и директора канцелярии обер-прокурора А. И. Войцеховича, о котором Порфирий отозвался, что он «по-прежнему мягко стелет, но жестко спать»[472]. Оказавшись по возвращении в стесненном материальном состоянии, в ответ на обращение за помощью, Порфирий вместе с советом поспешить с отчетом получил «целый ряд оскорбительных замечаний и нотаций»[473].

Причисление Порфирия указом Св. Синода от 30 декабря 1846 г. к братству Сергиевой пустыни С.-Петербургской епархии стало причиной горьких строк в дневнике «соглядатая Востока»[474].

Представляет интерес оценка деятельности архимандрита Порфирия со стороны

митрополита Московского Филарета (Дроздова), который с живым интересом наблюдал за всем происходящим за пределами России. Не раз обращался к митрополиту Филарету в своих письмах из Вены и архимандрит Порфирий. Но суждения Филарета о Порфирии в роли начальника РДМ были нелицеприятны, о чем свидетельствуют строки из письма к наместнику Троице-Сергиевой Лавры архимандриту Антонию (Медведеву) от 3 марта 1850 г.: «Что пишете о нашем архимандрите в Иерусалиме, то частию я знал и говорил, кому следовало, что не такой был надобен. Мне отвечали, что при нем есть хороший иеромонах [Феофан (Говоров)]. Но иеромонах не поправит начальника, а может сам от него быть в искушении». И, хотя Филарет «говорил, кому следовало», «но говорил без пользы»[475].

Другой отзыв о Порфирии встречается в письме к архиепископу Григорию (Постникову), будущему митрополиту Новгородскому, где Филарет сетовал, что «нелегко найти миссионера»: «Послали в Иерусалим архимандрита, который, прожив несколько месяцев на Афоне, напечатал реестр пыльных грамот, который подвергся на месте подозрению в вырезании пергаменных листов и тем стеснил себе путь к познанию [*нрзб*] древностей, который действия свои в Палестине открыть хочет учреждением женского училища в Назарете. Такое прошедшее и настоящее не довольно светит будущему»[476].

Иными словами, Филарет был не удовлетворен назначением Порфирия в Иерусалим, для чего существовало нескольких мотивов, первый из которых – инцидент, происшедший на Афоне в августе 1845 г., когда Порфирий прибыл туда в первое «научное путешествие» с «намерением собрать «несомненные материалы для верной истории Святой Горы»[477]. Как отмечает А. А. Дмитриевский, «условия для занятий для Порфирия сложились не вполне благоприятно: афонские иноки отнеслись к его миссии с недоверием и подозрительностью и нередко скрывали от него желательные документы или прямо отказывали ему в них»[478]. Свое негодование русский архимандрит излил в обличительной речи перед членами Протата, где в частности говорил: «Не понимаю, чем мы породили в вас нерасположенность к нам? Русская кровь лилась за вашу свободу на полях Молдавии и Валахии, в Болгарии и за Балканами, в водах чесменских и наваринских. Русский царь не дозволяет молдовлахам отнимать у вас богатые имения, без которых ваши обители могут только нищенствовать. А что будет с вами, когда он узнает о вашей холодности к нам? Подумайте об этом»[479].

Вполне справедливые требования Порфирия и его неудовольствие можно было бы понять и оправдать, если бы не его статус в то время на Востоке, а именно роль «*смирен-*

ного и кроткого архимандрита», не привлекавшего к себе особенного внимания. Но, помимо грозных внушений святогорскому Протату, на которые Порфирий не имел полномочий и которые Филарет характеризует как «важность» перед афонскими иноками, митрополит имел в виду критическое отношение русского архимандрита к порядку, установленному в делах Русской Церкви за рубежом, когда официальные отношения с Восточными Патриархатами осуществлялись через посредство Министерства иностранных дел.

При посещении московского архипастыря в октябре 1846 г. Порфирий привел свой разговор с архиепископом Синайским Константием по поводу синайских имений в Валахии и Молдавии, притесняемых господарями княжеств.

Константий жаловался, что все прошения, адресованные Св. Синоду, были переданы в МИД, а посланник в Константинополе «дал почувствовать всем восточным иерархам, что мимо него не надлежало бы им утверждать Синод наш прошением». Такой ход дела вызвал критику Константия, который, по словам Порфирия, «винил всех вас, Владыка Святый, и называл бессильными, даже нравственными нулями». Когда же митрополит сослался на установленный порядок, согласно которому Синод поступил по правилам, Порфирий возразил, что если греческие иерархи, прекрасно зная правила, предпочли миновать их, то «Синоду надлежало бы догадаться, что, видно, плоха надежда восточных на наше иностранное министерство, и следовало бы помочь им помимо сего посольского приказа или положить их прошение под красное сукно, дабы скрыть свое бессилие». Понятно, что это было совсем не то, что Филарет хотел бы услышать из уст официального представителя Русской Церкви на Православном Востоке. Порфирий также понял допущенную им бестактность: «Владыка взглянул на меня значительно. Я прикусил свой язык и, желая выпутаться из своей же сети, заговорил о коптах»[480].

Не были благоприятными для Порфирия и другие отзывы митрополита после второго научного путешествия архимандрита по Востоку в 1858 г., когда он, по мнению Филарета, не проявил себя «доброжелателем российской иерархии»[481]. Одной из причин критического отношения к Порфирию, были, по-видимому, свойства характера последнего, о котором даже светские люди отзывались как о «неспокойном»[482].

Но не только монашествующим на Афоне и в России было свойственно неодобрительное отношение к начальнику первого церковного представительства России в Иерусалиме. Критично отзывался о нем и такой знаток Востока как В.Н. Хитрово, отмечавший, что «архимандрит Порфирий оказался человеком науки, кабинета, но вовсе не человеком практической деятельности [...] – слишком прямой, решительный и своеобычный,

каким он остался до конца своих дней. Все эти данные едва ли делали его желанным человеком для возлагаемого на него поручения и не выкупались его бесспорно замечательным знанием греческого языка и церковной истории»[483].

Греческая иерархия и русское духовное присутствие в Святой Земле. Тем не менее архимандрит Порфирий сумел наладить достаточно конструктивные (для своего полуофициального пребывания в Иерусалиме) и вполне уважительные отношения с Иерусалимским Патриархом Кириллом. Несмотря на то, что утвержденная в Петербурге в 1847 г. Русская Духовная Миссия не была официально признанной Портой, Патриарх Кирилл в результате неоднократных бесед с Базили и архимандритом Порфирием, в 1849 г. дал согласие на устройство в Иерусалиме духовного училища для арабов, кроме того, по благословению Патриарха было начато в Иерусалиме строительство нового дома для устройства РДМ вместо мало годного для жилья Архангельского монастыря, чему также много способствовал своими ходатайством в Петербурге А. Н. Муравьев, который «все, что только можно было сделать, сделал, хлопотал у членов Св. Синода, у каждого и отдельно и в канцелярии обер-прокурора, и в Министерстве иностранных дел»[484]. Эти усилия принесли свои плоды – на строительство дома для Русской Духовной Миссии было получено разрешение. Строительство было завершено к началу Крымской войны и отъезду членов миссии из Иерусалима, дом получил у Святогробской братии наименование «Порфирьевского» и был использован при возобновлении РДМ в 1857 г.

Между тем, отношение Патриарха Кирилла как к Порфирию, так позже и к Антонину (Капустину), которое последний охарактеризовал как «византийское», оказалось исключением. Мнение Святогробского братства в отношении миссии Порфирия позже выразил афинский историк П. Каролидес, обвиняя лично Порфирия в панславизме и намерении «для распространения русского могущества на греческом Востоке и нравственного его завоевания ославянить Патриархии Антиохийскую, Иерусалимскую и если возможно Александрийскую»[485]. По мнению Каролида, лишь благодаря тому, что эти «панславистские способы» не были поддержаны Николаем I, положение в Святой Земле оставалось неизменным вплоть до Крымской войны, что вполне устраивало святогробских греков.

Подобное отношение к Порфирию, к Русской Духовной Миссии и русской помощи в целом, присущее грекам того времени, проявилось в наше время, когда Патриарх Иерусалимский Феофил в интервью 8 апреля 2008 г. обвинил архимандрита Порфирия в принесении «в общины Палестины, а также и Сирии и в другие части Ближнего Востока

заразу и яд расизма». Говоря о русском присутствии в Святой Земле, Патриарх проявил полное незнание истории русско-иерусалимских и русско-антиохийских отношений, утверждая, что влияние России «было столь агрессивно, что люди из-за своих социальных условий приняли бы любую форму финансовой поддержки, но они бы не восприняли эту культурную и моральную агрессию и подавление»[486]. Совершенно очевидно, что такой взгляд на русское церковное присутствие в Святой Земле представляет собой безусловную клевету.

Подводя итоги первому этапу русской церковно-дипломатической работы в Святой Земле, отметим, что создание российского консульства в Бейруте и учреждение Духовной Миссии в Иерусалиме представляют собой весьма важные шаги для укрепления православия в Сирии и Палестине, где неуклонно расширяли свою деятельность инославные миссионеры. Сравнивая Русскую Миссию с церковными представительствами европейских держав, которые могли предложить арабам, притесняемым греческой иерархией, «благолепную представительность их клира, образованность их миссионеров, пышность церковных обрядов, училища, госпитали и неоскудевающую милостыню», князь Горчаков задавался вопросом: «Что могла сделать, в сравнении с ними, убогая наша Миссия, без всякой представительности, без благолепной службы, без госпиталей, странноприимных домов и других средств? [...] Миссия была помещена очень дурно, жила скудно; все это вместе взятое было причиною, почему противники наши выросли перед нами на Востоке»[487].

При медлительности делопроизводства, обусловленной подчас не только и не столько значительными расстояниями, сколько непониманием и холодностью петербургских чиновников, при отсутствии элементарного финансирования, при инструкциях, требующих «тайного», невидимого присутствия, деятельность Русской Духовной Миссии в Иерусалиме на первом этапе ее существования (1848–1854) заведомо не могла быть успешной и плодотворной, в отличие от инославной пропаганды, всемерно поддерживаемой своими правительствами. Кроме того, первостепенную роль играла дипломатическая поддержка церковных инициатив, а потому большое значение имели позиция и возможности того или иного посольства в Константинополе, а по общему мнению дипломатов того времени, лидирующая роль среди представителей великих держав при Блистательной Порте в 1840–1850-е гг. принадлежала британскому послу в Константинополе сэру Стрэтфорду Каннингу.

3.3. Восточный вопрос и европейская дипломатия

Европейский «концерт» накануне войны. В начале 50-х гг. XIX столетия, в период обострения военно-политической и церковно-дипломатической ситуации на Ближнем Востоке, в фокусе европейской дипломатии оказались два, казалось бы, сугубо церковных вопроса – о святых местах Палестины и о различии в обрядах Русской и Восточной Церквей при принятии в православие из инославных конфессий. Первый вопрос был поднят Францией при участии других католических держав, в развитии второго особую роль сыграла британская дипломатия. Инициирование религиозных конфликтов в момент противостояния России и западных держав при обострении Восточного вопроса свидетельствует о преднамеренном использовании конфессионального фактора для создания ситуации, ставившей под угрозу присутствие России на Христианском Востоке. В историографии известен ряд работ, посвященных вопросу о святых местах[488], тогда как «полемике о перекрещивании» в ее церковно-дипломатическом аспекте посвящены единичные исследования. Между тем, в канун Крымской войны этот вопрос оставался в центре внимания европейской дипломатической и церковной общественности и от его разрешения во многом зависело развитие Восточного вопроса в середине XIX в.[489]

Прелюдией к кризису, повлекшему изменение ситуации на Ближнем Востоке, послужили события 1848–1849 гг., повлекшие участие России в «Венгерском походе». Известный востоковед В. И. Шеремет отмечал, что после спада революционной активности в Европе европейские державы задались целью столкнуть Турцию с Россией, а затем выступить миротворцами «с расчетом установить контроль над Турцией и ограничить влияние России в регионе»[490]. Под влиянием Англии и Франции, уже «нацелившихся на подготовку войны с Россией»[491], все больше возрастала и угроза со стороны Османской империи. Поводом к напряженности в русско-турецких отношениях послужили требования российского и австрийского правительств о выдаче венгерских и польских эмигрантов, оказавшихся в Турции по окончании венгерской кампании. Англия и Франция, со своей стороны, внушили султану Абдул-Меджиду, что выдача политических эмигрантов будет означать подчинение Турции влиянию России. Нарушив под этим предлогом Лондонскую конвенцию 1841 г. о закрытии проливов Босфора и Дарданелл для военных судов всех держав в мирное время, Франция и Великобритания ввели свои эскадры в черноморские проливы[492]. Ответным шагом со стороны России был разрыв отношений с Турцией. Посол в Лондоне барон Бруннов объявил лорду Пальмерстону, что если бри-

танский флот не покинет проливы, Босфор будет занят эскадрой адмирала М.П. Лазарева, после чего Пальмерстон приказал адмиралу В. Паркеру оставить проливы[493].

В окружении Николая I допускали вероятность открытия военных действий с Турцией. В. А. Жуковский, выражая надежду, что «Бог избавит нас от новой войны», после окончания Венгерской кампании писал великому князю Константину Николаевичу: «Это усмирение Венгрии, произведенное с таким великодушным бескорыстием, поставило русского царя на такую высоту, на которой не может быть до него доступна безумная дерзость турков, которых Англия обратила в свои куклы, дабы позади этого кукольного театра украсть в добрый час Египет. Избави нас Бог угождать Англии пролитием русской крови!»[494].

19 декабря 1849 г. русско-турецкие дипломатические отношения были восстановлены на тех условиях, что Россия и Австрия отказываются от требования выдачи венгерских и польских эмигрантов, а Турция частично высылает их из империи. Однако восстановление хрупкого политического равновесия вовсе не означало прекращения дипломатического противостояния – вытеснение России из сферы влияния на Ближнем Востоке по-прежнему оставалось первоочередной задачей Запада. Так, лорд Пальмерстон, которого В. Н. Виноградов назвал «одним из самых оголтелых ястребов-русофобов и зачинщиков [восточного] конфликта»[495], откровенно заявлял: «Личный враг Англии – Россия; это исходит не из личных чувств, а потому, что ее намерения и цели несовместимы с нашими интересами и безопасностью»[496].

В том, что вооруженное противостояние с Россией входило в архитектонику внешней политики Великобритании, не оставлял сомнений и пространный рапорт контр-адмирала графа Е. В. Путятина от 8 июля 1850 г., поданный им по возвращении из командировки «в Англию чрез Средиземное и Черное море» на имя начальника Главного Морского штаба Российской империи адмирала, генерал-адъютанта князя А. С. Меньшикова. Прогноз графа Путятина заключался в том, что «в случае разрыва России с Турцией должно ожидать, что из морских держав, по крайней мере, Англия будет готова помогать Порте своими морскими силами»[497].

Не ограничиваясь помощью Османской империи в подготовке турецкой армии к возможным военным действиям, Франция и Великобритания направили свои усилия на провоцирование религиозных конфликтов. Поводом к очередному витку Восточного вопроса послужило требование бельгийского посланника в Константинополе восстановить гробницы Готфрида Бульонского и Болдуина внутри храма Гроба Господня, у подножия

Голгофы, утраченные после пожара 1808 г. Вслед за тем, в 1850 г., вышла в свет брошюра Э. Боре[498] «О святых местах на Востоке», которая, по отзыву А.Н. Муравьева, «натолкнула французское правительство на мысль предъявить Порте требования в защиту давних претензий римских пап на святые места»[499].

В официальной ноте, предъявленной Порте французским посланником Ж. Опиком, излагалось требование восстановить католическое духовенство в его прежних правах и привилегиях, якобы восходящих еще к завоеванию Иерусалима крестоносцами в 1099 г. и возвратить «те места поклонения в Иерусалиме и Вифлееме, которые будто бы несправедливо присвоены себе греками»[500]. За французской нотой последовали аналогичные ноты представителей Бельгии, Испании, Сардинии, Неаполитании, Португалии и Австрии.

В России демарш католических держав расценивали как повод для возобновления старых споров между греками и католиками за святые места Иерусалима и Вифлеема: «Все их притязания, – говорилось в депеше посланника Титова в Азиатский департамент, – клонятся, очевидно, к тому, чтобы, как и во времена Готфридов (когда греки были согнаны за Иордан), храм Воскресения сделался бы католическим храмом»[501].

Для российских дипломатов не было секретом и то, что за притязаниями на святые места стоит Папа Пий IX. Российский генконсул в Бейруте Базили приводил слова французского генконсула в Иерусалиме Ботта[502]: «Римская Церковь никогда не согласится не только на уравнение прав, но даже на признание какого-либо права схизматикам и еретикам на святые поклонения»[503]. По мнению Базили, это было «не частное воззрение лиц, но вообще Латинской Церкви и ее поборников». Патриарх Константий I, которому, по его собственным словам, «несносно было, чтобы терпели в нашем доме такие нахальные ругательства против Святой Церкви», взял на себя труд написать опровержение на обвинение Православной Восточной Церкви в схизме[504].

В такой ситуации русские дипломаты считали единственно верным отстаивать права греков, рекомендуя им соблюдать «умеренность и аккуратность, дабы избегнуть всякой ссоры»[505]. Позицию МИД разделяли и русские иерархи, понимавшие непростое положение российской дипмиссии в Константинополе, «благим намерениям которой дружно противостоят многие другие посольства»[506]. В этой связи митрополит Московский Филарет считал необходимым напомнить католическим державам предписания фирманов, подтверждавших права греков на святые места. Информируя Григория Казанского о брошюре Боре, где «латинянин доказывает права латинян на все святые места; а

греков обвиняет в подлоге документов», Филарет подчеркивал необходимость, «чтобы восточные написали опровержение на сию книгу»[507].

С опровержениями на книгу Боре, пронизанную «оскорбительными выражениями и нетерпимостью»[508] и призывавшую «ввести с помощью республиканских флотов немедленное исполнение постановлений Порты»[509] выступили видные представители Восточной и Русской Церкви – экс-Патриарх Константий I, доктор Стефан Карафеодорит и А. Н. Муравьев. Располагая историческим обоснованием прав греков, составленным Муравьевым, российские дипломаты добились от султана подтверждения status quo на святые места в канун Крымской войны[510].

От французской дипломатии, пошедшей на конфронтацию с иерусалимской иерархией и покровительствовавшей ей Россией, не отставали и британские дипломаты во главе с послом при Порте Стрэтфордом Каннингом, в полной мере удовлетворявшего требованиям Пальмерстона в качестве главного стратега британской внешней политики на Ближнем Востоке[511].

Каннинг провел в Турции в общей сложности более двадцати лет, представляя интересы Великобритании и оказывая сильное влияние на ее внешнюю политику. В перерывах между продолжительным пребыванием в Турции он состоял в британских дипломатических миссиях в Дании, Швейцарии, США, Испании. Замечания Каннинга использовал А. Веллингтон при выработке статей Петербургского протокола (1826) о совместных действиях держав с целью умиротворения Греции. В 1831 г. Пальмерстон командировал Каннинга со специальной миссией в Константинополь и Афины, и эта миссия, как отмечал во Всеподданнейшем докладе граф Нессельроде, «предвещала хорошие результаты». На Каннинга же была возложена задача передать в Афины извещение от трех держав о создании независимой Греции и основании нового государства[512].

После того, как Каннинг представил обстоятельный доклад «о положении восточных дел после Адрианопольского мира», Пальмерстон был намерен назначить его послом в Петербург. Однако Николай I, осведомленный об антирусских воззрениях британского дипломата, решительно воспротивился этому назначению, что, разумеется, не могло не отразиться на позиции Каннинга в отношении России[513]. Вернувшись в Турцию в качестве полномочного министра Великобритании в 1841 г., он наладил дружеские отношения с молодым султаном Абдул-Меджидом I, восшедшим на престол после смерти Махмуда II. С тех пор влияние Канинга на политику Порты было практически неограниченным.

О стиле работы Каннинга как дипломата можно судить по отзыву государственного секретаря Северо-Американских Соединенных Штатов Джона Куинси Адамса[514], имевшего возможность наблюдать его на посту посланника в США в 1820–1823 гг.: «Он является гордым, темпераментным англичанином, больших и своеобразных способностей, упрямый и щепетильный, склонный к властному тону, который мне часто приходилось исправлять тем же методом. Из всех иностранных представителей, с которыми мне приходилось иметь дело, он был человеком, который больше всех испытывал мои нервы»[515]. Но в Турции подобное обращение достигло необходимого эффекта – турки называли его «великим элчи» (послом), в дипломатической переписке он получил наименование «второго султана»[516], а глава Форин Офис в 1853–1858 гг. лорд Джордж Кларендон[517] именовал его «подлинным султаном».

Российские историки дипломатии также единодушно признают незаурядные качества Каннинга-дипломата. Академик Е. В. Тарле называл его «энергичнейшим и умнейшим из дипломатических врагов Николая», В. Н. Виноградов пишет о нем, как «матером политике, почти полвека подвизавшемся в Турции, до тонкостей знавшем обстановку, друге и покровителе великого визиря Решида-паши»[518]. Для подобных оценок личности и деятельности британского посла имелись весьма веские основания. Не умаляя достоинств Каннинга как энергичного и влиятельнейшего дипломата, признавая его лидерство в восточном кризисе, русские дипломаты видели мотивацию всей его работы на Востоке в личном враждебном отношении к России.

Как вспоминал барон Жомини, Каннинг, «на протяжении десяти лет блокировавший наши эксклюзивные позиции в Турции, сделал их уничтожение главным делом своей жизни, посвятив себя этому делу со всем упорством и самоотверженностью, столь характерной для британцев»[519]. Аналогичного мнения придерживались европейские наблюдатели, объяснявшие «энергичное выступление сэра Каннинга на стороне Франции» либо «желанием поддержать Решид-пашу, либо же глубокой неприязнью к России»[520].

Обострение споров о святых местах Иерусалима, по словам барона Жомини, открыло для Каннинга «новые возможности»[521]. Достичь раскола внутри православного мира – препятствовать сближению Элладской Церкви и Константинопольского Патриархата, посеять вражду между Греческой и Русской Церквами – все это составило существенное звено британской внешнеполитической стратегии.

По словам российского советника в Афинах В. С. Неклюдова, накануне и во время Крымской войны все действия британской пропаганды были направлены на то, чтобы

«явить пред иноверными столь жадно ими желаемый соблазн распрей и разногласия меж сынами одной и той же ненавистной им Церкви»[522]. Успехи британской дипломатии подавали Каннингу надежду и в дальнейшем осуществлять вмешательство в церковные дела Востока, в расчете на константинопольских фанариотов[*] – органичных союзников султанской власти[523].

В преддверии Крымской войны концепция Каннинга, рассчитанная на охлаждение и последующий разрыв русско-греческих церковных отношений, приобрела особую актуальность, и главным ее тезисом стало утверждение о неверности, якобы, Русской Церкви восточному православию, чему способствовала поднятая Вильямом Пальмером из Магдален-Колледжа дискуссия о различиях в обрядах Русской и Греческой Церквами.

***Британская дипломатия на церковном поле: методы и подходы*[*].** В то самое время, когда миссионеры Гобата и Валерги старательно и умело подтачивали крепость православных престолов, англиканский диакон Вильям Пальмер из Магдален-Колледжа в сопровождении брата Эдвина отправился на Восток ради так называемых «церковных исследований», итогом которых стало в конечном счете обострение подспудно назревавшей дискуссии о различиях в практике присоединения инославных к Православию в России и на Православном Востоке[*]. Усилия присоединиться к Православной Церкви, предпринятые Пальмером в 1840–1843 гг., успехом не увенчались. Однако он продолжал обширную переписку с русскими корреспондентами – А. Н. Муравьевым и А. С. Хомяковым – о возможности своего обращения в православие, с иерархами Шотландской Епископальной Церкви – по вопросу кафоличности этой Церкви и признания ее Восточными Патриархами. Увлеченный идеей выступить в качестве посредника между иерархиями Шотландии и Православного Востока, Пальмер планировал длительную поездку по Востоку с целью «привезти от других глав Восточной Церкви такое же обвинение в ереси и такое же приглашение отступить от англиканского вероисповедания, как от еретического, какое я уже получил от Русского Синода»[524].

В декабре 1847 г. Пальмер писал Муравьеву, что намерен поселиться в Корфу или Афинах, в доме греческого священника для изучения греческого языка (как в свое время в России). «Из Афин, если возможно, я отправлюсь на Афонскую гору и во всяком случае

---

[*] От названия ‘Фанар’ – квартала Стамбула, где находилась резиденция Патриарха.

[*] Основные положения этого раздела изложены в статье: *Смирнова И. Ю.* Полемика о «присоединении инославных» и ее церковно-дипломатическое значение в канун Крымской войны (1850–1852) // Евразия: духовные традиции народов. 2013. № 4. С. 108–131.

[*] На Православном Востоке присоединение инославных к Православной Церкви совершалось через повторение их крещения, а в России – лишь посредством таинства миропомазания.

в Константинополь, где я очень желаю видеть Патриарха, который, я надеюсь, повторит мне то же предложение примирения, об котором я уже слышал от Российского Синода»[525].

Еще только планируя путешествие на Восток, Пальмер ставил акцент на выявлении отличий в богослужебной практике Поместных Православных Церквей. Поездка на Восток должна была подвести итог духовным поискам Пальмера. «Если не будет никакого другого препятствия, – делился он с Муравьевым, – то я извещу обер-священника (В. И. Кутневича) в Петербурге, что готов примириться с Восточною Церковию тем способом, как мне было предложено Синодом в 1843 году, т.е. приехать для этого в Россию или прибегнуть к ближайшей власти Восточной Церкви»[526].

26 октября 1849 г. Вильям и его брат Эдвин Пальмеры оставили Лондон и 22 ноября, через Марсель и Мальту, прибыли в Афины. В Афинах они познакомились с американским миссионером Хиллом, проживавшим в Греции с 1829 г., который сообщил им о принятом в Греко-Восточной Церкви обычае перекрещивать всех тех, кто желал присоединиться к православию из западных конфессий – и римо-католиков, и лютеран, и кальвинистов, и англикан, в то время как архимандрит российской дипломатической миссии в Афинах принял двух римско-католических священнослужителей без перекрещивания и без понижения в должности.

Хилл представил братьев известному богослову и писателю Константину Икономосу, который, видя стремление Вильяма встретиться с иерархами, первым делом предупредил его, что Синод и епископат королевства Греции не состоят в общении с Патриархом Константинопольским. Позже братья познакомились с архимандритом Феоклитом (Фармакидисом), секретарем Синода Элладской Церкви и профессором богословия в Афинском университете. Своих новых знакомых В. Пальмер охарактеризовал как заклятых врагов, и отмечал, что «их объединяет лишь одно – отношение к англичанам как еретикам, а к Греческой, или Восточной, Церкви как к единственно истинной»[527].

После объявления схизмы Элладской Церкви, в Греции предпринимались меры для сближения с Церковью Константинопольской, но дело продвигалось медленно из-за противодействия британской дипломатии, нацеленной на разделение православного населения, а значит, и на ослабление православия в регионе[528]. О том сохранились и прямые свидетельства, относившиеся ко времени пребывания Пальмеров в Афинах. Так, в отношении греческого министра иностранных дел Анастасия Лондоса к греческому послу в Константинополе Петру Делияннису от 6 февраля 1850 г. сообщалось, что «прави-

тельства Англии и Франции немало заинтересованы в решении этого вопроса и желают из политических соображений видеть Греческую Церковь совершенно независимой от Константинопольского Патриархата»[529]. Как известно, эти ожидания не оправдались – в соборной грамоте от 29 июня 1850 г., провозглашавшей автокефалию Элладской Церкви, содержались условия, на которых предоставлялась автокефалия, где среди прочего указывалось, что Элладская Церковь должна получать святое миро из Константинополя и соотноситься с Константинополем в решении общих церковных вопросов[530].

Остается только удивляться интуиции Пальмера, приводившей его – случайно или преднамеренно – в «горячие точки» церковных и политических событий, так, что он становился их прямым свидетелем, а порой и непосредственным участником. В Афинах, как перед тем в России, а позднее в Константинополе и Иерусалиме, Пальмер столь настойчиво добивался обсуждения вопроса о присоединении к православию с членами Элладского Синода, что Александр Маврокордато[531], в прошлом глава английской партии, а позже – посол Греции при важнейших дворах Европы, был вынужден предупредить его, что «для Синода в Афинах введение каких-либо новшеств в таких делах представляет чрезвычайную опасность»[532]. Его объяснения сводились практически к тем же доводам, которые Пальмер слышал в России – что «Константинопольская Церковь, имевшая большую ревность по отношению к Церкви в Греции, может воспользоваться любым поводом, чтобы придать делу искаженный смысл и объявить схизму. Поэтому у тех, кто присоединяется к православию, есть все основания быть осторожными и не подавать повода»[533].

То, что на Востоке при переходе в православие инославных заново перекрещивают, подтвердил Пальмеру и профессор Афинского университета архимандрит Мисаил (Апостолидис), сказав при том, что для того, чтобы внести какие-либо изменения в существующую практику, требуется соборное согласие Патриархов или Константинопольского Синода. В декабре 1849 г. архимандриту Мисаилу было поручено вручить орден Спасителя Патриарху Анфиму IV[534]. Присуждение государственной награды Греции предстоятелю Константинопольской Церкви явилось важным шагом со стороны греческого правительства и Элладской Церкви по налаживанию контакта с Константинопольским престолом. В июне 1850 г. архимандрит Мисаил, как представитель Элладской Церкви на Константинопольском соборе, после вручения ему Томоса о провозглашении автокефалии и письмо к совету министров Греции, выступил с благодарственной речью в адрес Патриарха и собора от имени клира и народа Греческой Церкви.

Под впечатлением услышанного в Афинах, Пальмер писал родным: «С открытием такого различия в практике Русской и Греческой Церквей, кажется, в настоящий момент возникает непреодолимое препятствие для моего вхождения в общение с Восточной Церковью»[535]. Помимо обрядовых различий, существовали и субъективные причины – мнение Пальмера о греках было неблагоприятным: «Здесь великое охлаждение и безразличие к религии, и многие из подрастающего поколения, стремясь к просвещению, сильно склоняются к скептицизму»[536]. Причину он видел во всеобщем увлечении политикой и светскими идеями.

В марте 1850 г. Пальмеры отправились из Афин в Смирну, где их ждала встреча с контр-адмиралом Путятиным, пригласившим их на свой корвет для путешествия в Бейрут и далее в Дамаск, где состоялась встреча братьев с престарелым Патриархом Мефодием. Проведя неделю в Сирии, они прибыли в Иерусалим, где беседовали с пятью святогробскими иерархами – митрополитами Петры Аравийской, Филадельфийским, Неаполийским, Севастийским и Газским, что дало Пальмеру повод в одном из писем назвать это собрание «Иерусалимским Синодом». Отвечая на вопросы Пальмера о перекрещивании, «они единодушно подтвердили, что это была постоянная и правильная практика крещения прозелитов из латинян всей Восточной Церкви. И если русские поступали иначе, это могло быть только из соображений икономии»[537].

В то же самое время, когда Пальмеры исследовали различия в обрядах Русской и Греческой Церквей, в Иерусалиме о них сложилось стойкое мнение как о бывших англиканах, перешедших в католицизм. Князь Вяземский, оказавшийся в те же пасхальные дни 1850 г. в Иерусалиме, посетив латинский монастырь, отметил в записной книжке 9 мая: «В церкви показали нам на двух молодых оксфордских англичан, кажется, из духовного звания, которые обратились нынешней весной здесь в римское вероисповедание»[538]. Тех же «оксфордских англичан, обратившихся в римское исповедание», один из которых «знал [российского посланника в Константинополе В. П.] Титова в Англии», князь встретил на приеме у британского консула[539]. Не вызывает сомнений что речь идет об Эдварде и Вильяме Пальмерах, из которых последний, хотя и стал членом Римско-Католической Церкви только в 1855 г., но уже тогда проявлял к ней заметную склонность, что не осталось не замеченным европейским обществом в Иерусалиме, что вызвало преждевременные слухи.

Посетив после Иерусалима Александрию, братья Пальмеры вернулись в Константинополь и начали готовиться к поездке на Афон, но столкнулись с тем, что расхищение

европейцами коллекций манускриптов возбудило подозрения насчет их истинных намерений. 13 июня 1850 г. Пальмеры обратились к представителю Святой Горы, и увидев, что их желание посетить Афон было встречено холодно, вынуждены были объяснить, что их интересуют духовные вопросы, или, как пояснял один из греков другому, они хотят «просто изучать службы, а не исследовать библиотеки»[540].

Встретились братья и с бывшим Патриархом Константием, который по поводу предполагаемого обращения Пальмера к Вселенскому Патриарху и Синоду сказал, что Синод не поверит ему и ничего не ответит, как частному лицу. Константий познакомил англичан со статьей, в которой критиковалась Английская Церковь, не в меньшей степени, чем Римская, за отступление от единения с Восточной Церковью принятием филиокве, обвинялись и «неприсягнувшие» епископы в том, что, оставив без внимания ответ трех Патриархов и Синода, полученный в 1724 г., предпочли состояние отделенности и, придерживаясь правил, несовместимых с догматами Восточной Церкви, декларировали существование с ней единого тела[541]. Митрополиты Крита и Ираклии, а также доктор Каратеодори, с которыми Пальмеры встретились в конце июня, также приписали отличия в русской практике церковной икономии.

Подводя итоги своим собеседованиям с представителями Восточной Церкви, Пальмер отмечал, что Восточная Церковь не может вступать в переписку с англиканскими епископам по вопросу, предложенному частным лицом, и что «она не стремится к прозелитизму, а скорее отражает и осторожно, даже подозрительно, исследует побуждения тех, кто желал бы приблизиться бы к ней». Ему было сказано: «Что касается Вашего перехода [в православие], мы будем счастливы признать Вас истинным членом нашей Церкви после того, как Вы действительно примите решение под свою собственную ответственность»[542].

Перед тем, как вернуться в Англию, Пальмеры побывали на Афоне, где посетили в общей сложности двадцать монастырей и скитов. Встречали их по-разному. В частности, в Ксенофонте обсуждение богословских вопросов вызвало враждебную реакцию из-за их принадлежности к Англиканской Церкви[543]. В Руссике, как и в монастыре святого Павла, несмотря на явный интерес некоторых из братии к духовным вопросам, они «не нашли монахов из высшего общества», с которыми можно было бы «говорить о теологических спорах». В вопросе о переходе инославных в православие монахи строго придерживались той позиции, что «[Православная] Церковь принимает всех, кто желает придти к ней, но никого не принуждает и не занимается прозелитизмом»[544].

Афон не произвел на Пальмеров благоприятного впечатления. Не получили они удовлетворения и от бесед по интересовавшим их вопросам. Так что трудно сказать, имело ли посещение Святой Горы какое-либо значение для ознакомления Пальмеров с Православным Востоком, или от него остался лишь неприятный осадок из-за холодности афонских иноков к иностранцам.

На грани разрыва: церковная полемика о различиях в православных обрядах. После посещения Святой Горы братья Пальмеры отправились в Англию, где восстанавливали силы после десятимесячного путешествия. 20 сентября 1850 г. Вильям Пальмер написал к Муравьеву из оксфордского Магдален-колледжа письмо, в котором признался, что «противоречие, существующее внутри Восточной Церкви об истинности или недействительности западных крещений сделало его присоединение более невозможным чем когда-либо»[545]. По мнению Пальмера, и русских и греческих иерархов нужно убедить придти к общему соглашению, они хотят «видеть кого-либо из западных христиан присоединившимися к Восточной Церкви»[546]. В его ближайшие планы входило написать книгу по результатам «восточных» впечатлений, и издать ее в Англии или Греции «к великому удовлетворению, я полагаю, наших римско-католических оппонентов»[547].

Муравьев ответил Пальмеру письмом-отповедью, осуждая его «странное поведение и испытующий дух», неуместные в виду напряженной ситуации на Востоке: «Подумайте хорошо о том, что Вы делаете. На самом ли деле в поисках правды и желании объединения Вы переворачиваете небо и землю, пересекая моря и дальние страны? Нет, Вы всего лишь делаете вид, но самом деле Вы ищете только в каждой Церкви какую-нибудь серьезную причину для не-объединения»[548]. Муравьев откровенно писал Пальмеру о возможных последствиях его «исследований»: «Вы необдуманно хотите создать предмет ссоры между двумя Церквами, объединенными между собой, которые не обсуждают этот вопрос, потому что они считают его предметом дисциплины, а не догмы!»[549]. Но никакие увещания не могли остановить изысканий Пальмера. В марте 1851 г. он снова прибыл в Афины для подготовки к изданию своего сочинения «Гармония Англиканской доктрины с доктриной Восточной Церкви», опубликованной в 1851 г., и переводом на греческий диссертации по вероучению Англиканской Церкви, вышедшей в том же году в Афинах.

В июле 1851 г. Пальмер отправился из Афин в Константинополь, где начался второй раунд «переговоров» по различиям между практикой Русской и Греческой Церквей, в который были вовлечены Патриарх Константий, митрополит Московский Филарет и це-

лый ряд русских и греческих духовных и светских лиц.

В изданной в Афинах брошюре Пальмер сообщал, что устраняется от общения с Восточной Православной Церковью «по причине существующего в ней противоречия, так как русские говорят ему, что он крещен и не дозволяют перекрещиваться, а греки утверждают, что он вовсе не крещен, и требуют, чтобы он крестился»[550]. Помимо различия в обрядах, в памфлете (так называл свою брошюру Пальмер в письме к брату) рассматривались вопросы «о настоящем состоянии и мнимом преуспевании *Ортодоксальной* Церкви, о конфликте между «ортодоксией» и «католицизмом» и многие другие[551].

Поднятая Пальмером полемика была взята на вооружение английским послом в Константинополе Стрэтфордом Каннингом, которому не представлялось невозможным убедить Константинопольский Синод в «отклонении» Российской Церкви от греческого православия. Замысел британского посла (с 1852 г. лорда Рэдклиффа[552]) состоял в том, чтобы различия в обрядах Российской и Греческой Церквей представить как догматические расхождения. Как констатировал советник российского посольства в Афинах В.С. Неклюдов, «великобританский представитель в Константинополе основывал на сем факте свои настоятельные убеждения Вселенскому Патриарху к разъединению Греко-Восточной Церкви с Российскою, оказавшеюся будто бы неверною преданиям православия»[553].

«Меня опечалило письмо честнейшего диакона Палмера, – писал митрополит Филарет А. Н. Муравьеву. – В суждениях восточных о крещении сеются семена раскола. Это на небольшой грядке домашних разговоров и частных сношений, но журналы Греческого Королевства уже выносят оное на широкое поле общей известности и, может быть, постараются, чтобы оные росли. Бедные мы люди, которым суждено пить дрождия времен»[554].

2 февраля 1852 г. в немецкой газете Allgemeine Zeitung (№ 43) со ссылкой на французскую газету Univers была помещена статья, в которой говорилось, что «Греческой Церкви, называющей себя православною, предстоит великое потрясение. Церковная газета получила сведения через Афины, что Патриархи Константинопольский и Иерусалимский с их Синодами, впали в явное противоречие с господствующим в Российской Церкви учением о крещении, тогда как некоторые архиереи, страха ради, дабы явное неодобрение сего мнения не довело до разрыва, предпочли странный в делах веры изворот: т. е. содержать нейтралитет». В статье приводились исторические факты признания

Восточными Патриархами присоединения протестантов к православию через таинство миропомазание в отличие от перекрещивания у греков и допущения обливательного крещения в России. И далее сообщалось, что на вопрос Пальмера к Патриарху Константинопольскому, «каков его взгляд на это разногласие в учении о крещении», Патриарх, после трехмесячного совещания со своим Синодом, дал следующий отзыв: «Мы признали и признаем одно только крещение, чрез погружение. Если русские иначе поступают, то мы сего не знаем и не признаем. Мы признаем только одно крещение, без всякого убавления или прибавления, ничего в нем не изменяя».

Позицию Патриарха Константинопольского Анфима IV (Вамвакиса) поддержал Патриарх Иерусалимский Кирилл, который, как говорится в той же статье, «дал на сие тот же ответ, как и сослужитель его Константинопольский. Другие епископы Турции и Греции были того же мнения и одинаково с обоими Патриархами извлекли из сего практическое последствие такого рода: “Надлежит тех, которые крещены чрез обливание, опять крестить чрез погружение”»[555]. Авторы статьи правомерно заключали, что «Патриархи Константинополя и Иерусалима, по неведению ли или по ненависти к католикам, не рассуждают, что вместо католиков они поражают Российскую Церковь, свою заступницу, и следственно самих себя»[556]. Та легкость, с которой восточные иерархи отвергали практику Российской Церкви, показала, насколько реальны были опасения, высказанные в начале 1842 г. в записке на имя императора.

Действительно, поддержав в вопросе о перекрещивании, позицию Патриарха Анфима IV, восточные архипастыри оказались в эпицентре пристального внимания не только церковной и околоцерковной публики, но и всего константинопольского дипкорпуса, и трудно было предугадать, как в дальнейшем будут разворачиваться события, когда не был окончательно решен вопрос о правах на святые места. А если вспомнить, что первое избрание Анфима IV на Константинопольскую кафедру 21 февраля 1840 г. произошло не без влияния британской дипломатии, после того, как под давлением лорда Понсонби был смещен Патриарх Григорий IV, то можно полагать, что «настоятельные убеждения» британского посла могли оказаться весьма эффективными.

Митрополит Московский в письме от 2 мая 1852 г. писал Муравьеву: «Молю Бога о сохранении единомыслия святых Божиих Церквей, да не сбудется изъявленная в некоторых публичных иностранных листах, в феврале текущего года, надежда сынов чуждих, что оное потрясено будет»[557]. В качестве аргумента о позволительности обливательного крещения, практикуемого в некоторых случаях в Русской Церкви, Филарет привел поста-

новления, принятые же греческими патриархами на Константинопольском соборе 1484 г.

При этом Патриарху Константию был послан список с хранившейся в синодальной ризнице Московского Кремля грамоты Константинопольского Патриарха Иеремии III, адресованной Петру Великому, в которой дозволялось немецкой принцессе, избранной в невесты его сыну Алексею Петровичу, довольствоваться одним лишь миропомазанием. Благодаря усилиям Патриарха Константия I и митрополита Московского Филарета (Дроздова), при непосредственном участии А. Н. Муравьева и греческого ученого и писателя К. Икономоса, прения, в которых более всех была заинтересована английская дипломатия, были прекращены.

16 октября 1852 г., после прочтения афинской брошюры Пальмера, митрополит Филарет писал ректору Московской духовной академии архимандриту Алексию (Ржаницыну): «Читав отчасти сочинение диакона Пальмера, ... более прежнего оправдываю то, что с ним не сделано ближайшей связи во время пребывания его в России. Он не ищет теперь истинной Церкви, но из существующих Церквей, как из материалов, обрезывая и обрубая их, хочет построить новую Церковь по своему идеалу»[558]. Надо полагать, что Муравьев, разделяя точку зрения московского святителя, был вынужден признать, что все его усилия и надежды в отношении Пальмера потерпели поражение.

Интенсивная переписка Патриарха Константия с митрополитом Московским Филаретом и А. Н. Муравьевым 1851–1852 гг., направленная на сохранение мира и догматического единства Поместных Церквей, носила фактически неофициальный характер и не позволила вопросу о различиях в обрядах выйти за рамки частного обсуждения, тогда как британская дипломатия старалась использовать обрядовые несоответствия Российской и Восточной Церкви в качестве повода к межцерковному конфликту[559].

С завершением дискуссии пришел конец и религиозным исканиям Вильяма Пальмера, хотя окончательный шаг он предпринял в 1855 г., перейдя в католичество. В письме к матери от 1 марта 1855 г., отправленного из Рима, он писал: «Я сам не увидел как это случилось и как это произошло, что я стал римо-католиком. Не буду пытаться сейчас объяснить, как это случилось; произошло так много всего, что слишком долго объяснять мою позицию в Английской Церкви»[560].

Остается под вопросом роль В. Пальмера и его исследований Греко-Российской Церкви – имели ли они сугубо религиозный интерес, вызванный стремлением постичь сокровище вселенского православия в сравнении с вероисповеданием Англиканской Церкви или под мильфлером религиозного поиска ставились иные, куда более прагма-

тичные задачи.

Барон А. Г. Жомини, который, как старший советник МИД, имел доступ к важнейшим документам министерства, в работе о европейской дипломатии в канун Крымской войне, отметил настойчивые усилия сэра Стрэтфорда Кэннинга добиться от Константинопольского Патриарха издания декларации о ереси Российской Церкви. В этой связи Жомини уделяет особое внимание миссии Пальмера, называя его «английским агентом», который, как хорошо осведомленный в религиозных вопросах, «был послан для изучения догматических расхождений, чтобы показать, что Российская Церковь отступила от лона греческого православия». Такая декларация, по мнению Жомини, «имела бы огромный моральный эффект, так как на Востоке, как в Европе и даже в России много инакомыслящих»[561].

Мнение опытного дипломата ставит целый ряд вопросов. Был ли обзорный вояж вдоль берегов Крыма в то самое время, когда граф Путятин писал докладные записки о подготовке Великобритании к войне, всего лишь удовлетворением любопытства? Можно ли считать лишь случайным совпадением тот факт, что вскоре после поездки Пальмеров на Афон туда направился сэр Стрэтфорд Каннинг, чтобы лично убедиться в достоверности информации «о военных боеприпасах и значительных запасах оружия, которые монахи скрытно собрали за стенами монастырей» с целью «пересылки его в Грецию»?[562] Так ли уж невинен интерес Пальмера к дремавшему до того вопросу различия в обрядах, столь резво подхваченный позже Каннингом и Пальмерстоном?

К «вопросу о перекрещивании» российские дипломаты и в последующие годы продолжали относиться с повышенной бдительностью, о чем свидетельствует, в частности, записка секретаря посольства в Афинах В. С. Неклюдова, написанная в 1858 г. В ней отмечалось, что «гласность, данная в сие последнее время сему разногласию англиканским диаконом Пальмером, … не дозволяет оставить сей важный вопрос без особенного внимания»[563]. Ознакомившись с запиской Неклюдова, митрополит Филарет отметил: «Что Пальмер сделал много зла, возбудив спящий вопрос о крещении, это правда. Это дело не без забот»[564]. Столь жестким и нелицеприятным отзывом завершились многолетние прения с бывшим англиканским диаконом. (Отметим, что вопрос о перекрещивании был вновь поставлен на обсуждение в 1860-е годы, в связи с обращением в православие английского священника Ричардсона, и митрополиту Филарету вновь пришлось отстаивать позицию Русской Церкви[565]).

В определении Св. Синода от 14/26 июля 1862 г., подводившем черту многолетним

дискуссиям с Пальмером по вопросу о соединении Церквей, записано, что «диакон Англиканской Церкви Пальмер, зная совершенно учение Православной и своей Англиканской Церкви, в существенных пунктах несогласные между собою, неискренно требовал указать ему разность сих учений, которые он старался выставить как согласные между собою»[566].

Вместе с тем, нельзя не отметить, что пребывание его в России принесло и свои плоды. В области богословия полемика по делу Пальмера возбудила целый ряд догматических, канонических и историко-литургических вопросов, касавшихся различий в установлениях двух Церквей, условий перехода в православие, различий в церковных обрядах Поместных Церквей и др. Так, настоятель посольской церкви в Лондоне протоиерей Евгений Попов, пересылая обер-прокурору Св. Синода графу Н. А. Протасову трактаты Пальмера «о происхождении Святого Духа», писал: «Вопрос сей доселе как-то не входил в круг богословских розысканий настоящего времени»[567].

Николай Михайлович Зёрнов, историк и богослов, имя которого вошло в историю православия в Великобритании, в 1937 г. писал о Вильяме Пальмере как «верном друге православия и русского народа, исповедовавшем православную веру во всей ее полноте (sic!), ... который первым начал стучать в наглухо замкнутую дверь Русского Православия»[568]. По сути Зернов фактически обвиняет российских иерархов в отказе принять Пальмера в церковное общение на его условиях, но при этом почему-то нигде не говорит об абсурдности его требований и не упоминает об отказе Пальмеру со стороны восточных иерархов, хотя, конечно же, не мог не знать о том, каковы могли бы быть последствия подобного компромисса.

И все же, каково бы ни было отношение к Пальмеру – как к «светлой личности», о чем упоминают церковные историки, или как к британскому агенту, как считают историки дипломатии, очевидно одно – его действия вполне соответствовали курсу британской внешней политики лорда Пальмерстона и Стрэтфорда Каннинга, а отнюдь не России и Русской Церкви, о соединении с которой он столько лет говорил и писал.

Курс Каннинга-Пальмерстона. Летом 1852 г. «великий посол» сэр Стрэтфорд Каннинг, на протяжении десяти лет державший в своих руках нити управления многочисленным штатом консулов и консульских агентов, возвратился в Англию. Убедившись в нерешительности султана и неготовности Османской империи к реформам, он признал, что не видит смысла в дальнейшем пребывании на Востоке: «Большая игра в улучшения на сегодня полностью закончена, и ... мне невозможно скрывать, что главная цель моего

пребывания здесь исчерпала себя»[569]. Не могла устраивать его и позиция Патриарха Анфима IV, который, по свидетельству барона А. Г. Жомини, «с твердостью отклонил» настояния Каннинга признать неверность Российской Церкви догматам православия[570]. Вскоре после отбытия посла Патриарх оставил Константинопольскую кафедру.

Но спустя год, в апреле 1853 г., Каннинг, уже с титулом лорда Стрэтфорда де Редклиффа, вновь возвратился в Константинополь, где с присущей ему дипломатической ловкостью направлял переговоры между Портой, Францией и Россией по нужному ему руслу, оказывая давление и на Порту, и на Патриарха.

С обострением спора о святых местах в Константинополе в церковной среде все отчетливее проявлялись оттенки и нюансы в настроениях различных кругов, «в зависимости от национальных объединений под знаменем религии»[571]. Прежде всего сказывалась конформистская политика Константинопольского Патриарха и ее подчиненность британскому послу. «Робость, запуганность и двусмысленность» греческого духовенства не укрылись от внимания князя А. С. Меншикова, который с момента прибытия «жестко и публично» обвинял деспотизм константинопольской иерархии, проявлявшей себя «в большей мере пособником турок, чем защитником христиан»[572]. Резкий выговор в адрес Патриарха Германа IV, сменившего Анфима IV в сентябре 1852 г., произвел в Константинополе, по словам Жомини, «живое и болезненное впечатление»[573].

Русские дипломаты старались оправдать греческую иерархию ее зависимым положением. Барон Жомини полагал, что упреки князя Меншикова «заходили слишком далеко», так как греческое духовенство, в течение столетий бедствующее «под изнуряющим хомутом коррупции», несмотря на отсутствие достаточных пособий и на все унижения, продолжает свое служение, чего не следует забывать[574]. Неоднозначным было отношение и к Вселенским Патриархам, поставление которых совершалось под давлением британской дипломатии, и в кругах российской иерархии. Так, митрополит Филарет, получив через Муравьева приветствие Вселенского Патриарха, наряду с выражением почтительной благодарности, позволил себе сказать: «Если говорливая Москва говорит не на ветер, то я дерзнул бы спросить Его Святейшество: что се слышу о тебе! Слышу же, что он не довольно в гармонии с русскими посланниками и не хочет покровительства русского царя православию на Востоке»[575]. Тем не менее, митрополит без осуждения отнесся к известиям из Константинополя, понимая, что поступки Патриархов вызваны постоянным страхом быть заподозренными в симпатиях к России. «Кроме того, что не имею права судить Патриарха, – отвечал Филарет Муравьеву, – нельзя судить о деле, которого обстоя-

тельства неизвестны... Может быть, поступок Патриарха нужен был, чтобы не последовало большего зла не только ему, но и многим, и всей его пастве»[576].

После неожиданной кончины Патриарха Германа IV на Патриарший престол 24 сентября 1853 г. был возведен Анфим VI[577]. Когда последовал разрыв дипломатических отношений между Россией и Портой Анфим также подписал адрес с выражением подчинения и преданности султану, за что получил репутацию предателя в собственном клире и пастве[578]. Из отзывов о его патриаршестве также следует, что за его избранием стояла британская дипломатия. Так, в 1857 г., когда встал вопрос о смещении нерешительного и слабого Вселенского Патриарха Кирилла VII[579], и Анфим («нелюбимый и ославившийся взяточничеством») был готов вступить в предвыборную борьбу, архимандрит Феофан (Говоров), в то время настоятель церкви при русской дипломатической миссии в Константинополе, писал архиепископу Херсонскому Иннокентию: «Давно уже ходит молва о смене Патриарха. Ищет прежний Анфим. Редклиф с визирем готовы содействовать ему»[580].

Приведем и еще одно послевоенное свидетельство, исходившее из дипломатических кругов, но о том же неизменном влиянии английских дипломатов на выборы Вселенских Патриархов. Когда в начале 1858 г. вопрос о смене Патриарха встал с новой силой, посланник в Константинополе А. П. Бутенев сообщал в МИД, о двух имевшихся кандидатах – бывших Патриархах Григории VI и Анфиме VI: «Первый сменен был лет 18 назад, по настойчивому требованию английского правительства; последний был ближайшим предшественником нынешнего Патриарха, а в последнее время доверенным человеком лорда Редклиффа и отъявленным доброжелателем Англии». Шансы последнего, по мнению посланника, были выше ввиду того, что «он действует подкупом на турецких министров и, обогатившись не совсем законными средствами, может более чем другие способствовать к достижению Патриаршего сана»[581].

Приведенные факты говорят о той роли, которую играла британская дипломатия на Ближнем Востоке, действуя по церковным каналам и манипулируя по собственному усмотрению такими знаковыми процессами как избрание на Вселенский престол своих кандидатов. По поводу возвращения лорда Редклиффа в Константинополь в апреле 1853 г. барон Жомини писал: «Ему были даны самые примирительные инструкции, но довольно известно, как мало этот посол считал себя связанным требованиями его Двора, и у нас были все основания бояться его враждебности»[582]. Известен и отзыв митрополита Филарета в связи с расхождениями между Пальмерстоном и королевой Викторией по во-

просу русско-британских отношений:

> «После истребления турецкой эскадры, – писал Филарет 13 декабря 1853 г. архимандриту Антонию (Медведеву), – все английские газеты возопияли против России. Говорят, Королева требовала от министров дознания, отчего это, когда Россия в союзе с Англиею и ничем не оскорбляет Англии. По дознании оказалось, что это по возбуждению от лорда Пальмерстона. Королева, говорят, поблагодарила его за службу и сказала, что не имеет в ней более нужды. Теперь пишут, что он выходит из министерства якобы по несогласию с прочими министрами относительно парламентской реформы. Если это правда, да спасет Бог Королеву. Но можно опасаться, что Пальмерстон составит сильную оппозицию и низвергнет нынешнее министерство, и тогда могут быть последняя горше первых. Господу помолимся о Государе нашем и о России»[583].

Карьера Пальмерстона на посту статс-секретаря Форин Офис закончилась в декабре 1851 г., после чего он занял в 1853 г. пост министра внутренних дел в кабинете лорда Абердина, но в декабре того же года внезапно подал в отставку, а затем развернул «бурную газетную кампанию в пользу “честного патриота”, которого “выжили из правительства”», что позволило ему «еще больше закрепить свое влияние в кабинете и вскоре с триумфом вернуться в кабинет»[584]. Там он вновь принялся критиковать Абердина за присущую тому мягкость и нерешительность, называя неоправданно глупой «позицию тактичного и покорного выжидания у задней двери, в то время как Россия с неистовыми и наглыми угрозами ломится в дом»[585].

Свою позицию в отношении Османской империи Пальмерстон выразил письмах к министру иностранных дел лорду Кларендону, утверждая, что Османская империя попрежнему играет важную стабилизирующую роль и отнюдь «не является мертвым или умирающим телом, напротив, она обладает жизненными силами и национальными ресурсами, которые делают ее достойной для сохранения как полезного элемента в европейском балансе»[586]. А потому настаивал на необходимости «сохранения целостности и независимости Турции», нарушение которых, по убеждению Пальмерстона, угрожало бы политическим и коммерческим интересам как Англии, так и Европы. Находя конфликт между Россией, с одной стороны, и Англией и Францией, с другой, гораздо значительнее, чем между Россией и Турцией, Пальмерстон убеждал Форин Оффис в том, что если Великобритания и Франция не желают оказаться на вторых ролях, «они должны преобладать – путем переговоров, если это возможно, но и силой оружия, если это необходимо»[587].

Взгляды Пальмерстона полностью разделял его давний единомышленник лорд де Редклифф, остро чувствовавший отсутствие Пальмерстона в Форин Офис. «Более того, –

полагал барон Жомини, – сэр Стрэтфорд Каннинг, кажется, руководствовался тайной надеждой на скорое падение кабинета лорда Абердина и на выдвижение лорда Пальмерстона, который разделял его убеждения и оказал бы решительную поддержку его политическим мерам»[588].

Возлагая ответственность за военный конфликт на двух признанных лидеров британской внешней политики, Жомини полагал, что «если бы их частная переписка стала бы известна, тайна всего Восточного кризиса, возможно, была бы раскрыта»[589]. Крымскую войну называют апофеозом внешней политики Пальмерстона и величайшим его достижением как дипломата. С этим мнением можно согласиться с той лишь оговоркой, что оно справедливо не только в отношении лорда Пальмерстона, но и лорда Редклиффа, приведшего курс «Каннинга-Пальмерстона» к логическому завершению. Следует отдать должное политической интуиции Филарета, точно предсказавшего последовавшие вскоре события – уже в феврале 1855 г., после падения кабинета Абердина, Пальмерстону было поручено сформировать правительство – с того времени и до самой смерти в 1865 г., с небольшим перерывом в 1858–1859 гг., он оставался на посту премьер-министра.

Упомянутые Филаретом опасения были продиктованы русофобским характером британской дипломатии и масштабом влиятельности посла в Константинополе. Триумф России, в начале 30-х годов укрепившей свои позиции в Турции, несмотря на сопротивление держав, не давал покоя лорду Редклиффу, считавшему делом чести свести на нет все достигнутые соглашения. «Именно он, – утверждал Жомини, – с самого начала пробудил турков от их безразличия, призвав сопротивляться нашим более чем скромным требованиям. Ему удалось достичь этого исключительно внушением уверенности в материальной поддержке со стороны Европы, если дело дойдет до крайности». На его же совести «истощение Турции, которую вынудили безвозмездно продемонстрировать ее военные силы, что окончательно истощило ее казну, и привели в конце концов в полное подчинение личному влиянию посла»[590].

Не меньшее беспокойство вызывала антиправославная направленность работы представителей Великобритании, нацеленной на подчинение британскому влиянию церковной политики Константинопольского престола, для чего использовался весь арсенал дипломатических средств – подкуп, интриги, давление на великого визиря, министров Порты, Патриарха. Воздействие на ход предвыборной кампании при избрании на Патриарший престол, влияние на православную иерархию Константинопольского Патриархата, главного в системе Восточных Поместных Церквей, позволяли культивировать

антирусские настроения в православных церковных кругах, восстанавливать влиятельных греков против России и Русской Церкви.

Не упускались из виду и церковные вопросы, акцентировавшие внимание на различиях в правилах и обрядах Восточной и Российской Церквей. Так, развернутая Пальмером полемика должна была убедить в разномыслии двух Церквей, в неверности России восточному православию, а значит, и учению древней Церкви. К тем же приемам относилось искажение Православного катехизиса, что имело целью возбудить новые отзывы о «неправославии» Русской Церкви. Такие приемы, как нагнетание общественного мнения, умножение сомнений в единомыслии с тем, чтобы «посеять семена раскола» (о чем в православных греческих и российских кругах писали еще за десять-пятнадцать лет до Крымской войны), умело использовались британской дипломатией, для которой «все средства были хороши» ради достижения главной цели – вытеснения России с Ближнего Востока. Приведенные факты позволяют утверждать, что использование церковного фактора было признано дипломатиями великих держав неотъемлемым инструментом их внешней политики.

Британская консульская реформа 1844 г. Дипломатическое прикрытие протестантского миссионерства во главе с английским епископом в Иерусалиме относилось к одному из важнейших направлений в британской работе на Ближнем Востоке. Поощрение «англиканского миссионерства» как подмены православного влияния было направлено на ослабление влияния Иерусалимского и Антиохийского Патриархатов за счет истощения их паствы, подчинение британскому влиянию наиболее активных членов общины, на которых в дальнейшем могли бы опираться британские представители. По откровенному признанию Пальмерстона, «главной задачей нашей политики на предстоящие годы является противодействие России, а это неосуществимо, если мы не используем агентов, способных противопоставить безустанной активности ее [представителей] нечто, равнозначное этому рвению»[591].

В соответствии с программой Пальмерстона успех работы консулов на местах был обеспечен благодаря консульской реформе, проект которой был предложен британским послом в Константинополе сэром Стрэтфордом Каннингом в 1844 г. Убедившись, что порядок консульской службы «не имеет под собой системы», что «люди, задействованные в ней, по большей части, не имеют должной квалификации и обладают сомнительной репутацией», Каннинг пришел к выводу, что это приводит к негативным последствиям для интересов Великобритании[592].

В записке Каннинга под названием «О консульской реформе в Турции» отмечалось, что консульские посты зачастую занимали либо разорившиеся торговцы, которых «нельзя рассматривать как служителей интересов Великобритании, а скорее как созидателей своего собственного состояния за счет средств, доверенных им для общественных нужд», либо консулы из левантийских англичан, являвшиеся подданными Порты, которых Каннинг находил «еще более сомнительными». И к тем и к другим у него были большие претензии. Следуя многолетней практике, дававшей возможность безнаказанно устраивать «гнусные сделки», пользуясь бесконтрольностью со стороны посольства, удаленностью от столицы и отсутствие свободной прессы, консулы «окружали себя группой хитроумных и беспринципных, как и сами они, адептов». Из-за них, писал посол в Форин Офис, «возросло ощущение недоверия и враждебности, направленное против всего консульского корпуса, в то время, когда позитивные исправления, которые имели место при настоящем режиме, должны были бы гарантировать соответствующую степень уважения и поддержки».

С другой стороны, настоящие британские консулы, которые могли быть весьма почтенными и уважаемыми людьми, как правило, были абсолютно не знакомы со страной и ее языками. Они оказываются под руководством частных агентов, к которым в определенных случаях обращались их предшественники, и формируют свою общую линию поведения, основываясь на изучении «Синей книги»*. Каннинг даже считал, что «консулов определенного класса слишком много для нужд службы», и незначительная их занятость в делах официальных вынуждает их «преувеличить важность своего положения».

Непрофессионализм сотрудников консульской службы приводил к негативным политическим последствиям в отношениях с Турцией. Так, имел место случай, когда из-за «безрассудной опрометчивости одного из агентов» британская дипломатия «открыто оказалась в оппозиции в отношении дела, которое Порта считает важным для судьбы султанского трона и интересов его империи». Каннинг даже обвинил некоторых агентов, поддержавших своих протеже, в том, что в 1840 г. из-за их «невоздержанного поведения турецкое население (прежде всего турки) было доведено до разорения и упадка». Находя этот пример типичным для многих областей Турции, где частное влияние откланяется от официального, посол отмечал, что подобное поведение британских агентов, злоупотреблявших своей властью, может привести «к полному краху британского влияния на Востоке».

Ввиду изменившихся политических обстоятельств Каннинг настаивал на необходимости реформы консульской службы для приведения ее «в гармонию с интересами Великобритании». В этой связи он подчеркивал, что «формирование эффективного консульского корпуса намного важнее, чем может показаться на первый взгляд». В качестве первоочередных требований, предъявляемых к агенту он указывал молодой возраст, с тем

* Сборник официальных документов, изданный с санкции парламента Великобритании.

чтобы человек, начинавший консульскую карьеру, «не приступал к своим обязанностям с предвзятым мнением и предубеждениями», и «английское происхождение и образование», чтобы избежать тех связей, которые могут «вовлечь его в сделки, компрометирующие вверенную ему должность». Чтобы новые консулы не оказались в исключительной зависимости от турецких переводчиков, им следовало предоставить «некоторые предварительные сведения о стране, ее институтах власти и языке, которые нельзя оставлять на волю местных драгоманов». А также консулов требовалось обеспечить достойным содержанием, которое позволило бы им жить в соответствии с занимаемым положением. Выбор новых кандидатов «должен быть изначально доверен тем, чей общий опыт и правильное восприятие ответственности дают им право на подготовку наилучшего отбора».

Рассматривая интересы Великобритании в Османской империи прежде всего как коммерческие, а британскую политику «в основном как консервативную в том, что касается политического статуса Турции», Каннинг призывал отводить консулам роль прежде всего «коммерческих агентов», объясняя это тем, что «ни одно правительство не сможет с безразличием смотреть на учреждение корпуса политических шпионов на территории всех его владений, и особенно правительство в состоянии сравнительного пробуждения и переходного процесса». Безусловно, это не означало, что консул не должен как следует ознакомиться и сообщать руководству обо всем, что оно должно знать, но, в чем Каннинг был убежден, «абсолютно недопустимо, чтобы им было позволено самостоятельно принимать политические решения, основываясь на их преувеличенном представлении о местных потребностях, которые могут не соответствовать политике общих интересов или требованиям момента».

Составляя проект реформы, Каннинг настаивал на том, чтобы «прежде чем в Лондоне приступят к ее осуществлению, все консульские назначения должны быть прекращены», а новые сотрудники должны быть назначены из Министерства иностранных дел[593]. Новый консульский корпус предполагалось составить из консулов, назначенных министерством по рекомендации посла, тогда как вице-консулами могут быть как англичане, так и турецкие подданные, «говорящие и пишущие по-английски, назначенные послом с разрешения Министерства иностранных дел».

Особое внимание уделялось территориальному размещению консульских постов, которое должно было соответствовать территориальному делению Османской империи, то есть «консул должен проживать там же, где находится резиденция губернатора провинции». При этом в записке отмечалось, что в некоторых провинциях, где присутствие консула не нужно, может быть учреждено вице-консульство, «до тех пор, пока не воз-

растет важность этого региона для наших интересов и не потребуется учреждение консульства». Во всех консульских округах предполагалось устроение консульских резиденций на средства британского правительства, где предусматривалось отдельное помещение «под часовню для периодических визитов консульского капеллана». Воздвижение таких зданий, по мнению Каннинга, «может не только служить защитой от нападения, но и существенно укрепить респектабельность консульской службы».

Поведение сотрудников консульского корпуса по отношению к местным властям «должно характеризоваться тактичностью и решимостью», с тем, чтобы при соблюдении осмотрительной и тактичной линии поведения, «консульский корпус обеспечил себе положение в общественном мнении». При таких условиях, отмечал Каннинг, работа консулов сможет оказывать значительное влияние на решения Порты в спорных вопросах наряду с агентами других иностранных держав»[594].

В результате принятых мер основные недостатки консульской службы в Османской империи были устранены, подбор кандидатов для службы на Ближнем Востоке производился более тщательно, британская консульская сеть приобрела более централизованную структуру.

Иллюстрацией к тому, как работали консульские отделы под руководством британского посла в Константинополе, могут служить, в частности, сведения из посланий в МИД и Св. Синод митрополита Амидского Макария[595]. В 1847 г. он перешел из унии в Православие со всей паствой обширного Диарбекирского округа на юго-востоке Османской империи, а летом 1851 г. обратился в Св. Синод с ходатайством оказать его епархии «какое-либо благодетельное и сильное покровительство и защиту»[596]. В послании митрополита особо подчеркивалась важность территориального расположения епархии, лежащей «на пути, по которому отправляются многие армяне и магометане из Персии, Тифлиса и других мест в страны Аравии по делам торговым, также в Иерусалим и Геджаз на богомолье». Выгодное в коммерческом отношении местоположение округа не могло не привлечь внимания британского правительства, и, как отмечал митрополит Макарий, «англичане определили в одном месте этой епархии консула, а в прочих – поверенных, для защиты всех, кого привлекут к себе»[597].

Поскольку при учреждении протестантской епископии в 1841 г. в ее диоцез, помимо Сирии, Палестины и Египта, были включены также Халдея и Абиссиния, миссионеры епископа Гобата практически беспрепятственно трудились в Диарбекире при содействии британского консула и посольства в Константинополе. Как сообщалось в послании, «вра-

ги, будучи многочисленны и сильны, действуя приманкою богатства, рассевая даром книги лжеучения, предлагая гражданское покровительство и употребляя все возможные средства к совращению слабейших, успевают к худшему, заблуждаясь и вводя других в заблуждение». Для противодействия протестантскому влиянию Макарий просил Св. Синод ходатайствовать о назначении в Амидскую епархию «консула державной России, который служил бы защитником правды во время неправды», от чего, по мнению митрополита, «можно ожидать много пользы»[598].

Нельзя сказать, что просьба митрополита Амидского осталась в Петербурге без внимания. Российский посланник в Константинополе В. П. Титов, получив сответствующее распоряжение из Азиатского департамента, назначил в Диарбекир и Харбут православного консула Николая Шамие[599], однако, по признанию последнего, «с началом военных действий это назначение не состоялось по причине политических переворотов»[600]. Но и в дальнейшем, по крайней мере до конца 1859 г., этот важнейший в стратегическом отношении район продолжал оставаться без русского консула, как можно видеть из прошения Шамие на имя российского посланника в Константинополе «о вспомоществовании получить прежде уже назначенное место»[601].

Трудно сказать, имели ли русские иерархи, даже такого масштаба как митрополит Филарет, адекватное представление о том, как работали российские и британские дипломаты на Ближнем Востоке. Но дипломатам из Азиатского департамента Министерства иностранных дел были достаточно известны и просчеты русской дипломатии, и изъяны внешнеполитического курса России на азиатском направлении.

Британские консульства в оценке русских дипломатов. Недальновидность российского правительства, близорукость и нерасторопность руководства дипломатического ведомства, неверно выбранные ориентиры в русско-британских отношениях, приведшие в конце концов к Крымской войне, не раз становились предметом внимания экспертов Азиатского департамента. Одним из специалистов по делам Ближнего и Дальнего Востока был Александр Георгиевич Влангали, к мнению которого прислушивались в Министерстве иностранных дел, неоднократно привлекая его к составлению важных аналитических обзоров[602].

Так, в записке Влангали «Православие и Россия на Востоке» в качестве главных причин утраты русского влияния на Востоке названы «отсутствие прямых сношений России с различными частями Оттоманской империи, неимение в оных политических и торговых агентов, недостаток нашей представительности на Востоке». Автор ставит в вину

российскому МИД то, что из боязни излишних расходов оно «не озабочивалось хорошим выбором агентов при их назначении и не подготавливало на то людей»[603], полагая, что русское влияние в Сирии и Египте целиком зависит от посольства в Константинополе.

В то время как Франция и Великобритания поняли, что невозможно достигнуть каких-либо результатов на Востоке без людей, знающих страну и обычаи ее жителей, Россия, считающая себя великой державой и защитницей православия, по мнению Влангали, «имела до настоящего времени на Востоке, где узел наших религиозных интересов, почти такое же число агентов, как малые европейские государства; действия же ее были робки, как бы боясь, чтобы не подавать повод к неудовольствию другим первоклассным державам».

Влангали напомнил, что на Ближнем Востоке, между Константинополем и Египтом, было всего лишь два российских консульства – в Смирне и Бейруте, к которому относились и дела Святой Земли; в итоге «русский консул, действия которого должны были обнимать огромное пространство, не мог везде находиться, и дело обходилось одною бесконечною перепискою»[604]. Кроме того, по мнению автора, «если бы в различных городах, где много православного народонаселения, где находятся епископские кафедры, были бы приличные консула, то работа генерального консула была бы облегчена и много дел получили бы немедленное решение».

О консульских агентах или вице-консулах, находившихся в других городах Востока, в записке говорилось, что они могли принадлежать к «различным нациям, различным вероисповеданиям, не исключая даже и евреев». Может быть, в политическом и даже в экономическом отношении это не имело особой важности, но для духовного влияния России, как справедливо отмечает автор, присутствие инославных агентов было бесполезно, если не вредно: «Могло ли православное население видеть в них покровителей и защитников от магометан? Могли ли они служить поддержкою и даже часто наставлять греческое и арабское духовенство?»[605]

«Весьма странным обстоятельством» называет Влангали тот факт, что со времени основания в Александрии российского генерального консульства, там не было ни одного православного генконсула, и даже сотрудники были зачастую других вероисповеданий, «между тем как главные дела в этом пункте религиозные... Можно смело сказать, что если бы греческое духовенство в Сирии и Палестине знало бы, что оно имеет сильную политическую опору и что за действиями его наблюдают, то и действия и поступки его были бы совершенно другие»[606]. И здесь Россия уступала как Англии, «которая умеет

везде поставить полезных и национальных агентов», так и Франции, которая «подвергала своих агентов строгому выбору, начала подготовлять к тому людей, обращать внимание на их вероисповедание и убедилась, что тогда только она действительно покровительница католицизма на Востоке, когда назначения агентов не падали на лица другого вероисповедания»[607].

Убежденный, что во всех вопросах, касающихся Востока России нельзя отставать от других, Влангали считал огромным упущением отсутствие консульств в столь важных городах Сирии, как Алепп или Дамаск, который является «центром магометанского фанатизма, и в этом отношении есть важный обсервационный пункт»[608].

Кроме того, Дамаск был крупным торговым центром – через него и Бейрут направлялись в Европу товары из Афганистана, Багдада и других мест. Не менее важное значение имел Алепп, один из главных городов Сирии, через который осуществлялось «сообщение стран, лежащих по Евфрату и за ним, со Средиземным морем». При этом, из Алеппа, по мнению Влангали, «можно было наблюдать за всеми действиями, за всеми исследованиями англичан в Малой Азии и в Евфратской стране». Но при столь важном стратегическом значении этих городов, российское правительство «не обращало на них почти никакого внимания»[609].

Не менее резкую критику российской внешней политики на азиатском направлении находим в записке барона Н. Е. Торнау[610]. Обзор, составленный в августе 1854 г., представляет собой компаративный анализ подходов и принципов русской и британской дипломатии на Ближнем и Среднем Востоке, при этом автор со всей нелицеприятностью критикует взятый Россией курс на сближение с Англией, невнимание иностранного ведомства к проблемам стратегически важного региона, просчеты русской дипломатии. Особое внимание в записке уделялось методам работы британской дипломатии, которые, в соответствии с позицией Великобритании в отношении Российской империи, были универсальными для всех регионов, входивших в сферу британских геополитических интересов.

Торнау был уверен, что Россия, граничившая с Турцией, Персией и другими странами Центральной Азии, в силу своего преобладающего могущества над соседями, укрепившееся походами и победами русских войск, имела «неотъемлемое право влияния[*] на политические дела сих стран[**]», а потому считал неотъемлемым долгом русской дипло-

---

[*] Здесь и далее в тексте записки подчеркивание оригинала.

[**] «Наше Министерство неоднократно называло это право влияния: “influence legitime”». – Примеч. барона Н. Е. Торнау.

матии «сохранение и дальнейшее расширение влияния нашего на дела Востока, равно как и достижение первенства в сем отношении пред другими государствами». Однако вместо того, в конце 1830-х гг., политическое влияние России на Востоке не возрастало, а, напротив, заметно уступило первенство Великобритании, «не удержав за собою даже того, что поднесено было ей на штыках солдат наших»[611].

Англия же, напротив, являясь сильнейшей соперницей России, «с систематическим постоянством, – писал Торнау, – распространяет не только нравственное влияние, но и материальную власть и владычество свое на все части Азии, доступные флоту и сухопутной армии ее». Утверждая тем самым британское политическое присутствие, в Англии бдительно следили за действиями российских представителей: «Всякое политическое движение наше в Турции и Центральной Азии, – говорится в записке, – делается немедленно, с одной стороны, предметом дипломатических переговоров между министерствами, а с другой стороны, предметом политической деятельности английских агентов для парализования или уничтожения вовсе даже вновь народившегося влияния нашего. Исторические факты доказали нам, что для достижения сей последней цели их, все средства подручны англичанам, и там, где недостаточно действует золото их, действуют заговоры, клевета, устрашение и лишение»[612].

В отличие от энергичных и не всегда оправданных мер, к которым прибегали британские политики и дипломаты, Россия действовала чересчур уступчиво, не желая навлечь на себя даже тень сомнения в глазах британских политиков. При отсутствии какого-либо долгосрочного стабильного курса и четко очерченных задач, действия российской дипломатии сводились лишь к тому, чтобы не раздражать и не огорчать британских «коллег» и их предполагаемых «союзников»:

Целиком и полностью доверяя сомнительному, по убеждению Торнау, политическому союзу, Россия «забыла, что имеет дело с врагом коварным, который для укрепления своего могущества стремится прежде всего к потрясению и за сим к разрушению могущества и влияния своих соперников». Автор справедливо признает, что ради того, «чтобы не вредить Англии», Россия была готова прекратить свои дипломатические действия и, «дозволяя Англии действовать безотчетно, вредила самой себе»[613].

В отличие от России, которая в своих действиях не только на Востоке, но и в Азии заботилась только «о сохранении мнимого дружеского расположения Англии», британское правительство преследовало прежде всего собственные интересы. Говоря о долгосрочных проектах и планах британской политики как о главном принципе дипломати-

ческой работы, барон Торнау подчеркивал, что, преследуя «раз и навсегда начертанную» цель, Англия пользовалась наивной уступчивостью русской политики для продвижения своего присутствия, а «где не успевала укреплять окончательно своего влияния, старалась только уничтожать влияние русских агентов»[614].

Блокирование любых российских инициатив было одним из главных приемов британской дипломатии, в том числе при учреждении консульских постов. Если английские консулы и агенты назначались в самые, казалось бы, отдаленные и незначительные пункты, то в случае попыток учреждения российских консульств и вице-консульств «англичане подвергали дипломатическим переговорам каждый шаг наших правительственных мест и агентов». В результате из-за уступчивости, а нередко и «правительственного неодобрения со стороны России действий ее агентов», там, где у нас не было своих агентов, «британская политика могла действовать безотчетно»[615].

Дело доходило до абсурда. С Центральной Азией, к которой Россия, в отличие от Великобритании, географически находилась ближе всего, были фактически прекращены все дипломатические контакты. Если же дело доходило до требования отчета о действиях британского правительства в неподчиненных ему странах, таких как Афганистан, Персия или Синд, то «требование подобного отчета считалось, по мнению дипломации нашей, вмешательством в дела английского управления, посягательством на уменьшение влияния его в азиатских колониях, на разрушение его владычества в Индии»[616].

Аналогично МИД относился к действиям русских дипломатов в Османской империи, полагая, что тем самым он обеспечивает сохранение «всеобщего европейского мира». Англофильская позиция высших правительственных кругов наносила непоправимый вред российским интересам, при том что сохранить пресловутый «европейский мир» так и не удалось.

Что касается Великобритании, то она извлекала выгоду из курса русской дипломатии для расширения своего влияния, следуя противоположным принципам. Заняв прочные позиции в тех регионах, где британским интересам могла угрожать опасность со стороны России, и уничтожив там российское политическое влияние, Англия, по словам Торнау, «вступила с Россией в бой, ... целью коего было и есть единственно ослабление государства, сделавшегося опасным Англии, мощно возрастающего своею силою»[617].

Записка была написана вскоре после вступления Англии и Франции в войну, и барон Торнау представил непредвзятый анализ русско-британских отношений и вытекающих из него последствий. К сожалению, такой анализ не был представлен раньше, когда,

возможно, было время что-то исправить. Англия, которая, по словам Торнау, «тридцать слишком лет с коварством пользовалась нашей снисходительностью и уступчивой политикой», планомерно и настойчиво готовилась к войне с Россией, которая наивно и безоглядно доверяла ей как союзнице, во многом уступая ей в ущерб своим интересам. Объявление Англией войны, по глубокому убеждению автора, освобождало Россию от политики уступок и давало ей право на ответные действия[618].

Авторы обзоров во многом оказались схожи в понимании проблемы выстраивания русского присутствия в регионах, имевших приоритетное значение и для России, и для Великобритании. Перед ними была поставлена задача объективно и беспристрастно выявить просчеты российской внешней политики, отметить вольные и невольные опущения и промахи Министерства иностранных дел, указать на опасности, грозившие России при невнимании, равнодушии и небрежности в вопросах ее дипломатического присутствия. Разбирая тактику и стратегию русской дипломатии на Востоке, отмечая их слабости и пробелы, авторы обзоров вместе с тем указывали первостепенные меры по исправлению ситуации для укрепления позиций России на Ближнем Востоке.

3.4. Итоги первого десятилетия

Анализируя итоги работы российских и европейских представителей в Сирии и Палестине в канун Крымской войны, можно утверждать, что главным преимуществом британской дипломатии было наличие широкой и отлаженной консульской сети с центром в Константинополе, охватывающей всю Османскую империю вплоть до самых глухих ее провинций с этнически и конфессионально дифференцированным населением. А потому британским миссионерам и обращенным ими в протестантизм членам тех или иных религиозных конфессий повсеместно оказывалась дипломатическая поддержка, что оказывало стимулирующее воздействие на формирование так называемой «английской нации».

Планомерно расширяя консульскую сеть на территории Сирии и Палестины, Форин Офис, в отличие от российского МИД, не ограничивался прибрежными городами с их морскими портами. Британские представительства в Дамаске, месте пребывания шериф-паши и Антиохийского Патриарха, и Алеппо, крупнейшем центре северной Сирии, имея возможность оказывать непосредственное влияние, в том числе в политическом плане, на местные этнические общины. По утверждению Тибави, Великобритания «по-

началу не брала на себя формально роль их защиты, однако оказывала мощное влияние на турецкую политику, и это лучше служило целям британского присутствия – религиозного, образовательного, а также политического и коммерческого»[619]. Но дипломатические усилия Каннинга не пропали втуне, и в 1850 г. был издан фирман о протекторате Великобритании над протестантскими подданными Османской империи. Под «прикрытием» британской дипломатии работали и другие протестантские миссионеры.

Российская дипломатия на Ближнем Востоке в преддверии Крымской войны значительно уступала британской, как признавались в том сами дипломаты[620]. Проблема, связанная с неустройством дипломатической консульской службы на Ближнем Востоке, обнаружилась уже в 1830 г. Сразу после заключения Адрианопольского мира Муравьев писал в МИД о «шатком положении наших консульств в Леванте», их невзрачности, невежестве, приверженности больше к торговле, чем к отстаиванию государственных интересов, неспособности выступать на равных с представителями других держав, таких как Франция, Англия и Сардиния, принадлежавшим «к древним и даже знаменитым семействам, … превосходя всех прочих во внешнем величии». На фоне представительных британского и французского посланников, наши, по словам Муравьева, «почти всегда происходят из торгового класса, обладают узким кругозором, который не выходит за рамки их прежних мелких интересов, иногда даже не знают самой нации, консулами которой являются, и не способны достойно представлять ее, поскольку, несмотря на то, что коммерция является их главной целью»[621].

Однако проблема, на которую указывали ведущие аналитики того времени – граф Ржевуский, барон Торнау, А. Г. Влангали и др., – так и не была разрешена до середины XIX в., что стало одной из главных причин поражения России в Крымской войне. Оставались нереализованными давние возможности, заложенные 11-й статьей Кючук-Кайнарджийского договора, гласившей, что России позволяется «иметь пребывание консулам и вице-консулам, которых Российская империя во всех тех местах, где они признаны будут надобными, назначить заблагорассудит»[622]. Как писал в шестидесятые годы митрополит Московский Филарет по поводу учреждения российского консульства в Иерусалиме, «очень жаль, что на сей предмет не было обращено такого внимания прежде, когда действовать было удобнее»[623].

Аналогично обстояло дело и с присутствием церковным. В то время, когда протестантские и латинские миссионеры любыми средствами стремились к росту своих религиозных общин за счет обращения местного населения, Россия полагала своей первооче-

редной задачей защиту православного населения Османской империи от увлечения в католичество, униатство и протестантизм. Но если британские священники и миссионеры, как и представители Римско-Католической Церкви, работали на местах и, входя в непосредственное общение с местными властями и населением, налаживали собственные каналы влияния, то отношения Святейшего Синода с Восточными Патриархами выстраивались дистанционно, посредством переписки восточных иерархов с отдельными лицами или, в особых случаях, с министерством иностранных дел и Св. Синодом. При этом, как и раньше, речь шла преимущественно о защите интересов *местного* христианского населения, а не собственно интересов России. И здесь российская дипломатия оказалась бессильной против упреков дипломатов иных стран, прежде всего, Франции, утверждавших, что «мы преследуем здесь наши собственные интересы, тогда как русский посланник преследует интересы части оттоманских подданных»[624].

Не придавалось должного значения и учреждению собственных российских заведений в Святой Земле. Сирийские униаты в годы египетского правления сполна воспользовались правом устраивать церкви и монастыри по всей территории, подвластной Мухаммеду Али; британские миссионеры при поддержке своей дипломатии уже в 1837 г. начали переговоры о строительстве протестантской церкви в Иерусалиме. Русские же инициативы – проект Муравьева по созданию Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1838), и совместный проект Норова и Муравьева о создании Благотворительного комитета в пользу русских паломников (1846) – были отвергнуты. Несмотря на то, что Муравьев был чиновником Азиатского департамента, а Норов – членом Комиссии принятия прошений на Высочайшее имя, бейрутский генконсул не считал нужным прислушиваться к их мнениям. И это показательно для всей истории взаимных отношений российских светских и церковных структур, для которых, при крайней необходимости тесного сотрудничества, существовал негласный «табель о рангах».

Между тем, церковно-дипломатическая работа в Святой Земле имела свою специфику. И если посланники Генштаба, регулярно командируемые на Восток, не всегда отдавали должное церковным вопросам, то Норов и Муравьев, высокопоставленные «поклонники» святых мест и эпитропы Иерусалимского престола, не имели профессиональной подготовки, а потому при высоком уровне образования, культуры, воспитания не могли быть объективными информаторами. Приезжая в Иерусалим, окруженные лаской и гостеприимством святогробских греков (истинных дипломатов по натуре и положению), «великие паломники» из России были намеренно отрезаны от иерусалимских реалий и

не имели никого, кто разъяснил бы им истинное положение вещей. В тех же случаях, когда они были готовы поделиться информацией и дельными предложениями, услышать их было некому.

С другой стороны, в условиях, когда решающим фактором служили известные проанглийские симпатии Николая I, были допущены ошибки и при выборе русских представителей в Лондоне – так, княгиня Д. Х. Ливен, главный и объективный информатор для Петербурга, которую историки называют «подлинным российским послом при Сент-Джеймском дворе»[625], была признана персоной нон грата, тогда как посол в Лондоне барон Бруннов, щадя нежные чувства государя, старался оградить его от неприятных известий и, фильтруя нежелательную информацию об истинных настроениях в Британии по отношению к России, искажал тем самым реальную картину, питая иллюзии императора о крепости российско-британского союза.

Время понимания российской разведки в качестве самостоятельного института еще не пришло – «необходимость ее существования или не осознавалась или подвергалась сомнению»[626]. Министерство иностранных дел, отвечающее за своевременное поступление сведений и передачу их военному ведомству, с задачей не справлялось – граф Нессельроде, ссылаясь на занятость сотрудников МИД «собственными дипломатическими заботами», перекладывал соответствующие задачи на зарубежных представителей министерства финансов. Военный министр А. И. Чернышев с трудом склонял графа Нессельроде снабжать его нужной информацией. «Ваше сиятельство крайне меня бы одолжили, – писал он в декабре 1843 г., – если бы изволили также поручить одному из чиновников миссий наших в Лондоне и Константинополе доставление подобных сведений об Англии и Турции»[627]. Лишь на пороге новой войны, в условиях информационного голода, Чернышев, наконец, прибегнув к «Высочайшему соизволению», добился своего и информировал канцлера, что император, желая, чтобы Военное министерство располагало своевременными и максимально полными сведениями о силах и действиями иностранных государств, Высочайше повелел «возобновить с Министерством иностранных дел сношение»[628].

Другая проблема заключалась в сложностях преодоления ведомственной субординации – донести свое мнение на «самый верх» далеко не всем и не всегда представлялось возможным. Непреодолимой стеной стояла фигура гиперосторожного вице-канцлера графа К. В. Нессельроде, со стороны МИД, и обер-прокурора, со стороны Св. Синода, блокировавших информацию «снизу». Зачастую решения принимал сам император, получая,

информацию из первых рук в обход вице-канцлера. Недоверие к курсу Нессельроде, отсутствие профессиональных информаторов и адекватной информации препятствовало конструктивной работе МИДа. С этим связана одна из главных проблем в канун Крымской войны – незнание и непонимание Православного Востока и его проблем в российских верхах.

В отличие от российского МИД в Форин Офис, помимо неизбежной субординации, существовала практика непосредственных контактов с вышестоящим руководством. Консулы в Иерусалиме могли напрямую отправлять донесения не только послу в Константинополе, но и на имя статс-секретаря в Лондон. Благодаря своевременно поставляемой информации, общая картина на Ближнем Востоке – как ее видели в Форин Офис – была более адекватной.

Целенаправленная работа британских и американских миссионеров, начатая в Сирии и Палестине при первых протестантских епископах Михаиле Соломоне Александере и Самуиле Гобате принесла заметные результаты. По сведениям, собранным Хитрово, в Иерусалиме, на средства созданного в 1852 г. под покровительством архиепископа Кентерберийского Миссионерского фонда епископа Гобата (Bischop Gobat's fund for missions), был устроен сиротский приют под управлением Пальмера и Бальденспергера, где в 1853 г. воспитывалось под руководством трех учителей и двух учительниц 60 мальчиков и 30 девочек, в 1854 г. – по 51 ученику обоего пола, в 1856 г. – 50 мальчиков и 25 девочек (заметим для сравнения, что в 1858 г., когда в Иерусалим возвратился Патриарх Кирилл и возобновилась деятельность РДМ, в приюте осталось всего 19 мальчиков и 22 девочки[629]. В 1855 г. Гобатом было основано первое ремесленное училище для мужчин и женщин (Industry-house), преподавание в котором велось на английском языке. На средства Церковного миссионерского общества были устроены арабско-протестантский храм и при нем школа для мальчиков. (На значение этих учреждений указывал начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме в 1857–1864 гг. епископ Мелитопольский Кирилл, предлагая вместе с тем организовать «свободный доступ в страны Православного Востока наших русских ремесленников, которые могли бы там найти себе весьма много выгодной работы». Епископ информировал Петербург, что в Святой Земле «начали действовать Англия и Пруссия, заводя свои колонии и устрояя приюты для своих ремесленников под кровом консульств. Так полезно было бы поступить и нам: мы пустили бы сей народный элемент в здешний нижний слой и помогли бы ему подняться на ноги при помощи приобретения навыков к полезным ремеслам"»[630]).

Не менее активная работа развернулась в Сирии. Так, в сирийском городе Хомсе, где миссионеры впервые появились в 1856 г., они быстро сумели завоевать расположение арабского населения. Не взирая на первоначальную враждебность местных арабов, «пришельцы ни мало этим не смутились и повели дело пропаганды настолько умело и ловко, что храм, ими воздвигнутый в Хомсе, скоро не стал вмещать всех богомольцев, а две школы – мужская и женская, открытые протестантами, были переполнены учащимися, преимущественно из православной среды»[631].

Помимо Миссионерского общества, в Святой Земле трудились представители других британских обществ – продолжало свою работу Лондонское общество для распространения христианства между евреями. Английское библейское общество занималось распространением библии и книг религиозного содержания. Еще в 1849 г. в Иерусалиме под председательством английского консула было основано литературное и ученое общество с хорошей библиотекой и музеем[632]. В этих и всех других устроенных позже научных обществах и посылаемых ими экспедициях, по убеждению Хитрово, «главную роль играла политическая подкладка»[633].

За несколько десятилетий в Святой Земле практически с нуля была создана значительная протестантская община. Если в начале деятельности Гобата в Иерусалиме было около 60 протестантов, то в 1856 г. их было уже 238. (К 1880 г. в Святой Земле насчитывалось до 2000 протестантов, что, по мнению Хитрово, «имело значение для будущей протестантской колонизации Святой Земли, особенно важной именно в ней, где протестанты не могут рассчитывать на особенно значительную религиозную пропаганду»[634]. В основанных там школах воспитывалось и обучалось до 1300 детей, что позволяло протестантам, по мнению историка, «спокойно выжидать будущее в полной уверенности, что посеянное ими принесет вторичные плоды в следующем поколении»[635]).

Деятельность английских и американских миссионеров высоко оценивалась и советскими исследователями. Так, А. Е. Крымский, отмечая, что случаи обращения в протестантизм были в Сирии «сравнительно немногочисленны», вместе с тем считал, что «культурный перевес среди арабов вплоть до 1860-х годов безусловно принадлежал не католикам-миссионерам, а именно протестантам»[636]. При этом, как показали исследования Д. В. Путяты и А. М. Колюбакина, школьное дело, провозглашавшее первостепенным везде, где появлялись американские проповедники, являлось лишь инструментом для достижения «главным образом пропагандистских целей»[637].

Статистические сведения о деятельности американских миссионеров в Османской

империи, приведенные полковником Путятой в его «Записке о Малой Азии», убеждали в том, что «в будущем развитие протестантской проповеди обещает следовать в усиленной прогрессии». По мнению автора, цель миссионеров состояла в том, «чтобы влияние прошедших их школу распространилось возможно шире по стране. Последним соображением должно объяснить и кажущуюся разбросанность американских учреждений, которые не сосредоточены в одном-двух пунктах, но рассеяны по всей Азиатской Турции»[638].

Значительный успех имели и католические проекты латинского Патриарха Валерги, ставшего при поддержке Пия IX и императора Франции, за несколько лет главой всех католических общин в Сирии и Палестине[639]. В 1855 г. у него появилась сильная поддержка в лице Альфонса Марии Ратисбонна (1814–1884), выходца из богатой еврейской семьи, находившейся в родстве с Ротшильдами. В январе 1842 г. (в то самое время, когда английский епископ Александер, также крещенный еврей, прибыл в Иерусалим) Ратисбонн принял крещение в церкви святого Андрея делла Фратте в Риме, после явления ему Пресвятой Богородицы. В 1847 г. он принял священный сан и стал ревностным миссионером и проповедником. В 1856 г. он основал монастырь Сестер Сиона на Крестном пути, известный под названием «Ecce Homo», а впоследствии развернул широкую благотворительную деятельность. Там же трудились опытные миссионеры из разных монашеских и полумонашеских орденов, а также белое духовенство[640], в числе которых были французы, итальянцы, испанцы, далматинцы и греки-униаты[641]. В 1857 г. в Иерусалим по приглашению Патриарха Валерги приехали сестры св. Иосифа, которые создали целую сеть крупных школ в Иерусалиме, Вифлееме, Бет-Джале, Яффе, Рамле и Рамалле, а также по всей Сирии[642]. В их ведении состоял также муниципальный госпиталь в Иерусалиме и больница в Яффе[643]. Женскими школами для подготовки туземных учительниц, а также женскими больницами занимались монахини ордена Назаретских сестер. Миссионеры создавали передвижные станы и миссионерские станции в отдаленных арабских деревнях, о которых мало заботилось православное духовенство – в Бейт-Джале, Джифне, Бир-ез-Зете, Рамаллахе, где они проповедовали, открывали школы и создавали приходы. В Иудее, Самарии и Галилее трудились францисканцы и кармелиты.

В России, которую упрекали и упрекают в агрессивной внешней политике, ничего подобного не было. По наблюдениям князя П. А. Вяземского, посетившего Иерусалим в 1850 г. в сопровождении адмирала Путятина, «все иностранцы вопиют о происках наших на Востоке, о властолюбии, духе господства; а мы и мизинцем не упираемся на Востоке. Вся забота о маленьких, дипломатических победах, которые остаются в архивах и на бумаге, а на народонаселение не изливаются. У всех держав здесь есть церкви, училища, больницы, странноприимные дома, монастыри, рассевшиеся по всему Востоку, а у нас

ничего этого нет». Допуская, что и отсутствие России на Христианском Востоке небесполезно в том отношении, что поддерживает упования православных, князь считал, что «не мешало бы и нам иметь в надлежащих мерах, без притязания на первенство, христианский голос на земле, отколе пришло к нам христианское учение»[644].

За весь предкрымский период не было выработано какой-либо отчетливо сформулированной концепции деятельности России на Православном Востоке[645]. Если сэр Каннинг в 1850 г. добился от Порты официального признания английской епископии в Иерусалиме и британского протектората над протестантами Османской империи, Патриарх Валерга заручился поддержкой Папы Римского и французской дипломатии в Константинополе, то Русская Духовная Миссия в Иерусалиме, хотя и Высочайше учрежденная, но посланная в Иерусалим неофициально, получила признание турецкого правительства только в 1857 г.

Это давало повод говорить о равнодушии российских элит к интересам восточного православия. Так, историк Русской Палестины А.А. Дмитриевский утверждал, что «до 1840–1841 гг. на святых местах в Палестине не хотели признавать в России никаких интересов, несмотря на то, что тяготение у русских людей туда, почти с первых дней христианства в нашем отечестве было велико и постоянно»[646]. Конечно, были представители Русской Церкви и дипломатии, много сделавшие для Православного Востока. Можно назвать имена генконсула в Бейруте К. М. Базили и генконсула в Александрии графа А. И. Медема, епитропа Иерусалимкого, Антиохийского и Александрийского престолов А. Н. Муравьева, начальников РДМ архимандритов Порфирия (Успенского) и Антонина (Капустина). Из иерархов следует прежде всего выделить митрополита Московского Филарета (Дроздова), ключевой фигуры по церковным делам Востока. При их участии были установлены контакты с греческой иерархией, оказывалась поддержка в спорах о святых местах, принимались меры против западного прозелитизма, произошли качественные изменения в отношениях с Восточными Патриархатами, послужившие трамплином для последующего развития русско-ближневосточных отношений. Но все они представляли, скорее, исключение, чем правило. При всей ревности отдельных лиц в отстаивании дела Православия, в борьбе за русское присутствие в Святой Земле они оставались в меньшинстве, не встречая понимания и поддержки наверху, постоянно сталкиваясь с отсутствием сочувствия и интереса в российском обществе. Об этом откровенно говорится в письме одного из наиболее ярких деятелей по созиданию Русской Палестины, секретаря Императорского Православного Палестинского Общества В. Н. Хитрово:

> «Что приходится бороться против инославных, даже греков, – это в порядке вещей, – писал Хитрово писателю-библиофилу С. И. Пономареву 7 июля 1900 г. – Турок доселе не считаю, их как бы нет. Но что приходится бороться со своими, как высшими, так и низшими, – это, дорогой друг мой, тяжело... На эту-то борьбу уходят бóльшие и лучшие силы... На то, на что можно употребить один день, приходится употреблять месяцы, если не годы, и в конце концов мы всегда опаздываем»[647].

И все же, оценивая значение исследуемого периода для истории русского присутствия в Святой Земле и на Ближнем Востоке, нельзя не отметить, что традиционную церковную миссию по защите православия России, «которая рассматривалась как духовная преемница Византии»[648], приходилось выполнять в крайне неблагоприятных условиях – несмотря на то, что так называемые русские «привилегии», наряду с французскими, служили главным аргументом для британского религиозного проникновения в Святую Землю, несмотря на то, что Россия не имела ни к кому территориальных претензий, российское присутствие в Святой Земле встречало противодействие не только османского правительства и европейских держав, но и единоверной греческой иерархии[649].

Пассивность Святогробского братства в отношении арабской и славянской паствы обращала на себя внимание при самом кратком знакомстве с иерусалимскими делами. Так, согласно наблюдениям князя Вяземского во время иерусалимской поездки, «православие здесь мало расширяется. Греческое духовенство жалуется на происки латинов и протестантов, но, Господи, прости мое согрешение, кажется, должно бы оно было более на себя жаловаться. Здесь нужно было бы непременно основать русский монастырь с приличным службе нашей благолепием, с певчими и пр.»[650].

Россия была ограничена жесткими каноническими рамками в своих отношениях с Поместными Церквами Востока. При том, что Восточные Патриархи остро нуждались в поддержке православной России, проблема русского присутствия на Востоке была из разряда сугубо деликатных – нужно было не только противостоять в дипломатическом и культурном соперничестве европейским державам, не только постоянно подтверждать перед турецкими властями отсутствие с русской стороны каких-либо империалистических поползновений, но и строго соблюдать церковно-канонические нормы. Любой неосторожный, хотя бы и вполне доброжелательный по намерениям жест легко мог быть истолкован греками как вмешательство в дела иной Автокефальной Церкви[651].

Важным итогом стало восприятие Иерусалима в качестве главного плацдарма для продвижения политических и религиозных интересов России, о чем свидетельствуют

слова русского императора о том, что «охрана святых мест должна была бы нам принадлежать безраздельно, или, по крайней мере, мы должны были бы иметь там больше и более широких прав, чем латиняне»[652]. Этим определялось все последующее церковно-дипломатическое и духовно-культурное присутствие России в Святой Земле. Позиция императора выдвигала на первый план приоритеты церковные – защита православия на Востоке от размывающего влияния Запада всегда оставалась прерогативой Православной России. Безусловно, были другие позиции, по которым мы проигрывали и в силу экономической отсталости и из-за неразвитости общественных институтов и инертности общества в целом. У России не было независимых и влиятельных фондов и столь крупного финансирования, как у европейских держав, но была политика принципов. Стержнем неписанной концепции русского присутствия на Православном Востоке была идея соборности Поместных Церквей в экклезиологическом смысле и идея ответственности православного императора за вселенскую Единую Соборную Церковь. В своей церковной политике Россия руководствовалась высшими идеальными принципами, в соответствии с апостольским правилом *блюсти единение духа в союзе мира* (Еф. 4, 3), созидая, по существу, модель особого типа – православного присутствия в мире[653]. И хотя после отказа от политического доминирования ради проблематичного участия в «европейском концерте», российская восточная политика строилась исключительно как реакция на те или иные инициативы западных держав, Россия воспринималась европейскими державами в качестве главного оппонента в Святой Земле.

Глава 4. Русская Духовная Миссия и консульство в Иерусалиме: межведомственное сотрудничество (1850–1860-е годы)*

4.1. Россия в Святой Земле после Парижского мира

Новые проекты в Святой Земле. Крымская война обозначила смену задач и методов европейской политики. Изменились акценты и в области межцерковных отношений. В новых условиях, когда Османское правительство обещало гарантировать христианским подданным «улучшение участи их» на равных правах с другими исповеданиями (ст. IX)[654], конкуренция великих держав в Святой Земле, эпицентре дипломатической, церковной и миссионерско-благотворительной деятельности всех христианских конфессий, вышла на новый виток.

После заключения Парижского мира одним из ключевых направлений российской внешней политики было восстановление влияния России на Православном Востоке и в первую очередь в Иерусалиме, ставшего, по словам нового министра иностранных дел князя А. М. Горчакова[655], «центральным пунктом не только всего Востока, но и Запада, на который устремлено внимание всей Европы»[656]. В этой связи совершенно иное значение придавалось развитию межцерковных отношений между Св. Синодом и Восточными Патриархатами.

Новую послевоенную концепцию политического, духовного и культурного присутствия на Ближнем Востоке России предстояло разрабатывать в самых невыгодных условиях – при общей недоброжелательности со стороны бывших противников, успевших за годы войны значительно укрепить свои позиции, и без какой-либо поддержки со стороны Православных Патриархатов. Во всеподданнейшем докладе князь А. М. Горчаков отмечал, что «на стороне Запада – благолепная иерархическая представительность их клира, поддерживаемого сильными консулами в Иерусалиме, образованность их миссионеров, пышность церковных обрядов, училища, госпитали, сестры милосердия; все это быстро развилось и преуспевает, а неоскудевающая милостыня невольно привлекает к ним грубых арабов, притесняемых греческою иерархиею»[657].

Единственным союзником России на Ближнем Востоке оставалось православное

* Основные положения главы отражены в монографии: *Смирнова И.Ю*. Митрополит Филарет и Православный Восток: из истории межцерковных связей. М., 2014.

население Османской империи, духовные лидеры которого взывали к России с просьбой «сохранить стадо Христово и остановить распространение плевел»[658]. Только на это население, по преимуществу арабское, невежественное, нищее, но все еще преданное России, рассчитывали опереться российские министры. «Пока влияние наше было сильно, – говорилось в докладе князя Горчакова, – мы еще могли таить его, чтобы не возбудить зависти; а теперь, когда оно ослабело на Востоке – чего не скрывает Министерство от Вашего Императорского Величества – мы, напротив того, должны стараться хотя наружно выказывать его, чтобы не упасть во мнении православного населения, которое еще нам верит по старой памяти»[659].

В основу стратегической задачи было положено «укрепление местной Палестинской Церкви» (имелась в виду поддержка ее арабского элемента) и содействие примирению православных арабов и греков в Иерусалиме, так как их взаимная вражда ослабляла позицию Греческой Церкви на Востоке и, напротив, усиливала позиции католиков. Мир с греческой иерархией был необходим как залог единства Православных Церквей. «Мы должны примирить враждующих и поддерживать арабов, чтобы их не завлекли в унию благодеяния латинов»[660] – эти задачи, со всей определенностью омеченные в докладе министра иностранных дел, получили одобрение императора. На отчете Св. Синода за 1857 год император, признавая важность укрепления отношений с Греческой Церковью, собственноручно написал: «Сношения сии необходимы. Представить соображения, на каком основании предполагаете их устроить»[661]. Иными словами, требовалась новая церковно-дипломатическая концепция русского политического и духовного присутствия на Ближнем Востоке.

3 августа 1856 г. при Морском Министерстве во главе с великим князем Константином Николаевичем было учреждено «Русское общество пароходства и торговли» (РОПИТ), и в январе 1857 г. партия «Мраморного дворца» направила в Иерусалим «под камуфляжем “секретности” и таинственности» сотрудника великого князя Б. П. Мансурова[662]. Целью поездки было не столько «собирание нужных практических материалов и приготовление на основании оных путеводителя к святым местам», сколько ознакомление с политической ситуацией на Востоке и поиском стратегии России, которая могла бы «привести наше вмешательство на Востоке в такую *неполитическую форму*, которая обезоружила бы наших противников»[663].

Таким образом, еще до Высочайшего утверждения доклада князя Горчакова, в окружении великого князя Константина Николаевича в качестве массового, мирного и *неполитического* способа действия было принято движение русского паломничества в Святую Землю, предполагавшее активизацию церковного православного присутствия России в ближневосточном регионе.

В соответствии с новой программой был поставлен и вопрос о возобновлении Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, учреждении, уже получившем признание на Востоке до начала Крымской войны. «Роль смиренных наблюдателей, – отмечал князь Горчаков, – уже невозможна для нашей [Духовной] Миссии, нам необходима представительность на Востоке, разумеется, не политическая, а церковная, в которой нам не могут отказать ни турки, ни франки, имеющие своих патриархов и епископов в Святом Граде». Для большего впечатления на Востоке министр считал необходимым «во главе Миссии поставить епископа вместо архимандрита», что, по мнению МИД, произвело бы «сильное, благодетельное впечатление не только в Иерусалиме, но и в Царьграде»[664].

Таким образом вскоре после Крымской войны вопрос российского присутствия в Святой Земле становится одним из приоритетных направлений российской дипломатии. «Этот центральный духовный пункт сближения всех вероисповеданий слишком важен, – отмечал вице-канцлер, – чтобы можно было оставить его под общим направлением других, более обыкновенных вопросов на Востоке»[665].

23 марта 1857 г. доклад князя Горчакова был утвержден императором Александром II. В ответ на предложения русского посла в Константинополе турецкое правительство дало согласие на учреждение Русской Духовной Миссии в Иерусалиме и выдало письма на имя саидского генерал-губернатора Куршид Паши и Патриарха Иерусалимского Кирилла II. Этими документами признавалось право нашей Духовной Миссии на самостоятельную деятельность на условиях полного равенства в отношениях с Иерусалимским Патриархом без какой-либо зависимости от Святогробского братства. Согласование с Патриархом Иерусалимским Кириллом II по поводу возобновления РДМ взял на себя МИД. В отношении к посланнику в Константинополе А. П. Бутеневу от 16 апреля 1857 г. министр выразил уверенность, что «Патриарх примет с тою искренностию и любовию нашу Духовную Миссию, какими запечатлены все его действия в отношении к нашему Августейшему Повелителю». Пользуясь случаем, князь Горчаков напомнил о дав-

нем желании министерства видеть Патриарха в Иерусалиме и выражал надежду, что «его ближайшее и просвещенное участие в делах православия у самого источника его, в Святом Граде, принесло бы самые благоприятные плоды и, конечно, отстранило бы те интриги и беспорядки, которыми, к сожалению, ныне волнуется Православная Церковь в Иерусалиме»[666].

В донесении генерального консула в Бейруте Н. Е. Мухина, наряду с обзором многочисленных инославных учреждений в Сирии и Палестине[667], была выражена надежда, что «Россия не останется одна без богоугодного заведения во Святом Граде»[668]. Резолюция Александра II от 11 июня 1857 г. гласила: «После всего, что делают прочие христианские исповедания, стыдно будет нам отставать от них»[669].

Таким образом, возобновленная в 1857 г. Русская Духовная Миссия получила, в отличие от Миссии довоенной, официальное признание Порты. В отношении товарища министра иностранных дел обер-прокурору Св. Синода от 16 августа 1857 г. сообщалось, что Порта признала присутствие в Иерусалиме Русской Духовной Миссии, которая прежде пребывала там «негласно и была только терпима»[670]. 1 сентября 1857 г. начальником Миссии был назначен инспектор Санкт-Петербургской духовной академии архимандрит Кирилл (Наумов)[671]. 13 октября 1857 г., с целью повышения статуса Миссии, он был рукоположен во епископа Мелитопольского.

Учреждение русского церковного представительства России в Иерусалиме, как и назначение начальника Духовной Миссии в сане епископа, было исключительной инициативой дипломатического ведомства. Члены Св. Синода в обсуждении не участвовали – обер-прокурор Св. Синода граф А. П. Толстой был вызван в министерство и просто поставлен перед фактом. Ни решение, принятое в МИДе, ни его признание Портой не были согласованы с церковными структурами – российскими и иерусалимскими церковными властями, что впоследствии отзовется осложнением отношений между Патриархом Кириллом и епископом Мелитопольским, и последнему потребуются значительные усилия, чтобы преодолеть предубеждение предстоятеля Иерусалимской Церкви (а спустя два года решение назначить епископа во главе Духовной Миссии в Иерусалиме будет признано российским МИДом недальновидным).

Основные задачи начальника Миссии, прописанные инструкцией МИДа, были следующие: поддерживать дружеские отношения с греческим духовенством в Иерусали-

ме, а также с иноверными духовными властями; главное внимание обращать на арабское духовенство; подавать пример церковной ревности и благолепия; осуществлять нравственное наблюдение за поклонниками; выбрать место и устроить странноприимный дом для поклонников, по примеру латинских заведений; распространять свои действия на соседние, Антиохийский и Александрийский, Патриархаты; стараться не допускать присоединения яковитов, халдеев и коптов к Римско-Католической Церкви[672].

В отдельной инструкции от 17 октября вице-канцлер предупреждал об увеличении русских паломников в связи с «новым устройством пароходных сообщений». Главную цель Духовной Миссии Горчаков видел в том, чтобы «в Иерусалиме богомольцы наши не оставались без приюта, слабые в благочестии без надзора, а страждущие без попечений». Для облегчения первых контактов со святогробским духовенством, епископ должен был пользоваться советами генконсула в Сирии и Палестине Мухина. Предписания инструкции с «очевидной необходимостью» предписывалось сохранить в тайне, а ввиду особой важности этого дела князь Горчаков обещал все сведения, собранные епископом, доводить до Его Императорского Величества[673].

Возобновление Русской Духовной Миссии в Иерусалиме инициировало интенсивную деятельность различных партий из ближайшего окружения государя императора. Непосредственное участие в становлении России на Православном Востоке приняла императрица Мария Александровна. Она оказывала личное внимание и материальную поддержку епископу Кириллу (Наумову), выделила собственные средства на нужды Миссии. В окружении императрицы возникла идея создания Благотворительного Комитета для поддержки деятельности РДМ под ее Высочайшим покровительством. Составление проекта, по просьбе императрицы, было поручено митрополиту Филарету (Дроздову)[674]. Подобные предложения свидетельствуют о пристальном внимании к положению на Востоке в самых влиятельных кругах, однако деятельность «женского» Комитета во многом уступала активной и деловой партии «Мраморного дворца».

По возвращении из Палестины Б. П. Мансуров представил великому князю Константину Николаевичу отчет, в котором обосновывал необходимость привлечь Русское общество пароходства и торговли к русскому делу в Палестине в качестве «лучшего и вернейшего орудия для исполнения того, чего требуют достоинство и польза Русской Церкви»[675]. Мансуров считал, что если придать нашему вмешательству на Востоке ком-

мерческий характер, весь вопрос может упроститься. Отчет Мансурова, изданный в 24 экземплярах, был разослан для ознакомления всем лицам, имевшим отношение к русскому делу на Востоке. Были запрошены мнения церковных дипломатов – митрополита Филарета (Дроздова), архимандритов Порфирия (Успенского) и Антонина (Капустина).

Одной из указанных Мансуровым мер, призванных обеспечить пребывание паломников в Святой Земле, было учреждение русского консульства в Иерусалиме. Отмечая, что для покровительства иностранцам «существуют в Святом Граде влиятельные консулы всех первостепенных держав», Мансуров констатировал, что «только русского консульства в Иерусалиме не имеется и русского флага здесь вовсе и нигде не поднимается»[676].

О необходимости учредить в Иерусалиме российское консульство как «об одной из сильнейших мер поддержать и православие и наше влияние на дальнем Востоке», которой «мы не пользуемся», хотя того желают все православные и даже армяне, писал к обер-прокурору Св. Синода и архимандрит Антонин (Капустин). Лишь при политическом представительстве в Иерусалиме, полагал Антонин, «наша Духовная Миссия может приносить пользу»[677]. Аналогичные мнения высказали преосвященный Кирилл и архимандрит Порфирий. Епископ Кирилл даже имел предварительные «объяснения с Иерусалимским Патриархом Кириллом о необходимости учредить особый консульский пост в Иерусалиме»[678]. Мнение Патриарха, сообщенное епископом Кириллом посланнику в Константинополе А. П. Бутеневу, было доложено последним министру иностранных дел, и 8/20 февраля 1858 г. в Перу была доставлена телеграмма «о предстоящем избрании консула во Святой Град»[679].

Не осталось в стороне и Морское министерство – соображения Б. П. Мансурова о назначении русского консула в Иерусалим легли в основу всеподданнейшего доклада великого князя Константина Николаевича об участии РОПИТ «в усилении влияния России в Средиземном море и в Палестине», представленный императору 27 февраля 1858 г. В тот же день последовало Высочайшее распоряжение о рассмотрении возможности учреждения консульства в Иерусалиме, а также об установлении кружечного сбора во всех православных церквах империи и открытии повсеместной подписки для сбора денег на улучшение быта православных поклонников в Палестине[680] (при этом прием пожертвований, счетоводство и все делопроизводство по ним сосредоточено было в Комиссариат-

ском департаменте Морского министерства[681]).

Должность российского консула было решено поручить чиновнику Морского министерства коллежскому советнику Владимиру Ипполитовичу Доргобужинову, уже назначенному Обществом пароходства и торговли своим агентом в Иерусалиме, по предварительному соглашению с МИД[682]. Епископа Кирилла просили «благосклонно принять его и не оставлять своими советами», уверяя, что консул, «со своей стороны, будет во всем содействовать Вашим благим начинаниям, и таким образом, при обоюдном Вашем с ним согласии путь к достижению нашей цели значительно облегчится»[683].

В инструкции, данной Доргобужинову российским посланником в Константинополе А. П. Бутеневым, были прописаны консульские обязанности двоякого рода – «во-первых, присвоенные вообще званию консула нашего на Востоке, во-вторых, проистекающие из особенности положения нашего в Иерусалиме, где существует Духовная Миссия наша, официально признанная Портою, и куда ежегодно стекается много русских паломников»[684].

В соответствии с инструкцией, от консула требовалось во всех случаях «действовать в полном согласии с начальником нашей Духовной Миссии и оказывать ему все свое содействие». Этот пункт Бутенев считал настолько важным, что посчитал нужным усилить его следующими словами: «Что касается отношений Ваших с начальником Духовной Миссии, то ... Вы должны быть ему послушным сотрудником и оказывать ему полное содействие по его востребованию и усмотрению»[685]. Таким образом, первенствующая роль отводилась епископу Кириллу как начальнику русского учреждения, официально признанного Портой. Все прочие службы в глазах турецкого правительства должны были носить лишь вспомогательный характер и лишь в таком качестве могли быть дозволены в Святой Земле.

МИД многого ожидал от учреждения консульства в Иерусалиме, полагая, что консул при всемерном содействии епископу, избавит его «от всех мелких подробностей и частных текущих дел, собственно присвоенных консульскому званию», в том числе от сообщения по текущим делам с турецкими властями и иностранными консулами, что позволит все внимание уделять «важным и многотрудным» духовным обязанностям»[686].

С другой стороны, назначением в Иерусалим своего агента, пусть даже с согласия МИД, РОПИТ закрепил за собой право самостоятельного действования в Палестине. Ко-

нечно, в Иерусалиме находилась Русская Духовная Миссия во главе с епископом, и с этим, казалось бы, нельзя было не считаться (что собственно, было четко прописано в инструкции А. П. Бутенева к иерусалимскому консулу). Да и сам Доргобужинов уверял епископа Кирилла, что в его лице надеется найти «надежного руководителя, живительный стимул, теплоту сочувствия, а по времени – и любовь» и что его постоянной целью будет содействовать преосвященному в трудах Миссии «с искренней к нему любовью и полным убеждением в правоте начинаний наших[687]. Однако время показало, что конструктивного взаимодействия консула с начальником РДМ не получилось, что привело к осложнениям в дальнейшем взаимодействии РОПИТ, в лице подведомственного ему Палестинского Комитета (1859), а затем и Палестинской Комиссии (1864), и Русской Духовной Миссии.

Россия и Греческий Восток: к вопросу о новой стратегии. Предприняв первые шаги в отношении православных паломников в Святой Земле, Министерство иностранных дел приступил к решению другой, не менее насущной и давно назревшей задаче – разработке концепции русского церковного и дипломатического присутствия на Православном Востоке, необходимость которой была отмечена в докладе князя Горчакова в марте 1857 г.

Потребность в новой концепции была особенно актуальной с точки зрения русско-греческих отношений в связи с острым конфликтом между греческим духовенством Османской империи и его негреческой – славянской (болгарской и сербской) и арабской – паствой, ожидавшей поддержки и защиты от единоверной России. Союз Православных Поместных Церквей более чем когда-либо нуждался в укреплении. Обострение отношений греческой иерархии с православными болгарами и арабами грозило выходом их из-под омофора Вселенского Патриарха и появлением национальных Церквей, которые без сильного покровительства легко могли стать жертвой западного прозелитизма. В этих условиях перед Русской Церковью стояла непростая дипломатическая задача – укрепить церковное единство Восточных Поместных Церквей, не допустить отпадения от православия болгар, сербов и арабов, но в то же время не препятствовать развитию мирных отношений с ищущими сближения западными конфессиями. Учреждение духовного представительства в Святой Земле и пребывание на Востоке русского епископа давало возможность развитию межцерковных контактов в пределах Греческих Патриархатов, что открывало новую страницу в отношениях с Восточными Церквами, переживавшими далеко не лучшие времена.

Тревожные вести о бедственном состоянии восточного православия подтверждались сведениями из Константинополя: «Православная Церковь на Востоке, – писал один из представителей Антиохийского престола, – со всех сторон окружена магометанами и еретиками, которые как бы заключили между собою враждебный союз против Церкви и вооружаются против нее всеми средствами». С другой стороны, все шире распространялось в регионе католическое и протестантское присутствие. Согласно приходящим с Востока сведениям, «латиняне и протестанты стараются завлечь православных на свою сторону то обманом и лестью, то сеянием ссор, то щедрым подаянием денег, то открытием школ и больниц, то раздаянием бесчисленных вредных для простых и чистых сердец книг, – и все это делают даром»[688]. Не менее плачевным было внутреннее состояние Православной Церкви: «Апостольская ревность ... превратилась в холодность и невнимание... Пастыри наши все это оставили и занимаются больше тем, что относится к благам мира сего и личным их интересам»[689].

В этой связи, в сложной послевоенной ситуации для России назрела необходимость выработать позицию России в отношении турецкого правительства, западной дипломатии, греческого высшего духовенства (Константинопольского и Иерусалимского Патриархов), их многонациональной паствы (в первую очередь арабов и славян). Другими словами, предстояло определить приоритеты и способы русского присутствия на Востоке. Потребность в единой российской стратегии стала особенно актуальной в связи с кризисом Константинопольской Патриархии на почве турецких реформ 1857–1858 гг.; участия России требовал и острый конфликт между греческой иерархией Турецкой империи и его славянской (болгары, сербы) и арабской паствой. Встал вопрос и о согласовании вопросов по делам раскола в Русской Церкви, на что было обращено особое внимание императора[690].

Позицию Святейшего Синода в отношении русско-греческих межцерковных контактов предельно ясно выразил митрополит Московский: «Православная Церковь Российская, – писал он, – всегда вожделенным и драгоценным почитала единомыслие и общение с православною Восточною Церковью; и в важнейших внутренних делах церковных старалась пользоваться от Восточной Церкви советом, подкреплением своих решений и благословением святейших и блаженнейших Патриархов»[691].

Объясняя прекращение тесного общения с Восточной Церковью тем, что «не встречалось дел, которые бы настоятельно сего требовали», а также «обстоятельствами, которые более или менее тому препятствовали», Филарет находил своевременным дать

понять константинопольским владыкам, что «ныне Святейший Всероссийский Синод усматривает удобство возобновить церковные сношения с восточною иерархиею, и желает воспользоваться сею удобностью, для укрепления союза любви между Церквами, и для охранения между ними единомыслия, которому повредить усиливаются неправославные». Выражая мнение Св. Синода, Филарет утверждал, что «Российская Церковь готова сделать все возможное, для охранения и укрепления союза единомыслия и любви с Восточною Церковью, для единодушного защищения православия от приражений неправославных»[692].

В этой связи становится понятно, что от столь важной меры, как возобновление в Иерусалиме Русской Духовной Миссии во главе с епископом, ожидались определенные результаты, и в первую очередь – установление конструктивных отношений с константинопольской и иерусалимской иерархией. Российский посланник при Порте А. П. Бутенев, опытный дипломат, пользовавшийся авторитетом как у турецких министров, так и у высшей греческой иерархии, старательно готовил почву к приезду русского иерарха. По прибытии преосвященного Кирилла в Константинополь состоялось его знакомство с Восточными Патриархами и митрополитами, и российский посланник в пространных донесениях информировал в министерство иностранных дел о том впечатлении, которое произвело прибытие русского иерарха.

Первые контакты с константинопольскими иерархами. Уведомляя обер-прокурора Св. Синода о результатах месячного пребывания в Константинополе, преосвященный Кирилл отметил, что «отношения с константинопольскою иерархиею установились самые благоприятные»[693].

Действительно, после того как русский епископ нанес визиты членам Константинопольского Синода, присутствовавшим в столице, Вселенский Патриарх Кирилл VII и члены Синода, изменив своей обычной холодности и недоверию по отношению к российским дипломатам, впервые со времени окончания войны переступили порог российского посольства, чтобы встретиться с преосвященным Кириллом. По замечанию Бутенева, греческие владыки спешили воспользоваться его присутствием, «чтобы найти забытую дорогу к русскому посольству»[694], чья поддержка и ходатайство перед Портой были особенно необходимы в тех условиях, в которых оказалась Восточная Церковь по окончании войны. Из-за вмешательства в церковные дела европейских держав, митрополит Никомидийский Дионисий называл ее положение «более опасным, нежели во время завоевания Константинополя» – Англия старалась подчинить Константинопольский Патри-

архат турецкому правительству, чтобы вынудить православных «искать убежища в протестантстве»; Франция тайно провоцировала споры между православным клиром и его паствой, прокладывая путь латинской пропаганде. Турки же, содействуя обеим державам, «воздвигли новые гонения на Церковь»[695]. Воспользовавшись присутствием в Константинополе русского епископа, митрополит просил его ходатайствовать перед Св. Синодом, чтобы император через дипломатическую миссию или личным посланием к султану выступил в защиту прав Церкви[696].

Кизический митрополит Иоаким, которого посланник считал одним из умнейших членов Синода, выразил благодарность Св. Синоду «за отправление на Восток столь достойного представителя Церкви Греко-Российской» и вместе с тем выразил надежду, что «хотя цель посольства (преосвященного Кирилла) не относится собственно к Константинополю, тем не менее присутствие его на Востоке принесет благодетельные плоды для всей Греческой Церкви»[697].

Первый опыт личного общения иерархов Восточной и Русской Церквей, по мнению российского посланника, подавал надежду более тесного сближения Церквей[698]. Со стороны греческих иерархов была даже высказана мысль о пользе, какую могло бы принести Греческой Церкви пребывание в Константинопольском Синоде представителя Русской Церкви[699]. В целом, как отмечал посланник, греческие иерархи приняли русского епископа «как высокого посредника между ними и Русскою Церковью, как лицо, уполномоченное от Святейшего Синода на решение всех важных церковных вопросов не только в Иерусалиме, но и в здешнем краю»[700].

По приглашению Вселенского Патриарха епископ Мелитопольский участвовал в праздничном богослужении в праздник Рождества Христова, где «занимал почетное место непосредственно за членами Синода и выше всех прочих митрополитов», что произвело, по словам Бутенева, «самое благотворное действие на общественное мнение между здешними греками»[701]. В то же время Бутенев, зная скрытный характер греков, не вполне полагался на их искренность, приводя в пример тот факт, что Патриарх Вселенский «после торжественного служения с нашим епископом в ночь на Рождество Христово, изъявил разным лицам свои подозрения на счет потаенного политического характера нашей Духовной Миссии»[702]. Подозрительность посланника была вызвана тем, что посол Великобритании лорд Редклифф пытался выяснить через своих людей, с какой целью отправляется в Иерусалим «новый посланник под именем епископа», на что Патриарх Вселен-

ский отвечал, что это дело к нему не относится и что, возможно, владыка Иерусалимский более осведомлен «как лицо, преимущественно в этом деле заинтересованное»[703].

Чтобы предупредить превратные толки и подозрения со стороны французского посла, Бутенев первым уведомил его о прибытии русского епископа «как лица посылаемого в Иерусалим в преемники бывшему уже там настоятелю Миссии с целью надзора и покровительства увеличивающемуся постоянно числу поклонников наших в Святом Граде»[704]. А учитывая наметившееся сближение Франции и России после Крымской войны, посланник счел нужным известить посла, что в данных преосвященному Кириллу инструкциях ему вменено в обязанность войти в дружеские контакты с латинским духовенством. В ответ на доверительные объяснения Бутенева французский посол вызвался оповестить латинское духовенство в Иерусалиме о приезде русского епископа, чтобы «приготовить ему ласковый прием со стороны своих единоверцев»[705].

Один из основных вопросов касался позиции России и соответственно русского епископа в Иерусалиме в отношении Константинопольского престола и его негреческой (славянской и арабской) паствы. При первом же посещении Никомидийского митрополита, члена Константинопольского Синода, преосвященный Кирилл осторожно коснулся этого болезненного вопроса. В ответ на многократные сетования митрополита на западные державы, умышленно сеющих раздор между духовенством и паствой, преосвященный спросил, «какую предпочтительно цель преследуют в этом случае враги Православия: охлаждение ли к греческому духовенству собственно греческого народа или же других племен, исповедующих православную веру?»[706]

Митрополит был вынужден признаться, в том, что было известно каждому, кто хоть сколько-то слышал о восточном православии в Турции, – что «усилия латин и протестантов направлены по преимуществу на национальности, чуждые грекам, а именно на славян, на болгар, которых они охотно желали бы отторгнуть от единства церковного, если бы, наученные опытом Сербии и имея и ныне перед глазами живой пример княжеств, не боялись политического расторжения Турции»[707].

Откровенность греческого митрополита предоставила епископу возможность высказать свой взгляд на этот предмет, а именно, для предотвращения окончательного разрыва между греческим духовенством и народом, к чему стремятся западные державы, нужны «уступки, согласные с духом времени и законными требованиями отдельных племен». В качестве первостепенных мер со стороны Патриархии были названы: заведение

школ, избрание природных, болгарских и арабских, епископов, богослужение и проповедь на родном языке[708]. Тем, что разговор пошел по данному руслу, был особенно доволен российский посланник, неоднократно, но без всякой пользы предлагавший грекам аналогичные советы. Единомыслие русских представителей, по его мнению, «убедило здешнее греческое духовенство в полном согласии видов нашего правительства и нашей Церкви»[709].

Первое донесение епископа Кирилла из Иерусалима (середина января 1858 г.). По прибытии к месту своего служения епископ Кирилл составил особую записку, в которой изложил свои соображения по итогам разговоров с греческими владыками и тех впечатлений, которые сложились у него за время пребывания на Востоке. Несмотря на мягкость и дипломатичность, проявленные преосвященным в Константинополе, его отзывы из Иерусалима имели обличительный характер.

В пункте, касавшемся положения православной негреческой паствы и отношения к ней греческого духовенства, епископ Кирилл обнажил те реалии, с которыми он соприкоснулся на Востоке: стремление греческого духовенства захватить всю духовную власть в свои руки, подавляя народные начала, холодность и даже жестокость пастырей в отношении негреческой паствы, что порождало ответную ненависть к иноязычной иерархии; действия «врагов Церкви, усиливающих в православных ненависть к православным и тем уловляющим их в свои сети»[710].

Причиной этого зла епископ считал недопущение в иерархию не греков. «Патриархи ставят в епископы преимущественно греков, вменяя им в обязанность искоренять употребление природных языков и заменять их греческим». Вместе с тем, епископ отмечал, что греки имеют преимущества нравственные и умственные, а их паства, «вопя о помощи, сами не указывают средств к исправлению зла. Так, болгары еще не довольно ясно понимают, чего хотят и при явном у них недостатке подготовленных людей, способных быть архиереями или наставниками в семинариях, кричат на Патриархию и готовы роптать на Россию»[711].

Отмечая, что «борьба с вековым преобладанием греков, составляющих в Турции как бы status in statu» неизбежна, епископ полагал, что греков «дóлжно ослабить, исхитив, при содействии Порты, из рук греческой иерархии Иерусалимскую, Антиохийскую и Александрийскую патриархии, или по крайней мере две последние». С другой стороны, в записке предлагалось «поддерживать как денежными пособиями, так и нравствен-

ным содействием Патриархию Константинопольскую»[712].

Первые сведения из Иерусалима положили начало продолжительному процессу корректирования установок, которыми руководствовался епископ Кирилл в своих отношениях с восточным – греческим, арабским, коптским и проч. – духовенством. Из Петербурга через константинопольское посольство в Иерусалим поступали инструкции, на которые мог опираться в своих действиях начальник Русской Духовной Миссии. Один из светских чиновников, побывавший в Иерусалиме вскоре после приезда Миссии, так отзывался об этом механизме коллегиальной выработки концептуального подхода для русского присутствия: «Миссия отправлена прежде, чем достаточно обсуждены те предметы, ради которых она послана, и прежде чем приготовлены средства для приличного существования и успеха ее. Поэтому в одно и то же время Миссия действует, а здесь (в Петербурге. – *И. С.*) изучают, как ей следует действовать, и изыскивают средства, чтобы самая деятельность и существование ее сделались возможными»[713].

Отзывы преосвященного Кирилла (Наумова) о греческой иерархии не встретили одобрения ни в МИДе, ни в Синоде. Обер-прокурор Св. Синода граф Толстой писал князю Горчакову: «Можно ли так строго обвинять греческую иерархию в порочности, когда происками врагов Церкви возводятся на Патриарший престол только те иерархи, которые своим недостоинством могут ронять ее в глазах народа? Такие обвинения не великодушны и, питая в славянских племенах вражду к греческой иерархии, опасны для всего православия, ибо оно, так сказать, висит на Церкви Греческой и ею одной держится»[714].

Позицию обер-прокурора разделял и настоятель посольской церкви в Афинах архимандрит Антонин (Капустин), также привлеченный к обмену мнениями о положении Греческой Церкви и отношениях ее со славяно-арабской паствой, полагавший, что греки «достойны более сожаления, чем вражды и преследования нашей стороны, ... сочувствия же, кроме нас, они ниоткуда не видят и не ожидают»[715].

Обер-прокурор, согласный с мнением афинского архимандрита, полагал, что России «прилично и необходимо» всеми средствами помогать «всем Православным Церквам в Европейской Турции, особенно Болгарской», но при обязательном условии – являться миротворцем, а не «пособником умножения вражды»[716]. Обер-прокурор считал, что МИД должен разъяснить преосвященному Кириллу и характер отношения Русской Духовной Миссии к представителям западных Церквей как «благоразумно-вежливый и миролюбный». А чтобы оградить Миссию от подозрения святогробских наместников, епископ, по мнению графа, должен разъяснить, что подобный способ обхождения с иноверными

«есть единственное средство к отклонению политических противодействий нашей Духовной Миссии, которая на деле не имеет, да и не может иметь оной цели, кроме укрепления нашей духовной связи с Греческой Церковию»[717].

Донесения преосвященного Кирилла вызвали критику и со стороны московского митрополита. Имея за плечами многолетний опыт тесного общения с духовенством Поместных Церквей, в том числе арабским и славянским, Филарет исходил прежде всего из церковно-политических реалий, а именно из духовного и политического соперничества великих держав с учетом повсеместного наступления западного прозелитизма. Главным принципом церковной политики на Востоке он считал сохранение соборного единства Русской и Восточной Церквей при условии архипастырского попечения над православным населением, представлявшим особый «фактор риска».

Взгляд епископа на греческую иерархию митрополит Филарет расценивал как намерение «разорвать ту духовную власть, которой держится Церковь». «Мы не должны забывать, – писал он, – что против притеснений турок и ухищрений Запада Восточная Церковь держится только своим плотным, неразрывным единством, и что поэтому (не говоря уже о степени образованности арабов и славян) устройство самобытных народных церквей славянских или арабских было бы со стороны греческой иерархии ослабление и себя и своих и в этой же мере усиление противников».

Роль России в разрешении внутренних проблем Восточной Церкви между греческим епископатом и его арабской и славянской паствой при политических обстоятельствах в Турции Филарет понимал, прежде всего, как миротворческую, призывая «действовать с крайней осторожностью, чтобы не возбуждать опасений о властолюбивых замыслах с нашей стороны»[718]. Комментируя предложение епископа «исхитить из рук греческой иерархии две Патриархии», Филарет заметил, что «если бы [Русская Духовная] Миссия действовала согласно с этими словами, то это имело бы самые гибельные последствия для России и для всего Востока»[719].

Исходя из главного тезиса российской церковной стратегии на Востоке – сохранение церковного союза Православных Поместных Церквей – митрополит Филарет определял и тактику Русской Духовной Миссии в выстраивании конструктивных отношений с греческой иерархией, предлагая всеми силами достигать единомыслия и союза с греками как «нашими природными союзниками»: «Патриарх Латинский, как сказано в донесении, ждет, что между русскими и греками будет непрестанная ссора: вот чего желает наш главный враг и, следовательно, чего мы должны более всего остерегаться»[720]. Главным

принципом в отношениях РДМ с членами святогробского братства митрополит Филарет назвал доверительные отношения с иерусалимской иерархией. «Все искусство преосвященного, – писал он, – кажется, должно состоять в том, чтобы не было ни малейшей недоверчивости между архиереями, служащими одной и той же Вселенской Церкви»[721].

Высказал свои соображения и обер-прокурор, предваряя мнение Синода в связи с критикой преосвященного Кирилла в адрес греческого духовенства, заметив, что «Св. Синод едва ли может принять такой строгий приговор на четырех Патриархов и на целую иерархию Восточных Церквей» и что, ввиду настоящих целей русского правительства, «желает возобновить связь всех Православных Церквей между собою», не выступая при этом строгим судьей[722].

С учетом этих отзывов в Азиатском департаменте был составлен проект отношения к начальнику РДМ от 5 июля 1858 г., в котором были выражены настоятельные пожелания мирного и терпеливого пребывания РДМ в Иерусалиме. Епископу Кириллу рекомендовали по мере сил содействовать расположению святогробцев к членам Русской Духовной Миссии. В отношении также напоминалось, что министерство и раньше имело сведения о не всегда приемлемых действиях греческой иерархии, что и послужило одной из главных причин, по которым правительство «решилось послать миссию, во главе которой было бы лицо влиятельное – русский епископ вместо простого богомольца, под видом которого жил в Иерусалиме архимандрит Порфирий». Что же касалось пренебрежительного отношения греческой иерархии к православным арабам, епископу Кириллу предписывалось «не забывать, что греческое духовенство поставлено силой самих обстоятельств блюстителем православия на Востоке; и уронить его в общественном мнении значило бы разорвать последнюю связь между православными населениями, не заменив никакой другой»[723].

Записка Неклюдова. При составлении инструкции преосвященному Кириллу МИД принимал во внимание и мнения светских лиц, знакомых с положением церковных дел в Османской империи. Одним из первых по вопросу о русском церковном присутствии на Ближнем Востоке выступил секретарь российского посольства в Афинах, действительный статский советник и камергер Василий Сергеевич Неклюдов (1818–1874). Весной 1858 г. в ответ на отчет Б. П. Мансурова о поездке на Восток в 1857 г. он представил особую записку, ключевая идея которой состояла в том, что «настоящее призвание России, самим Промыслом ей предназначенное во всемирной политике» – это освобождение православных христиан Востока от турецкого ига. Неклюдов в ответ предложил

свое видение духовно-политического присутствия России на Православном Востоке, главная мысль которого заключалась в необходимости сохранения дружеских, братских отношений с греческим высшим духовенством и церковного единства с Восточной Церковью[724].

В записке подчеркнута важность не допустить насильного разделения Церквей и ослабления православия в то время, когда западные державы стремятся использовать малейшие разногласия между православными, а для этого надо действовать «не поднятием в Церкви национального флага, но тесным единством со всеми нашими единоверцами под крестным знамением православия»: «Не Русскою* Церковию мы должны явиться на Востоке, но членами единой Восточной Православной Церкви»[725].

Видя залог сохранения православия на Востоке в единстве Греческой Церкви, и тем самым отчасти оправдывая греческую иерархию в ее отношении к арабскому и славянскому народам, Неклюдов отрицал целесообразность высвобождения их из-под греческого духовного влияния, считая, что зависимое положение арабов и славян от греческой иерархии обусловлено как степенью их развития, так и тем, что «устройство самобытных национальных Церквей – славянских или арабских – учреждение в области Церкви status in statu – было бы со стороны греческой иерархии ослабление и себя, и своих, и в той же мере усиление противников как туземных, так и иноземных», а потому Неклюдов возражал против устройства в Палестине независимых от греков русских учреждений – обителей, церквей и проч.

Подобная позиция не позволяла автору одобрительно отнестись к учреждению в Иерусалиме независимого российского церковного представительства, тем более во главе с лицом в епископском сане. Так же и другие меры, касавшиеся русского церковного присутствия в Святой Земле, предлагаемые Мансуровым, такие как учреждение русской независимой епархии в Палестине или введение русского епископа в заседания Иерусалимского Синода, Неклюдов трактовал, как вредные и унижающие достоинство греческой иерархии, могущие привести «не к возвышению православия, а к совершенному подрыву всякой возможной с нашей стороны деятельности как ныне, так и впредь»[726]. Единственное, что признавалось им допустимым и не вызвавшим бы с чьей-либо стороны подозрений и неудовольствия, было бы, по примеру русских посольств и консульств на Востоке, устроение при учрежденном в Иерусалиме консульстве «благолепной домашней церкви с русским причтом и под настоятельством умного, ученого и набожного

* Здесь и далее подчеркивание в оригинале документов.

архимандрита»[727].

На основании опыта работы в Афинах, Неклюдов высказал типичный для светского дипломата взгляд на первенствующую роль иерусалимского консула в его взаимодействии с духовным представителем России, и первым, вопреки мнению МИД, заявил о неуместности русского епископа в Иерусалиме[728].

Подчеркивая важность благочестивого примера, который могло бы преподать русское духовенство греческому клиру, Неклюдов предлагал ограничить деятельность РДМ в Иерусалиме служением архимандрита при домовой консульской церкви, устройство которой, наряду с разумным выбором настоятелей произвели бы, по мнению автора, «единственно одним примером и частыми дружественными и братскими увещаниями наших пастырей действие разительное во всех отношениях к улучшению и усовершенствованию тамошнего духовенства»[729]. Таким образом, Неклюдов впрямую заявил о нежелательности пребывания в Иерусалиме Русской Духовной Миссии.

В отзыве Неклюдова заметна та же типичная в довоенных дипломатических кругах боязливая оглядка на потенциальных оппонентов, когда вставал вопрос об усилении русского присутствия. «Поднятием русского флага над предполагаемой нами в Палестине деятельностью, мы возбудим опасение и недоверчивость туземных, единоверных нам хозяев, греческого духовенства, подозрения турецкого правительства и противодействие западных держав», тогда как Россия ввиду отсутствия средств «ни для защиты, ни для поддержания своих учреждений» не была готова новой борьбе, которая, по словам Неклюдова, «начнется прежде даже, нежели мы успеем воздвигнуть и предмета оной»[730].

По поводу записки Неклюдова митрополит Московский писал, что «главная мысль статьи справедлива, и жаль, что наше правительство не размышляло так ранее»[731]. Как и Неклюдов, святитель не считал необходимым при возобновлении Русской Духовной Миссии в Иерусалиме ставить ее под управление епископа. «Что учреждать нам в Палестине места и учреждения церковные самостоятельные может быть вредно для согласия с греческою иерархиею, это правда».

Не одобрял Филарет и назначение в Иерусалим епископа, считая, что «архимандрит меньше бы колол глаза тамошним, и неприятность, сделанная архимандриту, менее была бы тяжела для нас, нежели сделанная епископу. А полезное влияние иметь мог бы хороший архимандрит не менее, как и епископ». Присутствие архимандрита, по мнению святителя, «меньше бы давало случая иностранным кричать и расстраивать турок криком, что это наша пропаганда и что мы ищем усилиться в Турции религиозно,

чтобы усилиться политически, и разрушить магометанство и государство турецкое вместе»[732].

Заметим, что сходной позиции придерживался московский архипастырь и в вопросе о реорганизации РДМ в Пекине, правда, в более поздних отзывах он не видел препятствия в пребывании епископа на посту начальника РДМ. Вместе с тем у Филарета возник целый ряд критических замечаний. Не закрывая глаза на недостатки греческого епископата и хорошо понимая их причину, он предлагал «не порицать, а скромно посоветовать, и с осторожностью давать деньги».

Главные возражения возникли у московского митрополита по вопросу о негреческих общинах Восточной Церкви. Вопреки мнению Неклюдова, что арабские и славянские общины составляют под началом Греческих Патриархов «государство в государстве», Филарет признавал, что можно было иметь образованных, способных арабских священников и славянских епископов, одновременно послушных Патриарху»[733]. С этой целью он предлагал установить между Константинопольским Патриархатом и болгарскими епархиями такие отношения, какие с 1850 г. существовали с Элладской Церковью, полагая, что «разделение без разрыва было бы исходом из дела, согласным с правилами древними, и нуждами и пользами нынешними». По мнению святителя, эти меры были бы необходимы «ради чести Вселенского престола и ради единства церковного»[734].

Обзор Неклюдова как нельзя лучше отражает многофакторность русского присутствия в Святой Земле и на Ближнем Востоке в целом, но, безусловно, не со всеми положениями записки можно согласиться и не все они выдержали критику и прошли проверку временем. Арабская и болгарская паства получила со временем свою, независимую от Константинопольского Патриархата, церковную юрисдикцию, а отношение Церкви-Матери к Российской Церкви остается по-прежнему напряженным и недоверчивым. Тем не менее, в первые десятилетия после Крымской войны, при политическом контроле со стороны Порты, с учетом дипломатического давления европейских держав и их канонически неправомерных религиозных тенденций, Министерство иностранных дел при разработке общей стратегии русского присутствия на Православном Востоке могло руководствоваться каноническими положениями Русской Церкви, главной заботой которой оставалось сохранение соборного единства Русской и Восточной Церквей.

4.2. Миссия епископа Кирилла (Наумова)

Пребывание первого (и последнего) русского епископа в Иерусалиме оказалось сплошной чередой трудностей и проблем, связанных прежде всего с его взаимоотношениями с русскими консулами. Уже вскоре после приезда Доргобужинова в Иерусалим выяснилось, что конструктивного взаимодействия консула с начальником РДМ не будет – консул действовал независимо от епископа, хотя предполагалось, что его назначение в Иерусалим имело целью помощь начальнику РДМ для освобождения его от дел, требующих вмешательства турецких властей. Это привело к разладу в их отношениях и нарушило предполагаемый механизм взаимодействия РДМ и консульства в Иерусалиме на многие десятилетия.

Чтобы урегулировать конфликт между епископом и консулом, великий князь Константин Николаевич, прибывший в Иерусалим в мае 1859 г., определил каждому границы их деятельности, прав и обязанностей. Епископу Кириллу предписывалось осуществлять нравственное и духовное руководство русской паствы, церковное представительство, совершение богослужений, управление Духовной Миссией; в его обязанности входило также «пастырское наблюдение за нашими поклонниками и всеми нравственными условиями их жизни, участие советами и указаниями в деле призрения наших богомольцев, передача консулу своих замечаний по сему предмету и содействие ему в улучшении быта поклонников»[735]. К деятельности консула были отнесены дипломатические, полицейские и хозяйственные функции – «все приобретения земель и домов, все хозяйственное заведование постройками, временными заведениями, приютами, госпиталями на основании инструкций, которые он будет получать из [Палестинского] Комитета»[736]. Но хотя предполагалось, что строгое разделение обязанностей положит конец недоразумениям, сотрудничества между начальником РДМ и консулом не получилось, и в начале 1860 г. В. И. Доргобужинов был отозван из Иерусалима.

Не сразу сложились отношения русского епископа и с Иерусалимским Патриархом. Сообщая в Петербург о тяготящей его зависимости от Патриарха, преосвященный Кирилл жаловался, что «для каждой службы в Архангельском монастыре требуется каждый раз особое письменное дозволение и т. п.»[737] МИД и Св. Синод делали все возможное, чтобы скорректировать позицию начальника РДМ по отношению к Иерусалимской Патриархии и Святогробскому братству, и под влиянием наставлений из Москвы и Петербурга, Кириллу удалось наладить корректные и даже дружественные отношения с

Иерусалимским Патриархом и епископатом. В конце 1861 г. епископ Кирилл напишет: «Месяц назад прибыл сюда Блаженнейший [Патриарх Кирилл]. Теперь мы с ним меняемся любезностями. Надобно сознаться, что большего внимания, расположения и доверия нельзя было и желать»[738]. О патриаршем наместнике, митрополите Мелетии Кирилл в том же письме напишет: «Он добрейший и почтеннейший старец, которого я люблю как отца родного»[739]. А в 1863 г. епископ Кирилл будет рассчитывать на заступление Патриарха Кирилла и требовать суда восточных иерархов.

О деятельности РДМ в течение двух первых лет ее пребывания в Иерусалиме, епископ Кирилл писал: «Что касается до православных, поддерживаем, сколько можем, надежды их на Православную Россию и ограждаем, по мере сил, безопасность их. Десяток школ, разбросанных по местам, угрожаемым более других натиском протестантства или латинства, приносит уже добрые плоды, подавая отрадные надежды в будущем. Поддержка духовенства и церквей, помощь бедным христианам, благовременная поддержка благоприятствующих православию турецких чиновников, преследуемых латинской пропагандой, деятельное участие в обезопасении участи православных в Ливане от беспокойных друзов, – привлекает к нам сердца единоверцев наших»[740].

Эта обширная работа во многом была возможна, благодаря поддержке Благотворительного Комитета императрицы Марии Александровны, регулярно высылавшего епископу значительные суммы на благотворительные заведения. Секретарь императрицы П. А. Мориц уже в мае 1858 г. сообщал Кириллу, что «денежные приношения не оскудевают», и исправно,помимо денег, посылал в Иерусалим «церковные одеяния и другие приношения»[741]. К лету 1858 г. общая сумма, переданная в распоряжение начальника РДМ, составляла до 30703 руб. При этом Мориц сообщал, что в Петербурге «всеобщее сочувствие сопровождает дело столь богоугодное, не оскудевают и усердные приношения»[742].

Однако, несмотря на успехи РДМ, участь епископа Кирилла была предрешена. В апреле 1860 г., в заседании Палестинского Комитета была представлена записка, в которой предлагалось изменить статус начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме в связи с единым мнением «почти всего духовенства и многих государственных мужей», что назначение начальником Миссии епископа, а не архимандрита было ошибочно. Дело в том, что обер-прокурор Св. Синода был единственным, кого Азиатский департамент МИД поставил в известность о назначении епископа и ознакомил с инструкцией, позже

инструкция была направлена в Синод, уже получив Высочайшее утверждение[743].

Члены Комитета, как утверждается в записке, «приписывали сии недоразумения не одной неопытности епископа или его излишней впечатлительности, но *преимущественно неправильному положению русского епископа в Иерусалимском Патриархате*». Чтобы предотвратить возможные в будущем недоразумения между духовным и гражданским представительством в Иерусалиме, члены Палестинского Комитета, ссылаясь на мнение вел. кн. Константина Николаевича, предлагали, в качестве «единственно верного и коренного средства», назначить, как и раньше, начальником Миссии архимандрита[744].

Тем не менее, несмотря на общее убеждение в том, что во главе РДМ в Иерусалиме лучше бы иметь не епископа, а архимандрита, епископ Кирилл еще три года (до указа Св. Синода от 28 июня 1863 г.), продолжал руководить Миссией. На протяжении этих лет ускоренными темпами возводились Русские Постройки, и в начале 1863 г., в виду их скорого окончания, предстояло решить, какой статус будут иметь эти «богоугодные заведения в Палестине» и кому поручить их управление. Великий князь Константин Николаевич называл комплекс Русских Построек Иерусалимской Свято-Троицкой Лаврой и поставил перед Синодом вопрос об учреждении для нее особой должности настоятеля в сане архимандрита[745]. В рескрипте на имя обер-прокурора великий князь высказал «необходимость устранить те затруднения, которые происходят собственно от слишком высокого иерархического сана начальника Иерусалимской Миссии», и выразил пожелание, чтобы преосвященный мелитопольский получил другое назначение, а Духовная Миссия была поставлена «под начальство благочестивого и способного архимандрита»[746].

Привлеченный к разрешению этого вопроса Филарет Московский высказал мнение, что, по церковным канонам «Святейший Синод не имеет права основать в Иерусалиме Лавру», и предложил назвать выстроенные богоугодные заведения Русской или Свято-Троицкой странноприимной обителью, а ее управление поручить начальнику РДМ, который «может быть епископом или архимандритом»[747].

По поводу отозвания епископа Кирилла из Иерусалима Министерство иностранных дел отозвалось, что оно «с точки зрения политической, не считает необходимым, чтобы во главе Иерусалимской Миссии нашей был непременно епископ и не предвидит неудобства от поручения управления миссиею лицу в сане архимандрита, но в виду того, что в настоящее время возбуждено много важных вопросов, в которых преосвященный Кирилл принимал деятельное участие, полагает, что удаление его в настоящее время бы-

ло бы неудобно»[748]. Речь шла не только о первом совместном российско-французском проекте ремонта купола храма Гроба Господня, инициированном епископом Кириллом[749], но и о вопросах присоединения коптских и абиссинских епархий к Русской Православной Церкви, о контактах с предстоятелями Александрийской и Антиохийской Церквей, о деле Синайского монастыря и проч.

Однако присутствие епископа Кирилла в Иерусалиме не устраивало партию его противников. 19 мая 1863 г. консул Карцов направил в Азиатский департамент МИДа донос на начальника РДМ, который оканчивался предложением «сделать распоряжение об отозвании из Иерусалима епископа Кирилла... и для единства наших действий и русских интересов в Палестине новым начальником Духовной Миссии назначить не епископа, а архимандрита, известного не одними только умственными способностями, но и добрым, честным поведением и строгою примерною жизнию»[750]. Александр II, выслушав записку Карцова, написал резолюцию: «Крайне грустно, если все это правда. Но и слухов сих было бы достаточно, чтобы не оставить его на месте»[751].

Ознакомившись с донесением консула и резолюцией императора, Св. Синод определением от 19–21 июня 1863 г. постановил: 1) освободить епископа Кирилла от занимаемой им должности начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме; 2) в связи с отсутствием вакантной епархиальной кафедры временно перевести преосвященного Кирилла в распоряжение архиепископа Казанского Афанасия с проживанием в Казанском Спасо-Преображенском второклассном монастыре «с управлением оным»; 3) избрать новым начальником Иерусалимской Духовной Миссии архимандрита[752].

За епископа Кирилла вступился Патриарх Иерусалимский, выражая сожаление, «что такая важная перемена в управлении Иерусалимскою нашею Миссиею последовала без предварительного дружеского с ним сношения». По предположению Патриарха, поводом к удалению епископа из Иерусалима послужили «какие-нибудь личные жалобы на нашего епископа, но с чьей стороны, он не знает»[753]. Ходатайствовали об оставлении преосвященного Кирилла во главе Духовной Миссии и члены Иерусалимского Синода[754]. В петициях на имя министра иностранных дел князя А. М. Горчакова и в Св. Синод говорилось, что «Россия не могла сделать лучшего выбора в Палестину» и превозносили достоинства епископа Кирилла: «Муж сей, одаренный обширным умом, отличается также многими евангельскими добродетелями, чем достойно заслужил здесь всеобщую любовь»[755]. Оба послания оканчивались одинаково – святогробские иерархи старались убедить дипломатическое ведомство и Св. Синод, что оставлением епископа Кирилла на по-

сту начальника РДМ они «не только бы оказали чрезвычайную милость, но и в будущем предупредили бы неудобства, могущие произойти от назначения лица, поведение которого могло бы не быть удовлетворительно»[756].

Понимая, что Св. Синод вряд ли будет доволен подобной «защитой», ставящей под сомнение достоинство будущих преемников преосвященного Кирилла, а заодно и авторитет священноначалия Русской Церкви, Новиков посчитал за лучшее не давать воззваниям хода, убедив Патриарха, что ходатайство Иерусалимского Синода может быть воспринято в Петербурге как «превышение присвоенной ему власти». Дипломат пояснял это тем, что, во-первых, Всероссийский Св. Синод, по статусу своему, равночестен Восточным Патриархам, а потому «Собор иерусалимских архиереев, как занимающий низшее место, не может сноситься с ним непосредственно, мимо своего Патриарха и на правах равенства»; во-вторых, потому что ходатайство Иерусалимского Синода касается мер внутреннего управления Российской Церкви, которое «не подлежит ни в каком случае вмешательству иностранных иерархов»[757].

Помимо греческих иерархов, с просьбой об оставлении епископа Мелитопольского в Святой Земле обратились к князю Горчакову и светские власти Иерусалима. Так, иерусалимский кадий, давая самый лестный отзыв преосвященному Кириллу, просил «оставить Его Высокопреосвященство в этом крае», по той причине, что он «приобрел совершенное знакомство с обстоятельствами и делами края»[758].

Выступая в защиту русского епископа, святогробцы с заботой думали о его будущем преемнике. Вместе с известием о перемещении преосвященного Кирилла в Казань «для вступления в должность тамошнего викарного архиерея», наместники сообщили Патриарху, что на место начальника РДМ «в Иерусалим назначается будто бы архимандрит Антонин [(Капустин)]»[759]. Патриарх счел нужным лично посетить Новикова, «чтобы переговорить конфиденциально о некоторых слухах, дошедших до него из Иерусалима»[760].

Желая успокоить Патриарха, Новиков убеждал его в том, «что, если справедливы сообщенные из Иерусалима слухи, предполагаемый исход дела должен быть ему приятен», поскольку Патриарх «постоянно предпочитал простого архимандрита епископу в звании начальника Духовной Миссии». На что Блаженнейший Кирилл ответил, «что если упоминаемый в донесении его наместников архимандрит Антонин тот самый, который состоит теперь настоятелем нашей посольской церкви [в Константинополе], то, зная его за достойного человека, он примет его с любовию и удовольствием, но что ему совер-

шенно неизвестно, тот ли это самый или другой Антонин»[761].

В ответ Новиков уверил Патриарха, что «императорское министерство, проникнутое уважением как к духовному сану Патриарха Иерусалимского, так и в особенности к личности Блаженнейшего Кирилла, а также ценя всю важность доверчивых отношений между ним и начальником Духовной Миссии, конечно, выберет для этого поста духовное лицо, которое представляло бы все ручательства тесного сближения с Его Блаженством, и не оставит предупредить его о предназначаемом преемнике епископу Кириллу». Вместе с тем в донесении к Игнатьеву Новиков выражал надежду, что «может быть Министерству угодно будет предписать мне поставить его (Патриарха) в известность о намерениях наших относительно Духовной нашей Миссии для сохранения полного единства действий с Его Блаженством при настоящем положении вопроса о куполе»[762].

О грядущих переменах в РДМ появились сообщения и в иностранной прессе. Парижская газета Le Monde с сочувствием сообщала об отстранении епископа Кирилла и, несмотря на недостаточную информированность, вполне верно трактовала его причины: «Бедный русский епископ, водворенный в Иерусалиме тому четыре или пять лет с таким торжеством и шумом, ныне исполняет там весьма плачевную роль. Влиятельнейшие соотечественники этого иерарха ведут против него глухую войну. Уверяют, что его противники успели совершенно повредить ему в С.-Петербурге, поговаривают даже об окончательном отозвании этого несчастного епископа. Для ослабления дурного впечатления, которое произведет его отзыв, преосвященный Кирилл намерен в скором времени оставить Иерусалим под предлогом путешествия для поправления своего здоровья и распространения веры в Бейруте и Дамаске, но в сущности, чтобы возвратиться тихомолком в Петербург и защитить свое дело перед императрицею, которая покровительствует ему». В качестве предполагаемого кандидата для управления миссией Le Monde называет «архимандрита, пребывавшего здесь перед Крымскою войною». Здесь идет речь об архимандрите Порфирии (Успенском), кандидатура которого на пост начальника РДМ в числе первых рассматривалась в петербургских кругах при возобновлении ее деятельности в 1857 г.

Об осведомленности французских журналистов свидетельствуют и другие подробности, почерпнутые, по всей вероятности, во французском консульстве в Иерусалиме: «Заметим мимоходом, – говорится в газете, – что после этой войны Россия сделалась могущественнее, чем когда-либо в Иерусалиме. Со дня водворения здесь русского епископа происходит более или менее открытая, но постоянная борьба между ним и разными

консулами его народа, сменявшимися в Палестине, и не взирая на свою ловкость и изворотливость, на поддержку, оказываемую ему людьми высокопоставленными при Дворе, преосвященный Кирилл изнемогает. Бедный епископ, конечно, позабыл, что он не больше как должностное лицо, подверженное смещению, и что для удержания сделанного ему положения в Иерусалиме нужно было уметь быть гибким. Говорят, будто бы заступ русского архитектора[763] способствовал столько же, как и консульское перо, к ниспровержению православного иерарха»[764].

Вскоре стало известно, что ни святогробские, ни французские предположения не оправдались. К разочарованию Иерусалимского Патриарха новым начальником РДМ был назначен не архимандрит Антонин, настоятель посольской церкви в Константинополе, которого весьма ценили в Петербурге и Москве, и не архимандрит Порфирий, а архимандрит Леонид (Кавелин), до 1859 г. состоявший членом иерусалимской Миссии, после чего был уволен в Оптину пустынь «по состоянию здоровья». То, что новое назначение «опять не согласовали» с Патриархом, с самого начала вызвало предубеждение против Леонида и сыграло не последнюю роль в разладе русско-иерусалимских отношений.

Указ о перемещении в один из монастырей Казанской епархии епископ Кирилл воспринял как незаслуженную ссылку. Он писал, что Св. Синод «совершил какой-то странный суд, не подходящий ни под какие законы, ни божеские, ни человеческие, ни церковные, ни гражданские»[765], и просил позволения остаться на Востоке хотя бы на время, чтобы поправить расстроенное здоровье и продолжить ученые труды.

Нежелание преосвященного Мелитопольского возвращаться в Россию митрополит Московский назвал «печальным явлением в иерархии» и рекомендовал Синоду напомнить епископу Кириллу о церковном послушании в следующих словах: «Если Ваше перемещение Вам неприятно, это такой случай, который встречается во всяком роде службы и принимается с послушанием, а тем более в духовной службе. В перемещении Вашем нет оскорбительного. В качестве епископа уездного города Мелитополя, Вы равняетесь викариям, и назначены на место, которое занимал викарий, и притом, как Вы сами замечаете, в ожидании открытия епархиальной кафедры». Там же приводился аргумент в оправдание решения понизить ранг начальника РДМ: «Продолжение Вашего пребывания в Иерусалиме неудобно и с той стороны, что положено не иметь там епископа»[766]. В проекте отношения, предложенном митрополитом Филаретом, шла речь и о том, чтобы преосвященному Кириллу предоставили возможность пребывать по состоянию здоровья в Крыму или Одессе. Однако Св. Синод, в заседании 16 марта 1864 г. по-

становил: «Внушить епископу Кириллу Мелитопольскому, чтобы он немедленно следовал к месту назначения, с соизволения Его Императорского Величества, Синодом указанного»[767]. Менее чем через два года, в феврале 1866 г., епископ Кирилл скончался в Казани – месте своего нового назначения.

Возобновление Миссии после Крымской войны выявило целый комплекс проблем, связанных с деятельностью в Святой Земле нескольких российских представительств. Епископ Кирилл оказался жертвой предпринимательской активности партии Мраморного дворца, межведомственной конкуренции и несогласованности действий руководства МИДа, Св. Синода и Палестинского Комитета. Противоположные подходы этих ведомств к характеру русско-греческих церковных отношений, примером чему могут служить «грекофильские» инструкции Св. Синода, с одной стороны, и требования МИДа «не смотреть более на Церковь в Сирии и Палестине сквозь греческую призму»[768], с другой; разноречивые инструкции из Петербурга епископу и консулу без четко прописанного разделения функций и полномочий, отсутствие благожелательной поддержки со стороны Святейшего Синода – все это, вместе взятое, сыграло роковую роль в судьбе преосвященного Кирилла, первого и последнего русского епископа, стоявшего во главе Русской Духовной Миссии в Иерусалиме.

Нельзя не вспомнить и предостережения архимандрита Антонина (Капустина), указавшего на проблемы, с которыми с неизбежностью предстояло столкнуться Миссии в Святой Земле. «На нас, – писал Антонин к обер-прокурору Св. Синода в декабре 1857 г., – лежит великая ответственность за все, что мы делаем и что не делаем. До войны в Иерусалиме (да и вообще на Востоке) надеялись на нашу силу, теперь надеются на наш ум. Ожидают от нас мер сильных, достаточных к тому, чтобы посрамить те из происков наших недоброжелателей, с которыми уже не в силах бороться одни греки. Что же делаем мы? Посылаем в Палестину несколько духовных лиц – к слабому прибавляем слабое». Скептицизм архимандрита Антонина не был голословным – к тому времени он уже достаточно долго прожил в Афинах, а в сентябре 1857 г. совершил поездку в Иерусалим, который нашел «наполненным духовными лицами, бессильными перед местным правительством по своему званию, бессильными перед интригами неправославия по своему недостаточному образованию». Допуская даже «самое лучшее внутреннее устройство» Русской Духовной Миссии и «самую блестящую внешнюю обстановку ее», Антонин задавался вопросом: «Чем и в чем может помочь этим лицам наша Духовная Миссия? Может ли начальник ее войти в какие-нибудь официальные сношения с властями

гражданскими, местными и иностранными? Нет, он может только сноситься с Патриархией. В первом случае лицо и голос его нужны и полезны, во втором же лицо излишне, а голос может быть даже нетерпим».

Учитывая разнообразие предстоящих Миссии функций, Антонин еще до ее отправления пытался обозначить трудности, с которыми предстоит столкнуться на месте ее начальнику. «Если Миссия наша монастырь, то она слишком мала и неважна. Если она гостиница для русских поклонников, то она слишком велика и важна. Если она простое противовесие Патриархам Армянскому и Латинскому и епископу протестантскому, то она необходимо должна обладать огромными вещественными средствами и, кроме того, иметь при себе светское лицо с большим политическим весом; иначе она будет не только бесполезна, но даже вредна нам, окончательно роняя значение наше на Востоке, потому что сделает из епископа нашего или бессильного деятеля или праздного зрителя»[769].

И тем не менее, несмотря на предостерегающие прогнозы Антонина, нельзя не сказать об успехах, достигнутых за несколько лет пребывания в Иерусалиме Русской Духовной Миссии под управлением епископа.

Епископу Кириллу (Наумову) досталась ответственная роль главы русского церковного, а на первых порах и дипломатического представительства в Святой Земле в то время, когда там на протяжении многих лет энергично действовали европейские миссии, и, судя по отзывам российских представителей, он проявил себя неплохим политиком[770]. Ему пришлось отстаивать и упрочивать самостоятельную позицию Русской Духовной Миссии, которая хотя и действовала согласно инструкциям МИД, но выполняла главным образом церковные задачи. Свою деятельность РДМ осуществляла в условиях острой конкуренции с представителями светских ведомств – Министерства иностранных дел и Морского министерства. Это давало возможность членам Миссии испытать, пусть не всегда удачно, собственные силы и приобрести необходимый опыт, необходимый для всей последующей деятельности РДМ в Святой Земле.

К несомненным заслугам преосвященного Кирилла можно отнести налаживание доброжелательных контактов с европейскими консулами. Так, британский консул в Иерусалиме Дж. Финн был высокого мнения о научных занятиях русского епископа и его соотечественников, работавших в Святой Земле. «Русский епископ и его ученые друзья, – писал он министру иностранных дел лорду Джону Расселу[771] в августе 1860 г., – проявляют глубокий интерес к древним писаниям и истории самарян, и ими были произведе-

ны самые серьезные исследования в этой области». Финн также с благодарностью упоминал о книгах, полученных от епископа Кирилла для Британского Музея. Интерес со стороны епископа к самарянам и его намерения обеспечить им защиту со стороны бейрутского генконсула привели британского дипломата к убеждению, что «русские способны работать намного более эффективно для своей пользы, чем английские власти»[772].

Хорошие связи, установившиеся между епископом Кириллом и французским консулом Э. де Баррером[773], о чем свидетельствовал российский посланник в Константинополе А. П. Бутенев[774], позволили преосвященному Кириллу выступить с инициативой совершить ремонт большого купола храма Гроба Господня при совместном участии двух держав – России и Франции. Об этом проекте, завершившемся в 1869 г., архимандрит Антонин (Капустин) писал впоследствии как о важнейшем дипломатическом достижении Русской Духовной Миссии в Иерусалиме: «В 1861–1862 гг. вдруг, совсем неожиданно, устроилось в Иерусалиме дело, представлявшееся дипломатам безысходным, неразрешимым и немыслимым. Личным соглашением начальника нашей Миссии и тогдашнего французского консула в Иерусалиме устроилось дело перестройки большого Купола над Гробом Господним, грозившего ежеминутным и неминуемым падением. Умный человек предложил, чтобы поправка святилища шла лично от двух государей, русского и французского, с нерушимым сохранением всего прочего in statu quo, и дело началось к радости всех христолюбцев и увенчалось желанным успехом! Отчего бы не придумать было подобной комбинации иерусалимскому консулу или кому другому?»[775]

Значительно позже, весной 1930 г., архимандрит Киприан (Керн), начальник РДМ в 1928–1930 гг., исследуя иерусалимский архив Русской Духовной Миссии, обратил внимание на ряд документов, связанных с ремонтом купола. Отец Киприан также пришел к убеждению, что инициатива в деле о реставрации Купола принадлежит преосвященному Кириллу. «Между прочим, – говорится в одной из записей его недавно опубликованного дневника, – попался такой предмет, который мало имеет касания [Иерусалимской] Патриархии как таковой, но весьма интересен. Это переписка с епископом Кириллом по поводу сооружения купола над Гробом Господним. Из дела выясняется следующее. Из письма А. Бутенева к еп. Кириллу от 15.VIII.1858 видно, что уже тогда дело возбудилось, переписка константинопольского нашего посланника с [консулом в Иерусалиме] Доргобужиновым велась, и происходили какие-то «конфиденциальные объяснения» еп. Кирилла с французским консулом Баррером касательно ремонта купола. По-видимому, дело решилось ловким дипломатическим соглашением 2 держав – России и Франции. […] Из

переписки в дальнейшем видно, что такое именно решение вопроса о куполе, как личное соглашение двух императоров (русского и французского), без вмешательства сюда и других религиозно-политических факторов, – было следствием предложения еп. Кирилла. Это его мысль, которую все-таки дипломаты сочли возможным осуществить. Это констатирует кн. Лобанов-Ростовский в своем письме к еп. Кириллу от 8/20.VI.1861 из Константинополя»[776].

«Дело о Куполе», начатое по инициативе преосвященного Кирилла (Наумова), стало первым крупнейшим проектом русско-французского культурного сотрудничества второй трети XIX в. В результате усилий российских представителей на Востоке была найдена сфера, позволявшая реально выстраивать мирные дружественные отношения с бывшим противником в первые годы после Крымской войны. С другой стороны, удалось добиться устранения чрезмерных католических претензий, сохранив статус-кво прежних султанских фирманов. Благодаря корректному отсечению каких бы то ни было политических и религиозных факторов в этом вопросе в Иерусалиме не было пищи для обычной истерии по поводу «русского проникновения», «насаждения российского влияния», «давления со стороны России». Это был чисто благотворительный проект («вопрос сердца» для Александра II), который наилучшим образом демонстрировал, что в России «не ищут своего», а действуют исключительно по духовно-нравственным и филантропическим побуждениям в интересах православия с целью охранения его культурного и духовного наследия[777].

Значительной была и собственно церковная работа Миссии и ее начальника. О трудах епископа Кирилла по организации русского паломничества в Святой Земле положительно отзывался и архимандрит Киприан (Керн), отметив, что «в вопросе об улучшении быта паломников первые шаги были предприняты именно нашей Миссией, а не какими-либо светскими или бюрократическими организациями (имеется в виду начало постройки по поручению Императрицы Марии Александровны госпиталя для русских поклонников). Этим было положено начало правильно организованной помощи в паломническом деле»[778].

При преосвященном Кирилле был поднят вопрос о присоединении коптских и абиссинских епархий к Русской Православной Церкви, широко обсуждавшийся в синодальных кругах. Архимандрит Антонин напомнил об этой стороне деятельности первого русского епископа в Палестине в 1880 г. в своей записке о концепции РДМ: «В 1859–1860 гг. начальник Миссии, воспользовавшись случайным неудовольствием сирийско-

египетских греко-униатов на римскую курию (по поводу календаря), успел сделать то, что 10000 их поискали возвратиться в лоно Православия. Славно начатое дело, правда, кончилось ничтожным результатом, но вина падает на целый ряд обстоятельств, не зависевших от воли отличного деятеля»[779]. О «сильном движении в пользу Православия» среди арабов-униатов и ассирийцев, начавшемся в Сирии и Палестине, «благодаря энергичным действиям епископа Кирилла», говорит в своей книге об отце Антонине и архимандрит Киприан, сообщая и некоторые сведения о дальнейшей судьбе этого «движения»: После состоявшегося в Петербурге в 1898 г. торжества присоединения айсоров к Православию, среди этих бывших несториан была учреждена Русская Духовная Миссия в Урмии. Заслуга в переходе абиссинцев в православие «в надежде расширения действий нашей Миссии в пределах Александрийского Патриархата и Эфиопии» о. Киприан приписывает преосвященному Кириллу. И хотя последствия этой работы впоследствии оценивали как «незначительные в миссионерском отношении», тем не менее, по мнению Киприна (Керна), было положено начало «первым попыткам нашего знакомства с народами христианского Египта и Абиссинии, их бытом, религиозными верованиями, литургикой и т. д.»[780]. Не случайно архимандрит Антонин, вынужденный в свое время отстаивать достоинство начальника РДМ в Иерусалиме, писал, что «епископ Кирилл был из тех, которые прославили, а не позорили имя русское и достоинство Православной Церкви в Иерусалиме»[781].

Но, пожалуй, наиболее важным итогом миссии епископа Кирилла было налаживание конструктивных связей с Иерусалимским Патриархом и святогробской иерархией. При обоюдных стараниях МИДа и Синода, которые делали все возможное, чтобы скорректировать позицию начальника РДМ по отношению с Иерусалимской Патриархии и Святогробскому братству, за нескольких лет, преодолевая не только и не столько неблаговоление греков, сколько трудности со стороны русского консула и деятелей РОПИТ, епископ Кирилл сумел установить такие отношения с греческой иерархией в Святой Земле, что когда был получен указ об отозвании его в Россию, Иерусалимский Синод во главе с Патриархом Кириллом предприняли ряд ходатайств в пользу русского епископа, с тем чтобы его оставили на прежнем посту или предложили более почетное место, чем управление Казанским монастырем. И хотя российские дипломаты воспринимали эти ходатайства как вмешательство во внутренние дела Русской Церкви, сам факт говорит о том, что греки примирились и с присутствием российского церковного представительства, и

даже с назначением начальника РДМ в сане епископа, не усматривая в том нарушения канонических прав своего Патриархата. «Казалось, – писал архимандрит Киприан (Керн), – мы начинаем становиться на путь более деятельного сношения с греческой иерархией, делаем первые шаги для реального осуществления вселенского единства Православных Поместных Церквей»[782]. Однако для представителей Русской Церкви на Православном Востоке этот путь оказался весьма и весьма тернистым.

Отозвание епископа Кирилла и понижение статуса Миссии с назначением на его место архимандрита было, безусловно, шагом назад. В то время, когда в Иерусалиме с 1842 г. пребывал англиканский епископ, а с 1847 г. и латинский Патриарх, российское правительство отзывало своего епископа, которого посылало на Восток с энтузиазмом и надеждой и об оставлении которого ходатайствовали иерусалимские светские и церковные власти. Архимандрит Антонин, возвращаясь в 1880 г. к мыслям о назначении Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, крайне резко отзывался о тех, в чьих руках оказалось ее судьба: «Что же мы там делаем? Водворяем сперва своего епископа, окруживши его честью, блеском и всякою лепотою... Проходит около пяти лет, и того же духовного сановника своего мы с позором выгоняем из святого места... и упраздняем самое место его, при рукоплесканиях всего недоброжелательного нам мира». С горечью констатирует архимандрит всю неуместность этой меры в таком важном центре как Иерусалим. «Поступили ль бы так когда-нибудь католики не только в Иерусалиме, но в самом глухом месте земного шара? Вероятно, нет. А нам нипочем было уничтожить самое ценное и досточтимое, что только даровано человечеству христианством – святительский сан»[783].

В свое время похожую мысль высказал и митрополит Филарет в связи с настойчивым требованием Палестинского Комитета заменить русского епископа в Иерусалиме архимандритом. Святитель заметил, что «лучше было бы вначале поставить в главе Миссии архимандрита, которого после нетрудно было бы возвести в сан архиерея,.. нежели придти к необходимости заменить архиерея архимандритом. Первое было бы восхождением силы в силу, а последнее имеет вид падения»[784]. Пройдет два года, и архимандрит Антонин (Капустин) вновь будет указывать «на необходимость усилить значение начальника Миссии пред лицом Патриархии и консульства»[785], «ибо, – пояснял Антонин, – епископский сан начальника Миссии [если] и давал ему еще несколько независимости перед Патриархиею и важности в глазах консула, то с отменою его не осталось ничего, чем бы мог поддержать себя начальник»[786].

Справедливость этих слов в полной мере испытал на себе архимандрит Леонид

(Кавелин), преемник епископа Кирилла (Наумова) на посту начальника Русской Духовной Миссии.

4.3. «Дело архимандрита Леонида»

В ноябре 1863 г. на пост начальника Русской Духовной Миссии в Иерусалиме был назначен архимандрит Леонид (Кавелин). Не последнюю роль при избрании нового руководителя Миссии сыграло то, что отец Леонид уже имел опыт работы на Востоке, так как состоял в составе Миссии под управлением епископа Кирилла в 1857–1859 гг. В июне 1863 г., еще до выхода синодального указа, предрешившего судьбу преосвященного Кирилла, когда в Петербурге искали подходящего преемника, митрополит Филарет, по просьбе обер-прокурора, предложил на выбор две кандидатуры: оптинского иеромонаха Леонида и архимандрита Ювеналия (Половцева). «Оба они, – писал митрополит, – были уже в Иерусалимской миссии под начальством епископа Мелитопольского. Первый более основателен и опытен; второй оборотлив»[787].

По утверждению В. Н. Хитрово, подходящим кандидатом в Иерусалим находил Леонида («как некогда разошедшегося с преосвященным Кириллом») и князь Д. А. Оболенский, «стоявший близко ко всем деятелям Палестинского Комитета»[788]. Возможно, в лице нового настоятеля, на этот раз в сане архимандрита, партия Мраморного дворца рассчитывала иметь послушного священнослужителя, «не более как настоятеля консульской церкви в Иерусалиме», что в свое время предлагали Неклюдов и Жемчужников.

История пребывания архимандрита Леонида в Иерусалиме и его противостояния консулу А. Н. Карцову хорошо известна по работам В. Н. Хитрово и А. А. Дмитриевского[789]. 29 апреля 1864 г. на пароходе РОПИТ архимандрит Леонид отправился из Константинополя в Яффу и в начале мая приступил к исполнению своих обязанностей в соответствии с полученными в Петербурге инструкциями. Ему досталось тяжелое наследство – дела Духовной Миссии, изрядно запущенные за последние годы управления преосвященного Кирилла, требовали «энергичных мер». По словам Хитрово, «среди борьбы между Карцовым и епископом Кириллом даже малейшие связи духовной дисциплины были расшатаны вконец; не в лучшем положении находились и наши странноприимные дома, особенно женская половина оных, в которых холостой консул являлся полным распорядителем»[790].

Консул в Иерусалиме Карцов был решительно настроен низвести сан начальника РДМ до иеромонаха, разделяя умонастроения тех, кто считал, что «в Иерусалиме тогда только пойдет хорошо дело, когда на месте начальника будет пешка»[791]. Архимандрита же такая роль категорически не устраивала, а потому с первых шагов было очевидно, что с консулом они не уживутся. Первое столкновение было вызвано увольнением помощницы смотрительницы женского приюта. По словам смотрительницы, монахини Магдалины (Эберн), помощница не отличалась благочестием, но ей покровительствовал консул, и отстранение ее от должности восстановило консула против архимандрита. К тому добавились и обличения архимандрита в адрес консула. Позже, объясняя отношения, которые сложились с Карцовым, Леонид писал митрополиту Филарету: «В Иерусалиме, называясь представителем высшей духовной власти нашей, на деле я был почти подчинен совершенно, не такому лицу, каков например г-н посланник и министр в Константинополе, а чиновнику-нигилисту, без всякой веры и нравственности»[792].

Представшая перед глазами о. Леонида картина русского паломнического присутствия представляла, по его словам, «доведенную до совершенства систему эксплуатирования наших богомольцев» святогробским духовенством[793]. О характере взаимоотношений русских паломников с греческой Патриархией настоятель обители св. Саввы Освященного и духовник о. Леонида греческий архимандрит Иоасаф говорил ему: «Наши никак не могут расстаться с мыслью, что русские богомольцы должны вполне принадлежать им, и при умножившемся числе их, хотят действовать также, как и прежде, когда число это не превышало 200 человек в год. Этого нельзя!»[794] Но с этим, как то верно понимал саввинский архимандрит, не считались святогробские иерархи: «На всякое покушение внести в эту беспорядочную среду, какой-либо порядок, – отмечал о. Леонид в письме к митрополиту Филарету, – иерусалимская патриархия смотрит как на посягновение против ее прав, а главное – интересов, опасаясь уменьшения числа богомольцев. Интересы же эти, более личные, чем общественные».

Архимандрит ясно понимал механизм святогробской «системы», называя ее «делом одной партии, которая раскинула свои сети чуть не на всю Россию». В том же письме к Филарету он изложил только некоторые способы, которыми пользовалась иерусалимская иерархия для извлечения русских денег, ежегодно «рассылая во все концы России сборщиц на Святой Гроб, снабжая их вместо вида, форменными расписками (за печа-

тью и подписью митрополита Мелетия, так называемого обычно св. Петра)». Часто сборщицы, как выяснил архимандрит, возвращались в Иерусалим по три-четыре раза.

Существовали и другие «приемы», которыми не упускало случая воспользоваться иерусалимское духовенство, пользуясь бесхитростностью, простотой и доверчивостью русских богомольцев – продажа разрешительных молитв, тайное пострижение русских богомолок, «но теперь лишь таких, которые могут хорошо заплатить ему (так, одна старушка-схимница заплатила за это несколько тысяч)». Вместо противодействия распространению этого зла, греки, по словам Леонида, все нравственные меры «считают посягательством на их доходы и ставят им непреодолимые препятствия»[795].

Воспользовавшись отсутствием Карцова, Леонид, месяц спустя после приезда в Иерусалим, незамедлительно и со всей строгостью принялся устанавливать новый порядок пребывания русских богомольцев. Однако его намерения методы вызвали самую негативную ответную реакцию со стороны тех русских, которые часто приезжали в Иерусалим или проживали там постоянно и которых вполне устраивал сложившийся порядок. Так, писатель В. К. Каминский, по словам Хитрово, «вращавшийся именно среди тех лиц, которые наиболее имели причин быть недовольными новым начальником», не пожалел самой черной краски для отца Леонида, жалуясь, что «он требует себе нагло безусловной и ни на волос не заслуженной покорности, … поднял вообще гонение на поклонничество, чтобы не засиживались в Иерусалиме, и нелегко разгадать его коварную душу»[796].

Молва о «неистовствах» нового архимандрита дошла до Петербурга, где в то время находился консул Карцов, который, «убедившись, что о. архимандрита защищать не будут», решил проделать с ним то же, что с епископом Кириллом с целью доказать, «что ни епископ, ни архимандрит в начальники Духовной Миссии не годятся»[797]. «Я справился с архиереем, – откровенно признался он Леониду, – а с Вами мне справиться нетрудно; не забывайте, что я служу в таком ведомстве, где принято за правило, защищать своих во что бы то ни стало»[798].

Спровоцированные и поощрявшиеся консулом доносы и интриги, обращения членов Русской Духовной Миссии, недовольных архимандритом, к патриаршему наместнику митрополиту Мелетию, а затем и к Патриарху Иерусалимскому Кириллу II, привели к тому, что Патриарх объявил Леонида персоной нон грата. В результате в начале 1865 г.

возникло дело «о переустройстве» Русской Духовной Миссии в Иерусалиме – между Министерством иностранных дел и Св. Синодом началась продолжительная переписка, направленная на разрешение конфликтной ситуации. Центральная роль в расследовании «дела Леонида» принадлежала митрополиту Московскому Филарету, которого Леонид называл «милостивым отцом и благодетелем обще всех учеников достоблаженного старца иеросхимонаха Макария»[799].

Действия членов РДМ, недовольных Леонидом, митрополит Филарет назвал «соумышлением, которое, быв ослеплено недоброжелательством, видит преступление там, где его вовсе нет», «мятежным расположением против начальника Миссии»[800]. Не одобрял святитель и поведения о. Леонида, не считая, однако, при этом что этим могут быть оправданы поступки подчиненных: «В лице и действиях архимандрита видны тяжелое обхождение с окружающими, суровое настояние на права и преимущества начальника, слова и поступки неосмотрительные, но не дела беззаконные»[801]. Принимая во внимание, что Леонид не сумел расположить иерусалимское общество к «доверительным отношениям», без которых невозможна успешная работа Миссии, митрополит пришел к необходимости его перемещения из Иерусалима: «Архимандрит Леонид, тяжело начальствовавший, подвергшийся неблагорасположению подчиненных и, при открывшемся их неповиновении, не оказавший великодушной рассудительности, а позволивший себе поступки, которые представляют его самого в странном виде, не может с пользою оставаться начальником Миссии»[802].

Позже, усмотрев за поступками членов Миссии (похищение тайных донесений о. Леонида, доведение их до сведения Блаженнейшего Патриарха) направляющую руку консула Карцова, митрополит Филарет потребовал тщательного расследования иерусалимского дела. Прежде всего он считал нужным пересмотреть меры, предложенные им прежде, и вместо удаления отца Леонида, оставить его на некоторое время в Иерусалиме, «чтобы поддержать его достоинство и в лице его достоинство русской иерархии, иначе мятежное соумышление может почитать его убитым, хотя и не может приписать себе победу»[803].

Считая необходимым «удаление мятежников», Филарет не видел возможным и оставление в Иерусалиме консула Карцова. Расценивая его действия как направленные против Русской Духовной Миссии, митрополит писал: «Если такой образ действования со стороны г. консула продолжится, то никакая Духовная Миссия в Иерусалиме в поряд-

ке существовать не может. Стоит только представить незаконный и несправедливый донос г. консулу, и законный начальник будет низринут, и незаконные доносители сделаются властителями». По мнению московского архипастыря, «долг справедливости и охранения порядка не позволят Святейшему Синоду взирать на сие бездейственно»[804].

Для нормализации отношений между иерусалимским владыкой и Русской Духовной Миссией, а значит и со Св. Синодом, требовалось предпринять некоторые шаги. Вопреки предложению митрополита Филарета «на некоторое время оставить архимандрита Леонида» в Иерусалиме, посланник в Константинополе Н. П. Игнатьев настаивал на его отозвании, считая, что «дальнейшее пребывание архимандрита Леонида не может быть терпимо и не соответствовало бы ни политическим, ни нравственным интересам нашим, ни достоинству Православной Церкви, ни чести русской, ни нашему доброму имени на Востоке»[805]. По мнению Игнатьева, в Иерусалим целесообразно было направить архимандрита Антонина (Капустина)[806].

К предложению Игнатьева Филарет отнесся сдержано, предвидя сложность миссии, предстоявшей Антонину: «Действуя скромно и мирно, решится ли он при том сказать некоторые твердые слова Патриарху, чтобы разрешить его предубеждение против архимандрита Леонида, и консулу, чтобы изъяснил ему неправильность принятия доносов, переданных от него, и следствия?» Тем не менее, предложение посланника отвергнуто не было. «В сем случае, – рассуждал митрополит, – жребий Леонида не будет отягощен, неудовольствия Патриарха и консула лишены пищи, Антонину надобно будет только принять Миссию и управлять ею, извлекая из несчастного опыта предшественника правила осторожности»[807].

Приняв заключение московского архипастыря за согласие, Св. Синод через обер-прокурора, известил МИД, что «находит полезным на время пребывания архимандрита Антонина в Иерусалиме вызвать в Константинополь начальника Иерусалимской Духовной Миссии архимандрита Леонида»[808]. Указ Синода о «временном» перемещении о. Леонида и о. Антонина был подписан 15 июля 1865 г.

Но и перемещение на новое место (прикомандирование к посольской церкви) не принесло опальному архимандриту спокойствия. «Я назначен не настоятелем константинопольской посольской церкви, как Вы изволите полагать, – писал о. Леонид митрополиту Филарету 20 августа 1866 г., – но “состоять при посольской церкви, впредь до особого обо мне распоряжения Святейшего Синода”, вследствие чего церковь доселе остается в заведывании иеромонаха, а я лишь совершаю в ней очередное служение»[809]. Неопре-

деленность положения тяготила не только Леонида, но и клир. Тем не менее, архимандрит Леонид без жалоб проходил новое служение. Был, правда, период, когда, обремененный настоятельством, не находя ни в ком дружеской поддержки, о. Леонид, «преследуемый постоянными огорчениями и недугами телесными», пожелал увольнения от начальствования, считая лучшим для себя выходом зачисление в число братии Афонского Свято-Пантелеимонова монастыря. Однако он оставался исполняющим должность настоятеля русской посольской церкви в Константинополе до последовавшего в 1869 г. назначения на место настоятеля московского Ново-Иерусалимского монастыря.

«Иерусалимское дело» архимандрита Леонида (Кавелина) оказалось одним из самых трагичных и в то же время показательных как для межведомственных отношений между МИД и Синодом, русскими дипломатами и церковными представителями, так и для межцерковных связей с Греческим Востоком, когда отношения между иерархиями Русской и Иерусалимской Церкви были фактически «заморожены».

В силу специфичности Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, как церковного представительства Св. Синода при Патриархе Иерусалимском, ее членам (начальникам и клирикам) приходилось исполнять в некоторой степени дипломатические функции – поддерживать отношения с главами религиозных общин, православных и инославных, проводя курс на установление межцерковных и межконфессиональных отношений. От их действий во многом зависели межгосударственные связи и культурно-научное сотрудничество, что накладывало на них определенные обязательства и ответственность. Очевидно, что для такого служения должны были избираться лица, обладавшие незаурядными качествами и способностями. Опыт Леонида (Кавелина) показал, насколько хрупкими являются связи с представителями иных Церквей и ведомств, как легко нарушить равновесие в такой многофакторной системе как межцерковные отношения России и Русской Церкви с Православным Востоком. В этом отношении показательна позиция московского митрополита Филарета в деле Леонида, который выступил в защиту достоинства Русской Церкви и ее представителя, балансируя на грани риска и тем не менее не допустив перехода за опасную черту, за которой начинался разрыв межцерковного общения.

Оценивая роль московского архипастыря в иерусалимском «деле архимандрита Леонида», архимандрит Киприан (Керн) отмечал, что «митрополит Филарет в деле о. Леонида всецело принял его сторону и временным назначением о. Антонина как бы подчеркивал и перед Святогробским Синодом, и перед нашим правительством свое отношение к делу и не желал окончательным решением делать уступок Патриарху Иеруса-

лимскому и уронить престиж России и начальника ее церковного представительства»[810].

Глубоко оценил заслуги московского архипастыря в продолжительном синодальном расследовании нестроений и В. Н. Хитрово, отмечавший, что «среди всеобщего легкомысленного и страстного отношения к вопросу, его один голос раздавался полный достоинства и спокойствия», ради того, чтобы «не погубить невинных, в числе которых, прежде всего, он видел архимандрита Леонида и за которым он признавал только “слова и поступки неосмотрительные, но не дела беззаконные”»[811].

4.4. Архимандрит Антонин (Капустин) и церковная дипломатия на Христианском Востоке

Назначение архимандрита Антонина в Иерусалим не было случайным. За пятнадцать лет службы на Христианском Востоке – в таких особенно важных в середине XIX в. в геополитическом отношении местах как Афины и Константинополь, – он зарекомендовал себя как авторитетный церковный дипломат, которому поручались наиболее ответственные задачи[812].

Его назначение настоятелем посольской церкви в Афинах состоялось 15 мая 1850 г. Как отметил о. Киприан (Керн), «в исключительно интересное время попадает о. Антонин в Афины». Действительно, это был сложный для Греческого королевства и Элладской Церкви период, время непростых отношений между Российским, Константинопольским и Элладским Синодами, между русской и греческой иерархиями в целом.

29 июня 1850 г. после семнадцатилетней схизмы была провозглашена автокефалия Элладской Церкви и возобновлено церковное общение ее с Константинопольским престолом. Вместе с тем обострились политические отношения между Греческим королевством и якобы покровительствовашей ему Великобританией. В палате общин, где «тон задавал хищный, напористый торгово-промышленный капитал, не склонный считаться с малыми мира сего»[813], вполне одобряли курс Пальмерстона, направленный на полное подчинение правительства Эллады британскому влиянию. Под прикрытием британской дипломатии в Греции действовали протестантские миссионеры и сохранялась опасность прозелитизма.

В лице Антонина Русская Церковь обрела адекватного наблюдателя, свидетеля и советника на Востоке. Владение греческим языком, широкая образованность, общитель-

ность и дружелюбие были теми качествами, которые позволили отцу Антонину органично вписаться в греческую среду и наладить контакты с греческим духовенством и научными кругами. Благодаря донесениям Антонина, в Синод поступали самые последние сведения о политических и церковных событиях в Греции и Турции. А события эти имели непосредственное отношение к России и русскому присутствию на Православном Востоке.

Когда в 1851 г. стало известно об издании в Константинополе греческого перевода Пространного катехизиса митрополита Филарета «с повреждением некоторых мест подлинника», Антонину было поручено расследовать расхождения перевода с подлинником и «доставить более подробные сведения»[814]. Оказалось, греческие переводчики намерено опустили или переиначили ряд мест катехизиса таким образом, чтобы предоставить повод для очередных заявлений о «неверности Русской Церкви греческому православию». В своем отзыве Антонин дал нелицеприятную характеристику печально известному архимандриту Феоклиту (Фармакидису), подвергшего издание катехизиса резкой критике. В переводе среди прочего присутствовало некорректное название Всероссийского Святейшего Синода «церковной центральной администрацией», на что митрополит Филарет (Дроздов) заметил: «Разве переводчик не признает Всероссийского Правительствующего Синода, когда не хочет наименовать его и выражается неравносильною околичностью».

Учитывая церковные реалии того времени, когда, по выражению Филарета, «трудно иметь добрую надежду» на понимание со стороны греков, московский архипастырь предложил в качестве наиболее безобидного решения: «не входить … по делу катехизиса в сношение с константипольскою иерархиею», чтобы не усугублять и без того критического напряжения в константинопольских кругах в отношении Русской Церкви[815]. На тот момент это было единственно приемлемое решение.

Послевоенные реформы в Турецкой империи касались и внутрицерковного положения Константинопольского Патриархата. По настоянию Порты в ноябре 1857 г. в Константинополе было учреждено народно-церковное собрание, которое вскоре приступило к реформам Константинопольского Патриархата. Из Константинопольского Синода были удалены шесть старейших и влиятельнейших членов – геронтов, которые обратились к Российскому Синоду, прося защиты прав и преимуществ Константинопольской Церкви. Возникла крайне деликатная ситуация, для разрешения которой Св. Синод привлек митрополита Филарета.

Позиция святителя состояла в том, чтобы отклонить прямое вмешательство Российского Синода во внутренние дела Константинопольской Церкви, а необходимые советы – канонически справедливые и направленные к пользам Греческой Церкви – подавать через посредство доверенного лица. «Есть сведение, не раз полученное с Востока, – писал митрополит А. Н. Муравьеву 20 декабря 1859 г., – что Великая Церковь признает очень высоким свое положение, и совет какой-либо другой Церкви примет за оскорбление, особенно Церкви Российской, от которой боится ограничения своей свободы. Здесь надобно разуметь совет, поданный официальным сношением. Тихонько можно подавать мысли некоторым членам Синода и церковно-народного собрания, не без надежды успеха»[816].

Лицом, безусловно способным к такого рода действиям, Филарет считал архимандрита Антонина (Капустина). Именно такой человек, по убеждению святителя, был необходим в Константинополе, этом эпицентре Православного Востока. Говоря о необходимости неофициальных действий в отношении Константинопольского Патриарха, митрополит Филарет писал: «В такое действование, может быть, не без пользы был бы введен архимандрит Антонин, если бы он был перемещен в Константинополь»[817]. В другом письме к обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому от 17 декабря 1859 г. Филарет вновь порекомендовал перевести архимандрита «не без пользы для дел церковных в Константинополь на должность настоятеля посольской церкви»[818], что и было осуществлено в марте 1860 г.

В Константинополе архимандрит Антонин выполнял ответственную церковно-дипломатическую миссию – он фактически был единственным представителем Русской Православной Церкви и выступал посредником между Константинопольской и Российской Церквами, что требовало от него участия в самых затруднительных вопросах, касавшихся внутреннего состояния Греческой Церкви. По словам архимандрита Киприана Керна, Антонина «неоднократно запрашивают о делах церковных, ему дают различные поручения, порой тонкого дипломатического характера, как то: посредничество перед Патриархом Иоакимом II по делу о болгаро-униатском епископе Иосифе и вообще по греко-болгарским делам, по поводу вступления на Вселенский Престол Патриарха Софрония, относительно поднесения Патриархам и архиепископу Синайскому изданного в свет пресловутого синайского кодекса Библии, справки на Афоне по поводу поднесения самого кодекса государю Николаю I, следственные поручения на Афоне в 1863 г. и многое другое»[819].

Доклады архим. Антонина о положении Церкви на Востоке, об отличиях в церковной практике двух Церквей, о греко-болгарском вопросе учитываются при разработке стратегии и тактики России на Православном Востоке. Так, одним из насущных вопросов после Крымской войны была выработка новой концепции церковной политики России в Турецкой империи, под властью которой находились Восточные Церкви.

Архимандрит Антонин с горечью писал митрополиту Филарету 17 января 1861 г.: «Что же нам представляет собою Восточная Церковь? Почти совершенное разъединение членов ее»[820]. Признавая, что «Церковь Греческая находится в условиях неблагоприятных для действования в духе всеобщего церковного единения», что в недрах православия существуют «разрушительные действия разъединения», Антонин подчеркивал необходимость союза с Греческой Восточной Церкви, полагая, что Россия должна «войти с нею в открытый союз и здесь и в Афинах, не боясь ничего и никого. Мы на это имеем неоспоримое историческое, догматическое, каноническое право»[821].

В ответ митрополит московский предложил, чтобы архимандрит Антонин «в виде частной откровенности» доводил рекомендации российского Синода до Патриарха: «Если совет приобретет внимание – цель достигнута. А если и не примется частно дошедшая до Патриарха мысль, сие не будет оскорблением Святейшему Синоду и не поведет к охлаждению мира»[822]. В другом вопросе, касавшемся умиротворения болгар и греков Константинопольского Патриархата, Филарет писал: «Кажется, министерству иностранных дел не было бы противно, если бы такие мысли архимандрит Антонин письмом и просто посеял там, где они могут пасть не на камне и не при дороге»[823]. Подобных примеров можно привести множество.

В течение пяти лет до 1865 г., на протяжении всего пребывания отца Антонина в Константинополе, в отзывах Филарета рефреном звучит одна и та же мысль: все переговоры с Патриархом Константинопольским и другими греческими иерархами по внутренним проблемам Греческой Церкви вести только неофициально и только через русского архимандрита. Ценя в Антонине редкий дар – «брать в плен любви», митрополит Филарет одобрил его кандидатуру для командирования в Иерусалим, когда в 1865 г. обострились отношения с Иерусалимским Патриархом Кириллом II из-за нестроений в Русской Духовной Миссии.

В Иерусалим Антонин прибыл 11 сентября 1865 г. Это не было первым приездом его в Святой Град – в сентябре 1857 г. отец Антонин посетил Иерусалим, в результате чего появился очерк «Пять дней на Святой Земле и в Иерусалиме», изданный в 1866 г., а

также «весьма важное и веское» донесение в Синод от 28 декабря 1857 г., в котором Антонин писал о необходимости учредить в Иерусалиме русское консульство для оказания дипломатической поддержки РДМ. «Нам точно нужен был свой флаг в Иерусалиме, – считал архимандрит, – который бы прикрывал и защищал здесь стольких беспомощных пришельцев-соотчичей от всяких непредвиденных случайностей, так легко возникающих в беспокойном крае»[824].

Когда же в Иерусалимской Миссии возникла конфликтная ситуация, архимандрит Антонин был назначен исправляющим должность начальника РДМ для расследования причин конфликта о. Леонида (Кавелина) с его подчиненными, с русским консулом А. Н. Карцовым, с Патриархом Иерусалимским Кириллом. Как понял свою задачу сам Антонин, его донесение должно было положить начало реформированию русского церковного присутствия на Православном Востоке. При участии посланника в Константинополе Н. П. Игнатьева был составлен проект Русской Духовной Миссии в Константинополе, по замыслу которого для нормализации ситуации в Иерусалиме следовало перевести начальство РДМ в Константинополь и тем умиротворить все стороны церковно-светского треугольника: в Иерусалиме было бы обеспечено равновесие между консульством и Миссией, которую, к радости святогробцев, европейских миссионеров и русского консула, представлял бы иеромонах или игумен, а архимандрит мог бы находиться в Константинополе, центре европейской дипломатии при Блистательной Порте, месте пребывания Вселенского, а также, как правило, Антиохийского и Иерусалимского Патриархов и высшей греческой иерархии, и что самое главное – среди членов российской дипломатической миссии.

Перспективы были столь многообещающими, что авторы проекта – о. Антонин и посланник Н. П. Игнатьев – упустили из виду, что последствия такой реформы, в случае ее реализации, с неизбежностью привели бы к утрате русских позиций в Святой Земле и бесславному отступлению из Иерусалима. Предлагаемая реформа была на руку как Патриарху, так и тем русским дипломатам, которые желали низвести РДМ до статуса домовой церкви при консульстве. Но этому решительно воспротивился Филарет Московский. Зная из донесения Антонина о позиции Кирилла Иерусалимского («не удалось с архиереем; не удалось с архимандритом; попробуем обойтись с простыми священниками»[825]), Филарет подверг новый проект резкой критике: «Архимандрит Антонин очень далеко выходит из пределов данного ему поручения, прожектируя, чтобы начальник Иерусалимской Миссии был в Константинополе и имел наместника в Иерусали-

ме. Дело Иерусалимской Миссии такого рода, что им надобно управлять в Иерусалиме, а не в Константинополе; и если власть консула парализует действие начальника Миссии, то кольми паче наместника его»[826].

По рассмотрении донесения московский владыка вынес суровый вердикт: «Надобно полагать, что Святейший Синод дознание архимандрита Антонина найдет неудовлетворительным и примет меры к дальнейшему открытию истины дела»[827]. Но до конца 1865 г. иерусалимское дело так и не сдвинулось с мертвой точки. В Синоде ожидали ответ Патриарха Кирилла на послание первоприсутствующего члена Св. Синода, полученное в Иерусалиме в конце августа 1865 г., о чем уведомил Игнатьева Карцов[828]. Патриарх же считал «дело Леонида» законченным – бывший начальник Миссии покинул Иерусалим, а присутствие архимандрита Антонина вполне устраивало Его Блаженство.

Послание первоприсутствующего в Св. Синоде митрополита Исидора Патриарх воспринял как ответ на свою грамоту в Синод и его не смущало такое несоответствие субординации. Ничего так не желал Блаженнейший Кирилл, как утверждения отца Антонина (Капустина) начальником Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. «Если бы Патриарх мог иметь уверенность в том, что просьба его будет уважена, то он не замедлил бы ходатайствовать пред Св. Синодом об утверждении архимандрита Антонина в должности, которую он уже более четырех месяцев исправляет здесь к полной чести православия»[829].

Русские дипломаты считали иерусалимское дело практически улаженным. Игнатьев признавался о. Антонину, что «со дня на день ждал только решения касательно будущего устройства Иерусалимской Миссии»[830]. После того как к апрелю 1866 г. консулу Карцову удалось убедить Патриарха ответить на послание митрополита Исидора от 25 июня 1865 г., о. Антонин записал в дневнике: «Вымог-таки консул Патриарший ответ нашему Синоду. Сегодня он отправлен в Петербург. Старец расхвалил меня до самого краю, даже через край»[831].

Но несмотря на желание МИД поскорее разрешить иерусалимские проблемы, митрополит Филарет не скрывал трудностей при поиске надежных мер к примирению, ввиду того, что «представленная уже и доказанная правда встречена немирным противоборством». Резкую критику митрополита его решительное несогласие считать дело оконченным вызвали и предвзятые высказывания Патриарха в адрес Святейшего Синода. Митрополит был убежден, что «не должно беззащитностью правды доставить преобладание неправды, вредное и теперь и на будущее время»[832].

МИД со своей стороны опасался, что в силу различия во взглядах Патриарха и Синода едва ли удастся заставить Блаженнейшего Кирилла изменить убеждение, и тогда затянувшаяся переписка поведет «к постепенному охлаждению и, наконец, быть может, и к разрыву»[833].

Не прекращающееся давление на Синод со стороны министерства, желавшего скорее кончить дело привело обер-прокурора Св. Синода графа Д. А. Толстого к убеждению, что нет смысла продолжать переписку, от которой можно ожидать лишь «одних бесплодных препирательств», что «Церковь бессильна пред авторитетом министерства иностранных дел, но что она не может и не должна пред ним преклоняться и низводить своего иерусалимского представителя в послушного подчиненного иерусалимского консула». А потому, считал обер-прокурор, для сохранения достоинства Русской Церкви, требуется «совершенное уничтожение нашей Иерусалимской Миссии»[834]. 4 октября 1866 г. записка с соображениями о закрытии Миссии были направлены в Москву на суд митрополита московского.

Митрополит Филарет, в отличие от обер-прокурора, не считал дело обреченным. По его мнению, выход из положения был бы найден, если бы был назначен новый консул, способный к беспристрастной оценке истинного положения дела, в соответствии с которым действовал бы сам и содействовал бы Патриарху Иерусалимскому иметь справедливый взгляд на дело. Тем он мог бы не только способствовать спокойствию греческой иерархии, но и обеспечить «твердое положение начальника Духовной Миссии при соблюдении в ней подчиненности и порядка»[835]. Однако, предлагая программу действий будущего консула для исправления конфликта, митрополит был вынужден признать, что поскольку этого пока не достигнуто, «положение дела остается безысходным».

Вместе с тем Филарет указал на крайне нежелательные последствия закрытия Миссии как для русско-иерусалимских отношений, так и для русского церковного присутствия на Православном Востоке в целом, поскольку в этом случае:

1) остался бы не восстановленным мир между русской и греческой иерархиями, нарушенный со стороны Патриарха;

2) Патриарх, действия которого вышли за пределы братских отношений к Всероссийскому Синоду, в уничтожении Русской Духовной Миссии «увидел бы свою силу и свою победу», что, конечно, не могло вести к «улучшению отношений между иерархиями и к поддержанию достоинства Всероссийского Синода перед лицом Патриарха»;

3) «иное дело не учреждать Миссии, а иное – учрежденную уничтожить. Первое

пред неблагосклонным воззрением может подвергнуть не тяжкому упреку в недостатке деятельности; второе имело бы неприятный вид падения»;

4) зависть к России со стороны западных конкурентов нашла бы в уничтожении Иерусалимской Миссии «счастливый случай к неблагоприятным для православия оскорбительным и вредным толкам» (в пример Филарет привел распространение слухов о будто бы унии Константинопольского Патриарха с Римом, основанных на том, что в 1866 г. католические представители в Константинополе предприняли усилия добиться согласия Патриарха Григория VI принять участие в созываемом Римским престолом «Вселенском Соборе», но Патриарх «отклонил принятие от папского делегата приглашительной грамоты»[836]);

5) если бы Духовная Миссия в Иерусалиме была уничтожена, ее церковь, устроенная с большими расходами и великолепием, стала бы «печальным памятником падения Миссии»[837].

В казалось бы безвыходной ситуации, при обострившихся до грани разрыва отношениях с Иерусалимским Патриархом, митрополит Филарет полагал, что «едва ли найдется что лучшее, как оставить еще Миссию в нынешнем переходном состоянии, в ожидании лучшего времени; так как архимандрит Антонин, хотя не удовлетворивший по делу, не имеет для себя затруднений ни со стороны консула, ни со стороны Патриарха»[838].

Твердая позиция Филарета в отношении Патриарха Иерусалимского Кирилла особенно показательна в контексте его позиции в вопросе о церковном единстве и отношению к грекам как к «природным союзникам»[839]. До конца расследования так называемого «дела архимандрита Леонида» отношения с Иерусалимским престолом были фактически заморожены и восстановлены лишь в последние месяцы жизни Филарета в связи с юбилеем его архиерейского служения.

Надежды московского архипастыря полностью себя оправдали. В лице архимандрита Антонина Русская Духовная Миссия в Иерусалиме в течение тридцати лет имела бессменного руководителя и достойного представителя Русской Православной Церкви в Святой Земле. Его дипломатический талант сравнивали с филаретовским. Так, российский посланник в Константинополе Н.П. Игнатьев был убежден, что кроме о. Антонина «по кончине Филарета у нас нет никого, способного составлять и выражать за Св. Синод мнение в различных щекотливых случаях и ответы на патриаршие грамоты, обращения Синода и т. п.». «Кто же, – писал он архимандриту, – возьмется написать так *ди-*

пломатически и так *крючковато*, но вместе с тем так православно, как Вы?»[840] И этой оценке Антонина, как одного из лучших представителей русской церковной дипломатии, нельзя отказать в справедливости.

При этом, надо заметить, что и впоследствии при архимандрите Антонине оставались в силе и конфликты с консульством, и несогласия и недопонимания между о. Антонином и руководством Императорского Православного Палестинского Общества, созданного в 1882 г.

Как показал опыт Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, слаженность и эффективность работы церковно-дипломатических представительств во многом определялись личностными параметрами их руководителей (начальников РДМ и консулов) – моральными качествами, инициативностью, дипломатичностью, тактом и образованностью. При этом уже современники признавали трения между консульством и миссией универсальным и неизбежным злом: «Какие бы меры не придумывались, какие бы инструкции не давались, – говорилось в «Записке об РДМ», написанной в 1881 г., – рознь между нашими консульством и Духовною Миссиею к вящему соблазну православных и к злорадству иноверных существовать будет, а такт и расположение духа духовного и светского представителей в Иерусалиме может повлиять лишь на ее характер»[841].

Разбалансированность в отношениях между Миссией и консульством сказывалась и на отношениях между начальниками РДМ и греческой святогробской иерархией, что приводило не только к межведомственной, но и к межцерковной напряженности. Ситуация усугублялась вмешательством Порты в церковную жизнь, частой сменой Патриархов, национальными движениями болгарской и арабской паствы, миссионерской конкуренцией в Сирии и Палестине. Но у России были свои интересы в Святой Земле, к которым относились: 1) поддержание братских отношений Всероссийского Святейшего Синода с Иерусалимским Патриархатом, 2) укрепление православия среди населения Сирии и Палестины в условиях иноверной пропаганды, и 3) забота о духовно-нравственном положении русских паломников к святым местам Палестины[842].

Несмотря на мнение, распространенное в дипломатических кругах XIX в. «о непригодности нашей Духовной Миссии» и многократные попытки дипломатов свести РДМ до русской церкви при консульстве в Иерусалиме под управлением иеромонаха, в «Записке о РДМ» убедительно доказывалось, что ввиду преимущественно духовного характера русских интересов в Святой Земле, «первенствующее значение должна иметь наша Духовная Миссия». Более того, для повышения эффективности русского дела в Святой Зем-

ле в качестве наиболее целесообразной меры предлагалось восстановление Миссии по образцу 1857 г., при снабжении ее новой инструкцией с учетом уже известных церковно-дипломатических реалий и пожеланием «благосклонного сочувствия к Иерусалимской Миссии Святейшего Синода»[843].

Так, в условиях постоянной межведомственной борьбы и взаимного непонимания между отдельными лицами и целыми учреждениями, при балансировании на грани закрытия, Русская Духовная Миссия оставалась в Иерусалиме, послужив созданию уникального историко-культурного ансамбля, известного как Русская Палестина, который стал мемориальным памятником первым русским представителям в Святой Земле и до настоящего времени является наиболее влиятельным фактором реального русского присутствия в Святой Земле.

Глава 5. Курс на межконфессиональное сближение (1850–1860-е годы)

5.1. Восточный вопрос и движение к воссоединению Церквей

Церковная политика Запада на Христианском Востоке. После Крымской войны, в связи с изменением внешнеполитического курса западных держав на Ближнем Востоке, наметились новые тенденции в области межконфессиональных отношений. Из Константинополя доносились критические высказывания в адрес западной дипломатии. Так, настоятель Баламандского монастыря и наместник в Константинополе Антиохийского Патриарха Иерофея, писал 17 ноября 1858 г. своему русскому корреспонденту: «Варварские меры турок против христиан усилились еще более враждебными православным мерами сынов Запада, и оба врага – турки и западные христиане соединились на разорение дома Божия. Враждебные меры сынов Запада опаснее жестоких гонений и насилия турок: латиняне и протестанты идут по путям лукавства и обмана и между чистой пшеницы сеют плевелы западных ересей»[844].

Одновременно начинается новый виток утихшего на время войны движения за так называемое воссоединение Церквей, к которому Пий IX призывал в своем воззвании к Восточным Патриархам 1848 г., настаивая, чтобы все христиане, продолжавшие оставаться вне Римской Церкви (в том числе «почитающие Христа жители Востока»), «без дальнейшего промедления со Святым Нашим престолом Петра вернулись в общение ... со Святым Нашим престолом»[845]. По убеждению историка П. С. Соколова, «идея церковного единства, на основании первенства римского епископата, едва ли выражалась когда-либо с такой силою, как при Пие IX», что было тесно связано с событиями в Европе 1848 г., когда стали раздаваться голоса, что лишь Католическая Церковь «может служить незыблемым основанием для отдельных лиц, целых обществ и народов»[846].

Окружное послание Пия IX было продолжением той политики Римского престола, которая осуществлялась еще его предшественником, Григорием XVI. На Востоке подобная концепция усердно приводилась в действие назначенными туда представителями, о чем еще в начале 1845 г. сообщал своим русским корреспондентам Патриарх Константий I, информируя их, что католический архиепископ Петрский, назначенный местоблюстителем патриаршего Константинопольского престола, издал окружную грамоту, «жестоко, по папской ревности, осуждая и духовенство, и греческую нацию, как весьма за-

блужденных неведением и предрассудками и погруженных в плен обманов и погрешений, увещевая и призывая в папское единство, от которого отделились, прервав с ним связь чрез раскол и отделение, Σχίςμα»[847].

К тем же призывам к «воссоединению» отделившихся в «схизму» Церквей – православных и протестантских – вернулась Римско-Католическая Церковь после Крымской войны. В начале 1857 г. Папа издал молитву о возвращении под его омофор восточных православных христиан, или, как сказано в тексте, «заблудших братий наших – схизматиков греков», для того, чтобы те, «просветившись животворящею благодатию [Святого Духа], отступили от гордыни и прельщения сердца своего и, став благопокорны и смиренны духом, обратились в лоно Католической Церкви под непогрешительное водительство первого пастыря и учителя ее, верховного понтифика римского»[848]. В мае 1858 г. было учреждено Общество святого Петра, деятельность которого была направлена на «достижение соединения всех христиан, отделившихся от средоточия церковного единства, в особенности же христиан Восточной Церкви в Русском государстве», а также «возвращение удалившихся от матери Церкви западных христиан» и приведение их под омофор Папы Римского[849].

Новый курс Римского престола в полной мере отразился на политике Римской курии в Османской империи и на Православном Востоке в целом. После заключения Парижского мира католическое влияние усилилось не только в Святой Земле, на Балканах, Молдо-Влахии, но и в Константинополе, где находилась кафедра Вселенского Патриарха. В католических, в том числе иезуитских, школах обучались не только дети католиков, но и армяне, греки, болгары. Российский посланник в Константинополе Н. П. Игнатьев отмечал: «Иезуиты, нахлынувшие на Константинополь, завладевают совершенно воспитанием юношества... удивляться надо их огромным денежным средствам и уменью вести дело»[850]. Образование юношества в католических школах находилось под покровительством французского посольства в Константинополе и французских агентов на местах.

Последствия такой стратегии российский посланник называл «самыми пагубными», поскольку православные подданные Османской империи, «доведенные до отчаяния самоуправством и злоупотреблениями турецких властей» начинали возлагать надежды на официальное покровительство Франции, и, по словам Игнатьева, «число желающих отдавать детей в католические учебные заведения, с каждым днем увеличиваясь, угрожает принять самые опасные размеры»[851]. Так постепенно реализовывалась католическая программа, заложенная политикой Папы Пия IX, которая в конце XIX столетия будет на-

звана *духовным завоеванием Востока.* Как заявлял аббат Лавижери, товарищ председателя Общества школ Востока, «этот Восток в большей части есть мусульманский или схизматический, его следует вновь сделать католическим, каковым он был в первые века нашей эры»[852].

Наблюдались изменения и в британской политике на Христианском Востоке. «Английская политика больше не та, что была. За ее слишком активным участием в делах Европы последовало воздержание», – писал барон Жомини, выражая надежду, что «эта влиятельная и просвещенная страна, имея возможность осуществлять столь благотворное влияние на дела Европы и мира, может покончить навсегда со зловещими традициями, которые, при лорде Пальмерстоне, делали ее постоянным разжигателем конфликтов»[853]. Однако, несмотря на снисходительные оценки русского дипломата переориентации британской внешней политики, цели и методы английской дипломатии во многом оставались прежними.

Оставалось в силе противостояние между Россией и Великобританией, которая, как отмечалось в отчете российского министерства иностранных дел за 1856 г., «на Черном море и на Балтийском, у берегов Каспия и Тихого океана – повсюду является самым непримиримым противником наших интересов и всюду самым агрессивным образом проявляет свою враждебность»[854].

Новый и мощный импульс западной активности в Святой Земле был задан трагическими событиями в Сирии в 1860 г. Междуусобицы среди религиозно- и этнически-неоднородного населения, умело подстегиваемые Оттоманской Портой, привели к восстанию друзов в 1860–1862 гг., которое сопровождалось кровавыми антихристианскими погромами. Особенной жестокостью отличалось истребление христиан в Дамаске, первопрестольном городе Патриархата[855].

Причины сирийской междуусобицы корреспондент «Православного обозрения» по внешнеполитическим вопросам граф де-ла-Фит де-Пелляпорк объяснял политикой Порты, направленной на возбуждение столкновений между этнически неоднородным населением, что находило одобрение британской дипломатии: «Турки рассчитывали на борьбу, на кровавые побоища и, под предлогом усмирения междуусобиц, уже тогда готовились подавить самостоятельность всего Ливана. Благодаря содействию Англии, надежды турок сбылись. История избиений всем известна, равно как известно и подлое вмешательство турок в пользу друзов. Все это теперь принадлежит истории»[856].

В мае 1860 г. князь Горчаков выступил с нотой, в которой говорилось, что «совесть

не позволяет России долее сохранять молчание о несчастном положении христиан на Востоке»[857], и предложил созыв международной конференции для пересмотра постановлений Парижского трактата по этому предмету. Были оперативно осуществлены благотворительные сборы в пользу жертв погромов. Собранные средства отправлялись в распоряжение созданного при генконсульстве в Бейруте Русского Комитета для оказания материального помощи пострадавшим[858]. Османское правительство, не желая давать повод для европейской интервенции, сурово наказало виновных и выплатило христианам значительную денежную компенсацию.

События в Сирии вызвали всеобщее возмущение в Европе. На этой волне, Франция с целью защиты сирийских христиан оккупировала Ливан, надолго обеспечив себе политическое преобладание в регионе. Как отмечал настоятель русской посольской церкви в Париже протоиерей в Париже Иосиф Васильев, это было «особенно по душе иезуитам, имеющим миссии и богатые заведения в Сирии»[859]. В виду явного сближения Франции с Римским престолом о. Иосиф предупреждал духовное начальство в России: «Надобно опасаться значительного усиления действий римских католиков на Востоке, ибо они не скрывают своего намерения воспользоваться для своих целей Сирийскою экспедицею»[860].

Не меньшую тревогу в связи с политикой римской курии испытывало англиканское духовенство, которое в поисках надежного оплота обратилось к Восточной Греко-Российской Церкви. Еще в 1840-е гг. американские епископы, поставив на повестку дня вопрос о воссоединении Церквей, не считали возможным искать союза с Римом, заявляя, что «высокомерные притязания главы Римской Католической «Церкви на мировое владычество и на непогрешимость заставляют сомневаться в возможности установить с ним в ближайшее время дружеские отношения»[861].

После Крымской войны антикатолические позиции американского епископата еще более укрепились. Так, на заседании нижней палаты Генеральной конвенции Американской Церкви 1 октября 1862 г. д-р Мэйсон заявлял, что «Английская Церковь никогда не желала прекратить общения с Церковью Римскою, но это сделала сама Римская и чрез то обратила себя в схизматическую, подобно тому, как и прежде оказала себя схизматическою относительно Церкви Греческой»[862]. Тогда же было высказано мнение, что «в союзе с Русской Церковью можно будет успешнее действовать против неверия»[863]. Аналогичные настроения наблюдались и в кругах английского духовенства Высокой Церкви. По отзыву парижского протоиерея, «англикане, утомленные неопределенностью, ищут уче-

ния древнего, определенного», которое они видели в Православной Церкви[864].

Подобные настроения свидетельствовали о том, что среди англо-американского духовенства созрело понимание того, что «действительно настало такое время, когда Церкви должны войти в рассмотрение и определение взаимных церковных своих отношений»[865]. При этом если прежние межконфессиональные контакты носили спорадический характер и не приводили к взаимно интересным дискуссиям, то в 60-е годы XIX в. представители Англиканской Церкви выступили с отчетливо выраженной инициативой о начале последовательных переговоров о возможном сближении Церквей.

Англо-русский образовательный проект (1860). Летом 1860 г., в разгар сирийского восстания, Джордж Вилльямс, в прошлом капеллан иерусалимской епископии, собрался предпринять поездку на Восток, в Константинополь и в Святую Землю, с заездом по пути Петербурга и Москвы[866]. Он уже бывал в России прежде, когда, вернувшись из Иерусалима, принял назначение в Кронштадт, где находился в 1844–1845 гг. В Москве Вильямс был представлен митрополиту Филарету (Дроздову), и московский архипастырь уделил ему большое внимание и даже отредактировал иерусалимские проповеди Вильямса, которые тот готовил тогда к изданию. В них, среди прочего, говорилось о «достижении желаемой цели воссоединения» двух Церквей как «великом долге христиан»[867].

Цель новой миссии Вильямса, как они были представлены в рекомендательных письмах графа Е. В Путятина и Н. А. Сергиевского, заключалась в том, чтобы познакомить российские общественные круги с желанием англиканских единомышленников Вильямса «вступить в сношение с другою Церковию и ... слиться с нею, если не в обрядовой, то в догматической части»[868]. И не последнюю роль в новом рауте оживления подобных настроений играло укрепление католических позиций как в Святой Земле, так и в Западной Европе. Рассчитывая выяснить, «будут ли приняты их желания», Вильямс направился в Россию, имея при себе грамоты англиканских епископов к Восточным Патриархам и Св. Синоду[869]. Судя по наличию у Вильямса посланий британских и американских епископов, можно говорить о том, что уже на этом этапе англиканское духовенство Англии и Соединенных Штатов предполагало действовать сообща, хотя, как будет показано ниже, имело разные мотивы и возможности.

Помимо обсуждения главного из занимавших его вопросов, Вильямс, как проктор Кембриджского университета[870] и один из заинтересованных представителей англиканского духовенства, предлагал и практические меры, направленные на взаимное ознакомление с учением двух Церквей, например, посылать российских и греческих юношей

в Англию для получения высшего образования в специально учрежденном для этого колледже при Кембриджском университете[871]. Вильямс действовал в рамках миссионерско-образовательной программы, начатой в 1857 г. графом Е. В. Путятиным, в обсуждении которой приняли участие протоиереи парижской и лондонской посольских церквей Иосиф Васильев и Евгений Попов.

В рекомендательном письме, данном Вильямсу для посещения митрополита Филарета, граф Путятин писал: «Учреждение означенной коллегии стоит в тесной связи с желанием учредителей сблизиться с Православною Восточною Церковию». При этом особо оговаривалось, что учреждение коллегии предусмотрено исключительно ради образования, а вовсе не из соображений каких-либо прозелитических целей. «Не предстоит никакой опасности, – уверял граф Путятин, – для религии тех молодых людей из русских или из греков, которые изъявили бы желание получить при кембриджском университете основательное высшее образование»[872].

Вопрос о направлении лиц, окончивших духовные академии, за границу, был поднят задолго до второго приезда Вильямса в Россию. Вспоминая практику обучения русских семинаристов в английских университетах при Екатерине II, протоиерей Иосиф Васильев поделился своими соображениями с графом Путятиным, посетившим Париж весной 1859 г. Речь шла о «назначении воспитанников духовных семинарий и академий к некоторым из посольских церквей в качестве певчих с возложением на них обязанности главным образом трудиться на ученом поприще и, смотря по нужде, иногда заниматься воспитанием детей русских путешественников»[873].

Мнение графа были во многом сходно с мыслями отца протоиерея. «Нет сомнения, – писал он обер-прокурору графу А. П. Толстому, – что отправление за границу молодых людей академического образования принесет большую пользу Церкви и Отечеству, если будет разрешено Святейшим Синодом»[874]. Отмечая «некоторые недостатки и неполноту» российских духовных школ, «в следствие которых наше духовенство иногда оказывается не в состоянии удовлетворять требованиям современного общества и по тому производить на него должное влияние», граф Путятин уверял, что положение духовенства изменится к лучшему, если воспитанники духовных академий будут «от времени до времени» направляться за границу. Когда же они возвратятся в Россию, «мы, – полагал граф, – будем иметь в одних из них просвещенных и опытных пастырей, в других – искусных руководителей и воспитателей духовного юношества. Тогда духовенство наше возвысится и в мнении нашего требовательного общества, неминуемым же следствием

сего будет полное влияние первого над последним, что необходимо для благосостояния Церкви»[875]. По мнению Путятина, крайне желательно было не упустить настоящий момент, как весьма своевременный.

В другом письме по поводу приезда Вильямса в качестве особого его достоинства, помимо того, что он был «весьма ученый богослов, основательно изучивший все догматы Православной Церкви и современное ее положение», отмечалось, что с ним можно «говорить откровенно, разумеется, однако, в некоторых пределах, а именно рассуждая о различных мнениях и взглядах на дела безличные, т. е. не называя имен»[876].

С просьбой принять Вильямса обратился к митрополиту Филарету и товарищ обер-прокурора Св. Синода князь С. Н. Урусов[877]. Сообщая, что Вильямс, намеренный «учредить при кембриджском университете особую коллегию для так называемых в Англии восточных христиан», будет проездом в Москве, Урусов отметил, что «он снабжен рекомендательными письмами и аттестатами от епископов – линкольнского и оксфордского»[878]. Это был уже шаг вперед, по сравнению с визитом Пальмера, которому в рекомендательной грамоте было отказано со стороны архиепископа кентерберийского. Как признавал сам Вильямс, «эти письма произвели наиболее благоприятное впечатление в России, и записи об их представлении, с именами епископов, чьи подписи значились в письмах, были внесены в протокол Синода»[879]. В августе 1860 г. Вильямс мог уже лично сообщить митрополиту Филарету, что «дело, предпринимаемое ими при благоприятных предзнаменованиях для славы Божией и Святой Церкви, будет иметь успех»[880].

В результате предложений графа Путятина и переговоров Джорджа Вильямса с российскими иерархами, Высочайшим указом от 26 ноября 1860 г. в Англию на два года «с ученой целью» был направлен бакалавр Московской духовной академии по классу Русской церковной истории и немецкого языка Николай Соколов. Цель этой командировки, как было отмечено в определении Св. Синода, состояла в том, чтобы бакалавр «мог впоследствии занять в Академии должность наставника английского языка, преподавание которого, несмотря на признаваемую пользу оного для воспитанников Академии, с давнего времени прекратилось в оной единственно за неимением наставника, основательно знающего сей язык»[881].

Помимо задания руководства МДА, на Соколова было возложено поручение заняться «собиранием ближайших сведений об издании Творений св. отцов, которых различные тексты с особою тщательностью разрабатываются в оксфордском университете», а также ознакомиться с системой духовного образования в университетах Англии[882]. На

содержание Соколова в Англии во время командировки тем же определением Св. Синода был назначен оклад, которым он пользовался в Академии, т. е. 529 руб. 10 коп. в год из духовно-учебного капитала.

В начале июня 1863 г. бакалавр Соколов, после двухгодичного обучения, возвратился в Московскую духовную академию, где по ходатайству Московского академического правления и с согласия митрополита Филарета, Синод постановил открыть классы новой церковной истории и английского языка и назначить для каждого из классов по два урока в неделю. Преподавание было поручено бакалавру Соколову с производством ему за преподавание новой церковной истории полного бакалаврского жалованья 429 руб., а за преподавание английского языка половинного жалованья 214 руб. 50 коп.[883]

Таковы были итоги проекта «Путятина-Вильямса», привлекшего в 1860 г. внимание русских и британских церковных кругов и получивший одобрение ряда англиканских епископов. Однако с точки зрения биографа Вильямса В. Кортни инициативу Вильямса трудно назвать успешной. По мнению Кортни, несмотря на «длинную и трудную поездку» Вильямса в Россию и на Восток в 1860 г. «в целях распространения знаний, доступных для иностранных сообществ в английских университетах», несмотря на опубликованный им трактат о проекте устроения в Кембридже ‘хостела в пользу студентов-иностранцев’ из греческих или армянских Церквей, его предприятие не имело успеха[884].

Впрочем сам Вильямс свой визит в Россию считал весьма плодотворным, придавая большое значение тому, что у него была возможность «беседовать со многими из выдающихся религиозных людей и выяснить их расположение в отношении к нашей Церкви»[885]. Таким образом свою главную миссию – налаживание важных церковных контактов в преддверии будущих переговоров о воссоединении Церквей – Вильямс выполнил.

5.2. От Балкан до Калифорнии: англо-американские межконфессиональные инициативы

Учреждение американского Греко-Восточного Комитета. Межконфессиональное движение, направленное к сближению с Русской Православной Церковью началось внутри Американской Епископальной Церкви в начале 1860-х гг. И здесь немалую роль

следует отвести опубликованным в Соединенных Штатах переводным и англоязычным трудам об учении, обрядах и истории Православной Церкви, среди которых были катехизисы митрополита Платона (Левшина) и святителя Филарета. Большую роль сыграли труды А. Н. Муравьева и Джона Майсона Ниля[886]. На важность сочинений Ниля указывал также протоиерей Евгений Попов, писавший обер-прокурору, что «это симпатическое движение в направлении к Восточной Кафолической Церкви открылось не вдруг, как минутная вспышка мимолетного движения, ... а одновременно с тем движением, которому начало положил известный Rev. Dr. Neale своим огромным трудом о “History of the Holy Eastern Church”, еще в 1850 году посвященном великому имени покойного Государя Императора»[887]. В 1860 г. Ниль, благодаря Филарета за подаренную им при встрече в Москве книгу, просил позволения посвятить его имени переведенные на английский язык тропари и кондаки св. Иоанна Дамаскина, Космы, Феофана и др.; в 1863 г. Ниль посвятил митрополиту Филарету другое свое исследование, «Опыты литургики и церковной истории»[888]. Благодаря подобным контактам подготавливалась почва для предварительного, большей частью заочного, ознакомления с Российской Церковью в Великобритании и Америке.

Вскоре представился особый повод к началу религиозного движения среди американского духовенства по вопросу о сближении с Русской Православной Церковью, охватившего в течение ближайших лет церковные круги Великобритании, России и Православного Востока.

Генеральная Конвенция Американской Церкви 1862 г. В собрании нижней палаты Генеральной Конвенции Американской Епископальной Церкви, состоявшейся в октябре 1862 г., выступил пастор из Калифорнии доктор Траль. Как сообщалось в нью-йоркском «Church Journal» от 7/19 октября, «доктор Траль обратил внимание палаты на то, что в Сан-Франциско находится от 300 до 400 лиц Русско-Греческой Церкви; некоторые из них находились под его духовным руководством, но не хотели принять от него таинство евхаристии, по неопределенности отношений двух Церквей»[889]. Открывавшиеся в связи с этим перспективы вызвали серьезную озабоченность калифорнийского духовенства, внимательно следившего за ходом миссионерских, в том числе православных дел на континенте, где уже существовала русская, хотя и викарная, епархия на Аляске: «Они (русские) готовятся теперь строить для себя храм и образовать приход, так что спустя некоторое время может прибыть туда русско-греческий епископ, который вступит в столкновение с епископом Калифорнии»[890].

Калифорнийский депутат призвал собрание Генеральной Конвенции в Нью-Йорке подумать о том, какие меры можно было бы принять «во избежании юридических столкновений Американской Церкви с Российско-Греческой Церковью, которые рано или поздно должны открыться»[891]. Его выступление сводилось к тому, чтобы «обратить внимание на важный вопрос, даже один из важнейших вопросов – установление полных церковных сношений с Русско-Греческою Церковью»[892]. В качестве первого шага д-р Траль просил «назначить комитет для исследований и сношений по этому предмету, с целью заявить нашу (Американскую Епископальную) Церковь как истинную часть Кафолической и, следовательно, способной руководить и питать духовно всех, которые приходят из русских владений для временного или постоянного пребывания среди нас». То есть, как полагали в Нью-Йорке и в Сан-Франциско, при соответствующих договоренностях с духовными властями Русской Церкви не было бы необходимости в присутствии русского духовенства и тем более епископа. Были названы и другие не менее серьезные для епископального духовенства мотивы – а именно, что «из предполагаемого движения может выйти и тот результат, что Англиканская и Греческая Церковь совокупными усилиями дадут отпор Риму и неверию»[893].

Поднятый пастором Тралем вопрос один из членов нижней палаты С. Б. Рагльс[894] назвал «самым важным из всех вопросов, предложенных на рассуждение»[895], однако, когда в палате проголосовали за внесение его на рассмотрение [на общем собрании Конвенции], при подсчете голосов оно было отклонено. Тем не менее, свое мнение по поднятому Тралем вопросу высказали авторитетные члены палаты, в том числе д-р Мэйсон, хорошо знакомый с восточным православием и историей отношений Греко-Российской Церкви с Римской и Англиканской Церквами.

Мэйсон говорил о том, что «Русская и Греческая Церковь до известной степени тождественны», что «долг каждой частной или национальной Церкви быть в общении со всякою другой Церковью нееретической и схизматической». Он опровергал мнение о «еретичности» и «схизматичности» Православной Церкви («никакая Церковь не может считаться сама по себе схизматической, пока содержит никейский символ во всей его целости и имеет апостольское преемство в иерархии. Русская и Греческая Церковь несомненно имеют и то и другое»), выражал убежденность, что «для общения необходимо только признание никейского символа и первых четырех или шести соборов».

Мэйсон признался, что «ему тяжело слышать, что Русскую Церковь считают впавшей в большие заблуждения». Он полагал, что ее догматическое «учение правильно само

по себе, и Греческая Церковь … справедливо протестует, что внесение слов [о Filioque] в никейский символ совершенно недозволенным и противозаконным образом». На вопрос, чтут ли православные изваянные изображения, Мэйсон отвечал отрицательно, добавив при этом, что «если б они и делали это, то нет повода уклоняться от общения с ними; английские реформаторы не отказывались от общения с Римом, хотя Римская Церковь и чтит изваянные изображения». В заключение этой речи была сказано, что Американская Епископальная Церковь «действительно представляет центр единения для всех других христианских вероисповеданий всего мира»[896].

Следом за Мэйсоном взял слово доктор Гау, который высказал общее мнение протестантской Епископальной Церкви, заключавшееся в том, что «Греческая Церковь на один только шаг отстала от Римской в удалении этой последней от великих истин Евангелия». А потому Гау полагал, что поднятый вопрос «представляет огромное поле для замечаний, исследований, разбора исторических ссылок и различных мнений относительно ереси, раскола, обычаев» и что в настоящий момент «недостает времени для рассмотрения всех этих вопросов», которые он назвал «очень смелыми». Правда, на это ему возразили, что «решение имеет в виду только исследование и ни к чему не обязывает Конвенцию»[897].

Решение об учреждении Комитета «для обсуждения возможности установления сношения с Русско-Греческой Церковью» было принято почти единодушно, хотя некоторые выражения, по предложению верхней палаты, были изменены. Комитет был составлен из восьми членов обеих палат – от верхней палаты в него вошли епископы Вильямс, Вайтгауз и Бедель; со стороны нижней палаты – священники-доктора Мейган, Траль, президент Троицкой коллегии Еллиот и пастор из Бостона Шаттук, а также пастор Дж. Ф. Юнг, назначенный секретарем Комитета.

Таким образом, вопрос, поднятый пастором Тралем на собрании Генеральной Конвенции Американской Епископальной Церкви по, казалось бы, частному поводу – пастырского окормления населения православной колонии в Калифорнии, – положил начало движению в Англиканской Церкви Соединенных Штатов и Англии о сближении с Православными Церквами России и Православного Востока.

Балканский вопрос и англикано-православное сближение. В то самое время, когда американские священники были озабочены возможным водворением русского епископа в Калифорнии, английское духовенство обратило свое внимание на Балканы и прежде всего на Сербию, политическая ситуация в которой становилась все более напря-

женной вследствие нового витка противостояния европейских держав на Турецком Востоке и на Балканах. Внутриполитический кризис Османской империи, когда многие вилайеты оказались охвачены этнорелигиозными конфликтами, привел к новому обострению Восточного вопроса.

Одной из наиболее жестоких междоусобиц была друзская резня, которая началась в Сирии весной 1860 г. и сопровождалась кровавыми антихристианскими погромами. В 1860-1862 гг. вспыхнуло восстание в Боснии и Герцеговине, причиной которого послужило тягостное положение христианского населения, усугубившееся неурожаем и голодом, доведшее народ до отчаяния[898]. Генерал-губернатор Боснии Осман-паша, славянин-мусульманин, «заслужил всеобщую ненависть» среди населения Боснии «своей жестокостью и своим фанатизмом в отношении к христианам». На протяжении всего 1860 г. в Боснии не прекращались волнения, которые распространились и на Сербию.

В это напряженное время главой Сербской Церкви стал митрополит Белградский Михаил (Йованович)[899], возведенный на кафедру 25 июля 1859 г. В послании к митрополиту Московскому Филарету от 27 декабря 1860 г. он с горечью писал о бесправном положении православных славян, оказавшихся, с одной стороны, под тяжким турецким игом, с другой, под давлением латинской пропаганды, об «ужасном беспорядке» епархиального управления[900]. Преобладание греческих архиереев, ни знавших ни сербского ни болгарского языков, отсутствие храмов из-за крайней нищеты, постоянных гонений и преследований привело «дело веры и Церкви в большое ослабление», открыв широкое поле действия западным проповедникам.

«Хитрая пропаганда Запада, – говорилось в послании, – выдумала средства и нашла путь действовать. Она начала с того, что все несчастие сих славян производит от греков, желая тем разорвать духовные связи православных; трубит, что будто бы им лучше было, если бы обратились к Западу». Настояния эти были тем убедительнее, что перед глазами православных был пример католиков и протестантов, которые имели реальную поддержку западных держав. Прозелитизм среди православных принял особо массовый характер, когда в ход были пущены средства печати – «пока пропаганда говорила чрез своих агентов, очень мало успевала, но как начала писать в журналах – своих органах – и выдавать книги для уловления православных, на народном языке, то произвела смятение в Церкви».

Не желая разрыва с Греческой Церковью, опасаясь, что ослабленные нищетой сербы окажутся в сетях западной пропаганды, митрополит Михаил видел выход в том, что-

бы Вселенский Патриарх назначил бы для сербских и болгарских епархий архиереев из их народа, чтобы «по крайней мере, на время утишить бурю». Признавая, что «положение требует скорой помощи и взаимного увещания пастырей», сербский митрополит просил московского об «опытном и мудром содействии для умиротворения Церкви и удаления грозы, которая может раздором своим повредить и грекам, и сербам, и болгарам»[901].

Ввиду обострения конфессиональной ситуации на Балканах директор Азиатского департамента Е. П. Ковалевский разослал секретное предписание русским представителям на Балканах – генконсулу в Белграде А. Г. Влангали, консулам в Видине, Сараеве, Мостаре, Скутари, Салониках, Адрианополе, управляющему консульством в Янине и Битолии, вице-консулу в Варне и консульскому агенту в Филипполе (также были направлены копии посланникам в Вене и Константинополе), в котором предупреждал «об усиленных действиях в славянских землях турецких католической и протестантской пропаганды»[902].

Представителям МИД поручалось «следить с неусыпным вниманием за действиями иноверных пропаганд», разъясняя духовенству, что «оставлением православия славяне подвергают неминуемой опасности самую свою народность, которая не устоит при враждебном иноземном влиянии Запада». Признавая это «в высшей степени важным» делом, директор Департамента требовал «своевременных и подробных донесений»[903]. Святейший Синод в ответ на балканские послания предоставлял места в высших духовных школах балканским студентам для получения образования с тем, чтобы, вернувшись домой они могли служить своему народу, в том числе на высших ступенях церковной иерархии.

Между тем, события в Сербии вызвали живое участие англиканского духовенства. Английский священник Вильям Дентон[904] в 1862 г. предпринял большое путешествие по государствам Юго-Восточной Европы «с целью получения достоверных сведений о христианских народах, населявших Османскую империю и Балканы»[905]. Весной 1862 г. он находился в Белграде, где был тепло принят митрополитом Михаилом. Эта встреча произвела на Дентона неизгладимое впечатление. Оказавшись очевидцем конфликта между сербами и турками, он проникся большой симпатией к сербскому народу и как священник был «искренне озабочен судьбой угнетенных славянских наций и не скрывал своего желания вступиться за них перед европейскими народами»[906].

Итогом научной поездки Дентона стали такие его сочинения, как «Сербия и сер-

бы», «Статистические сведения о различных христианских нациях в Европейской Турции», опубликованные в 1862 г. В следующем году он издал книгу «Христиане в Турции»[907], в которой утверждал, что британские дипломатические агенты в Леванте уже давно вовлечены в «заговор молчания» в отношении притеснений райи, но эти заявления не привлекли должного внимания и не имели последствий[908]. В Англии же, напротив, события в Сербии и участь сербских христиан, о которых Дентон много говорил и писал, встретили горячее сочувствие среди высшего духовенства и церковной общественности Английской Церкви, что положило начало переписке двух английских епископов – Лондонского и Оксфордского – с главой Сербской Церкви митрополитом Михаилом.

Члены Восточной церковной ассоциации, учрежденной в 1864 г., считали «сам факт этой переписки настолько важным, а письма сами по себе настолько интересными», что с разрешения трех прелатов опубликовали их в первом выпуске бюллетеня ассоциации[909]. Эта переписка послужила первым шагом на пути к межконфессиональному сближению, которые последовали со стороны Англиканской Церкви. Выражение ее прелатами братских чувств и глубокого сочувствия внушали сербскому митрополиту надежду, что их голос будет услышан правительством Великобритании, которое сумеет найти подход к министрам Порты, чтобы прекратить геноцид в отношении славянских наций, и что «справедливые и законные желания православных сербов увенчаются, наконец, самым великолепным успехом». И эту надежду владыка называл «зарей солнца божественной милости, которая вот-вот взойдет над Сербией»[910].

Пастор Дентон, со своей стороны, по возвращении из Сербии, выслал для митрополита Михаила и епископа Шабацкого Гавриила списки английского молитвенника, латинские переводы двух вероучительных книг Англиканской Церкви, опубликованных англо-континентальным обществом, и только что вышедшую из печати книгу «Сербия и сербы». Митрополит Михаил, выражая ему свою признательность, писал: «Вы показали нам, что среди англичан есть люди, сочувствующие своим христианским братьям, которые все еще находятся под варварским игом»[911]. Епископ Шабацкий Гавриил, с которым Дентон встречался во время пребывания в Сербии, в ответном послании также благодарил пастора за присланные книги, где он «нашел изобильный источник и кладезь знаний, недоступные ранее в этом удаленном уголке мира». Он также уверял Дентона «в своей бесконечной любви» и преподал ему свое благословение[912].

Епископы Лондона и Оксфорда при участии Дентона довели содержание переписки до сведения архиепископа Кентерберийского, и вскоре вопрос о возобновлении

церковного единства с Православной Церковью был поставлен на повестку дня в высших церковных инстанциях Английской Церкви.

Прежде всего требовалось подготовить британскую общественность, и эту функцию также взял на себя пастор Дентон. В его статье, опубликованной в британском журнале «Церковное обозрение» (The Church Review) 25 января 1863 г., речь шла о положении христиан в Турции, этом «враге христианства и смертельном гонителе христиан», которая, не взирая ни на что, «дает волю со свойственным ей ожесточением глумиться над христианскими племенами своих провинций!»[913]. Резкой критике была подвергнута и позиция британского правительства, ввиду его союзнических отношений с Портой.

Вскоре Дентон мог констатировать, что поднятый им вопрос становится предметом внимания английской публики и в особенности представителей Английской Церкви. Он информировал о намерении учредить специальное Общество, с одной стороны, для помощи архипастырям Православной Церкви в Турции в их общественном служении, с другой, – для установления взаимного общения между различными ветвями Кафолической Церкви[914]. Там же сообщалось, что «вопрос об общении с Восточною Церковью, и в особенности с Греко-Российскою Церковью» уже поднят был на Конвенции Англо-Американской Церкви в Соединенных Штатах и что для переговоров с английским духовенством специально прибыл в Лондон накануне открытия Конвокации Кентерберийской провинции один из американских депутатов.

В другой статье того же номера Церковного обозрения о восстановлении «взаимного общения между Церквами христианского мира» говорилось, что «это повсеместное желание является самым отрадным для христианина из всех движений нашего мятущегося и мятежного века, несмотря на то, что о нем мало еще слышно», между тем все давно и везде осознали, что от Церкви требуется «среди возрастающего нестроения в мире политическом еще раз явить пример единения, общения и любви между разными ее отраслями»[915]. В качестве доказательства «силы и обширности» этого движения говорилось о воззвании епископа Западного Нью-Йорка к духовенству и мирянам Американской Церкви, где сообщалось, что в октябре 1862 г. Конвенция учредила комитет «для рассмотрения того, в какой степени может быть благопотребно открыть дружеские сношения с Российско-Греческою Церковью». По мнению английской стороны, «хотя этот Российско-греческий комитет американской Конвенции явился и устроился вследствие соприкосновения Российско-Греческой и Американской Церквей в Калифорнии, вопрос об единении не ограничивается разбором отношений между этими двумя Церквами, но

простирается на весь кафолический мир»[916].

В статье из английского журнала The Colonial Church Chronicle сделана попытка проанализировать, что же привело к «возбуждению усилий в этом направлении»[917]. На этот раз речь шла об официальном послании Вселенского Патриарха Иоакима и Константинопольского Синода на имя издателей французского православного еженедельного журнала *L'Union Chrétienne* протоиерея Иосифа Васильева и аббата Владимира Гетте. «В этом документе, – говорилось в статье, – смотрится на соединение восточного с западным священником как на рассвет того дня, "когда ...сестры Церкви, Восточная и Западная, с искренностью и истиною обнимутся в единении духа, в союзе мира"»[918].

Патриарх Иоаким действительно расценивал сотрудничество двух авторов и редакторов журнала – священнослужителей, на момент переписки еще принадлежавших к разным конфессиям, – как пример возможного единения двух Церквей, Православной и Римско-Католической. Отмечая важность их «смелых и полезных трудов» и ревность, которую проявляют сотрудники журнала «ради желанного союза Церквей», Патриарх замечал, что «Восточная Церковь всегда скорбела об отчуждении своей западной сестры» и обещал возносить свои горячие молитвы на их духовные труды[919].

По мнению автора статьи, этот «замечательный документ не имеет себе равных в летописях Церкви». Решение Американской Конвенции учредить комитет для исследований возможности установить общение с Греко-Российской Церковью расценивалось как «масличная ветвь мира», принесенная с востока[920]. Так, американские инициативы оказали определяющее воздействие на мнение английских прелатов. «Принятые меры в нашей Конвокации, – писала британская Колониальная церковная хроника, – были возбуждены этим решительным действием со стороны Англо-Американской Церкви»[921].

Правда, для «возбуждения мер» понадобились изрядные усилия лиц, заинтересованных в развитии англикано-православных контактов. И хотя лондонский протоиерей Евгений Попов называет инициатором движения в Английской Церкви Вильяма Дентона, который сумел привлечь внимание к положению православных христиан в Турции и на Балканах, следует отметить, что не меньшая роль в этом процессе принадлежит пастору Джорджу Вильямсу.

Посредническая миссия Джорджа Вильямса. Как только Вильямс ознакомился с дебатами в Генеральной Конвенции Американской Церкви по поводу учреждения комитета для рассмотрения вопроса «установления интеркоммуниона с Греко-Российской Церковью», он вступил в переписку с редактором американского The Church Journal, по-

лагая, что в этом важном деле следует действовать сообща. 20 января 1863 г. он сообщил о желании и намерении наладить взаимодействие с членами комитета, мотивируя это своим многолетним опытом в сфере англикано-православных контактов. «Не могу не думать, – писал Вильямс, – что любое продвижение в установлении дружественных отношений с Русско-Греческой Церковью имело бы гораздо больше шансов на успех, если будет совершаться совместно обеими нашими Церквами, а не в одиночку».

В качестве аргумента Вильямс приводил тот факт, что «положение епископа в Британской Колумбии, епархия которого фактически совпадает с русской епархией»*, было аналогичным положению калифорнийского епископа, что, по мнению пастора, не может не привлечь внимание епископов Английской Церкви, судя по тому, какие последствия имело сообщение д-ра Траля о положении церковных дел в Калифорнии[922]. Совместные действия двух Церквей, полагал Вильямс, не только позволят успешнее достигнуть той великой цели, которую поставила перед собой Американская Церковь, но и укрепит узы ее союза с Церковью Англии.

Ссылаясь на известную переписку лондонского и оксфордского епископов с сербским митрополитом Михаилом, которая выявила с их стороны искреннее желание Английской Церкви избежать изоляции и искать сочувствие среди других христианских сообществ, Вильямс выражал уверенность, что в английской Конвокации учреждение американского Комитета «встретит большую симпатию и что Комитет может рассчитывать на их тесное сотрудничество». Он также обещал свое полное содействие как в Великобритании, так и в России.

Об инициативах Американской Церкви Вильямс сообщил графу Путятину, с которым состоял в дружеских отношениях и который, как ему было хорошо известно, имел «тесные связи со многими научными и влиятельными членами его Церкви». Пастора интересовало мнение графа насчет того, как лучше действовать в этом деликатном деле, исходя из предполагаемых совместных действий Английской и Американской Церквей.

В письме от 4/16 января 1863 г. граф Путятин писал: «Я считаю настоящее время наиболее благоприятным, чем то, которое было выбрано для прежних попыток, так как в них всегда подозревали скрытые политические виды»[923]. Прежде всего он считал необходимым подготовить общественное мнение в России, для чего предлагал Вильямсу держать его в курсе тех шагов, которые будут предприниматься по этому вопросу в Англии и Америке; а также предложить отцу Евгению Попову и его сыну, диакону посольской

* На западе территория Британской Колумбии граничила с Аляской.

церкви Василию Попову публиковать обзоры в российских религиозных изданиях.

Было бы полезным, полагал граф Путятин, чтобы лондонский настоятель написал духовнику императора отцу Василию Бажанову, и обещал, со своей стороны, написать митрополиту Московскому. В качестве наиболее верного шага Путятин советовал направить в Россию депутата с посланием к Св. Синоду с перечнем тех предложений, которые предполагалось рассмотреть[924]. Таким депутатом от Американской Епископальной Церкви впоследствии будет избран пастор Джон Юнг, который весной 1864 г. отправится в Россию.

В письме к редактору американского церковного журнала Вильямс объяснял свой интерес к решениям американской Конвенции причастностью к англикано-православному взаимодействию со времени работы в протестантской епископии в Иерусалиме, упоминая, что «все это время с самым живым интересом наблюдал за трудами просветительской миссии в Афинах под мудрым руководством д-ра Хилла и миссис Хилл как практический пример пользы от лучшего взаимопонимания между нами и нашими братьями из Восточных Церквей»[925].

В следующем письме в редакцию американского *The Church Journal*, написанном спустя месяц, 17 февраля 1863 г., Вильямс сообщал, что по предложению епископа Оксфорда Самуила Вильбенфорса, «который наиболее благоприятно относится к намечаемому движению», в верхнюю палату епископов Конвокации от нижней палаты была направлена официальная петиция, подписанная наиболее влиятельными членами нижней палаты во главе с пастором Ф. Ч. Масинбердом, канцлером Линкольнского собора, пользующимся среди духовенства большим авторитетом, в которой они «покорнейше просят достопочтенную палату епископов употребить свое старание для установления общения»[926].

Поскольку очередные заседания Конвенции были назначены на 19 мая 1863 г., Вильямс полагал, что какие-либо дальнейшие действия по данному вопросу будут отложены, а значит у американского Комитета есть достаточно времени, чтобы через своего президента связаться с британской Конвокацией, от обеих палат которой, по расчету Вильямса, при созыве очередной ассамблеи мог бы быть сформирован Комитет для сотрудничества с американским Комитетом.

По мнению Вильямса, американский Комитет мог бы обратиться как к Конвокации северной провинции (Йорской), так и к Конвокации южной провинции (Кентерберийской), и тогда то, что будет сделано, можно было бы считать объединенным действи-

ем всей Английской Церкви. Рекомендуя членам американского Комитета обратиться к членам английских Конвокаций с предложением учредить подобный Комитет в Великобритании, Вильямс поделился сведениями о продвижении дел в России, где при содействии графа Путятина готовились к публикации статья, посвященная обзору *The Colonial Church Chronicle*, обзор современного состояния Американской Епископальной Церкви и статья о Церкви в Англии. Как и предполагалось, прот. Евгений Попов написал духовнику императора, чтобы ознакомить его с начатым в Англиканских Церквах движением. Принятые меры, по убеждению графа Путятина, который делал все возможное, чтобы содействовать делу, должны «возбудить любопытство в русском обществе и лучше ознакомить его с текущим состоянием дел в Англии и Америке»[927].

Сообщенные Вильямсом сведения вызвали в Нью-Йорке большой интерес. В лице английского пастора члены Комитета обрели информированного советника и заинтересованного посредника, через которого они имели выход как на членов Конвокаций Английской Церкви, так и на авторитетных лиц в России и Русской Церкви. На заседании Комитета, состоявшемся в апреле 1863 г., Дж. Ф. Юнгу, как секретарю Комитета, было поручено написать Вильямсу ответное письмо, чтобы «выразить ему и через него, по его усмотрению, Конвокации Кентербери, удовлетворение указанного Комитета». Они обещали предоставлять ему «полный обзор всех действий или переговоров относительно Конвокации», и рассчитывали получать соответствующую корреспонденцию от Кентерберийской Конвокации, «с тем, чтобы действовать совместно с нашей матерью Церковью (Церковью Англии. – *И.С.*)»[928].

Юнг изложил Вильямсу, на каких условиях был учрежден Комитет, не умолчав о возникших при этом разногласиях, с первых же шагов ограничивших его деятельность. Если в Англии для того, чтобы внести вопрос об интеркомунионе с Греко-Российской Церковью, от членов нижней палаты Конвокации должна быть представлена петиция в верхнюю палату, то полномочия американского Комитета, по словам его секретаря, «так далеко не распространялись». Юнг прямо признавал стесненные условия, в которые были поставлены члены их Комитета – по решению Конвенции, им дозволялось вести переписку, собирать информацию и все накопленные сведения и предложения по вопросу церковного сближения передавать на рассмотрение Генеральной Конвенции. На этом их полномочия заканчивались. Комитет, являясь своего рода посредником для представителей трех Церквей – Американской, Английской и Российской, не мог проявлять какие-либо инициативы и предпринимать какие-либо действия в отношении двух последних.

Связанные многими ограничениями со стороны собственной Конвенции, члены Комитета с радостью встретили известие о движении, начавшемся в Английской Церкви, а намерение провести его обсуждение в палату епископов позволяло надеяться, что в Англии оно будет иметь более официальный характер, чем в Америке.

Очередное заседание Комитета было назначено на 23 июня, и Юнг рассчитывал, что к тому времени в Нью-Йорке уже будут получены сведения о решениях, принятые на майских заседаниях Кентерберийской Конвокации[929]. Имея разрешение использовать письмо Юнга «по своему усмотрению, чтобы содействовать общему делу»[930], Вильямс сразу же по получении письма отправил список письма Масингберду, приложив к нему размноженные экземпляры для членов Конвокации, заседания которой открылись в Кентербери в мае 1863 г. Поскольку сам Вильямс был в то время в Германии, а затем собирался ехать в Россию, он просил канцлера написать в Нью-Йорк «о предложении попытки возобновления интеркоммуниона с Церквами Востока»[931], предполагая, что этот вопрос будет поднят в верхней палате Конвокации. Однако на майском заседании до обсуждения дело не дошло из-за обсуждения дела Коленсо и вопроса объединения Конвокаций провинций Кентербери и Йорка в одну общую Конвокацию. Тем не менее Масингберд возлагал надежду на следующую сессию, которая должна была открыться 1 июля. «Время, отведенное для заседаний, столь коротко, что важные дела часто откладываются, – писал он Юнгу 18 июня. – Но я все же надеюсь, что епископы найдут для этого время, и жду встречи с епископом N в следующую субботу, которому не премину сказать, с каким нетерпением мы ожидаем действий с их стороны»[932].

Как и рассчитывали члены нижней палаты, на заседании 1 июля 1863 г. их петиция была представлена в верхней палате епископом Оксфордским Самуилом Вильберфорсом, который назвал единение с Восточной Церковью «мечтой всей его жизни». «Кто изучал препирательства с Римом, – говорил оксфордский епископ в своей речи, – тот знает, что для ограничения нашего положения от незаконных притязаний Рима ничто столь не важно, как независимое положение Восточной Церкви, и если нам дано будет укрепить и утвердить союз с этой Церковью, то это будет одним из величайших благословений, какое только мы можем себе представить или помыслить[933].

Затем епископ обратился к архиепископу Кентерберийскому с предложением позволить нижней палате учредить Комитет для взаимодействия с Комитетом, назначенном на Конвенции епископов и духовенства Соединенных Штатов Америки с целью установления церковного общения с Греко-Российской Церковью. Предложение оксфордского

епископа было поддержано и другими епископами. Так, епископ Салисбурийский, отмечая обособленное положении Английской Церкви по отношению к остальному христианскому миру, говорил: «Очень, очень нужно нам познакомиться с состоянием Церкви на Востоке, нужно и желательно это и для них (Восточных) и для нас»[934].

В итоге предложение было принято – члены верхней палаты единогласно согласились с учреждением Комитета, и на основании этого решения от нижней палаты были избраны пять членов нового Комитета. Как сообщалось в британском миссионерском журнале «The Colonial Church Chronicle» за июль 1863 г., обсуждение данного вопроса, «не только было внесено в Конвокацию, но и было поддержано с единодушием, показывающим, что попытка произведена в должном направлении и не частными лицами или свободно составившимися обществами, но провинциальным Кентерберийским Синодом»[935].

Позже Вильямс отмечал, что при учреждении английского Комитета «в порядке взаимодействия с Русско-Греческой Церковью» было предусмотрено гораздо меньше ограничений, чем в решениях американского Комитета. В первом же отчете Комитета было «предложено расширить любые действия, направленные на взаимодействие с Восточными Патриархатами, а не ограничиваться только Русско-Греческой Церковью»[936].

В английских церковных кругах высказывалась мысль о желательности объединения усилий двух Комитетов, британского и американского. Совместное обращение двух Англиканских Церквей к Всероссийскому Правительствующему Синоду, по мнению *The Colonial Church Chronicle*, будет иметь больше веса, а также позволит избежать подозрений в каких-либо политических целях, которые, однако, говорили сами за себя, о чем будет сказано ниже.

Отношение Римско-Католической Церкви к англиканским инициативам. Об учреждении на Генеральной Конвенции Американской Церкви Греко-Российского Комитета для сближения с Православными Церквами в Риме стало известно из обзора, присланного в Рим американским архиепископом Хьюзом. Подробное описание нового движения оканчивалось следующими словами: «Таким-то образом Англиканская Церковь поставляет себя в худшее положение, чем когда-либо, ища себе усыновление с схизматическими греками!»[937]

Не менее отрицательную реакцию Римской Церкви вызвало учреждение Комитета (июль 1863) и Восточной Церковной Ассоциации (1864) в Англии. «Послание высшей святой римской и всеобщей инквизиции» 16 сентября 1864 г. за подписью кардинала Патрици, было обращено ко всем католическим епископам Англии, призывая их донести до

сведения своей паствы, чтобы они не входили в Общество, «следуя за англиканскими еретиками и греческими схизматиками», и приложить все усилия для того, чтобы «обнажить пороки, которыми страдает это Общество, и воспрепятствовать тем опасностям, которые оно с собой несет»[938]. Создание лондонского Комитета почему-то относилось в послании к 1857 г., возможно для того, чтобы подчеркнуть вторичность основанного для «соединения Православной и Католической Церквей» в 1858 г. Общества св. Петра, инициатором и вдохновителем которого был барон Гакстгаузен, которого протоиерей И. И. Базаров охарактеризовал как «ярого иезуита»[939].

«Определенно, – говорилось в послании, – для католика не должно быть ничего желаннее, чем полное искоренение схизм и разномыслий среди христиан»[940]. При этом аналогичные пожелания «схизматиков и еретиков» категорически отвергались: «Ни в коем случае нетерпимо, – считал глава высшей инквизиции, – чтобы верные и клирики, под водительством еретиков и, что того хуже, сами зараженные и осквернённые еретическим стремлением, молились бы о христианском единстве»[941].

Главную заботу римского курии составляло соблюдение своих членов, отторгнутых в свое время от Англиканской Церкви, в ограде Римской Церкви. «Да не будет, – говорилось в послании, – чтобы вероисповедания, отделенные от Римского престола, могли самочинно именоваться или считаться кафолическими». Намерение к объединению в одну кафолическую Церковь, когда «три христианских сообщества – романо-католическое, греко-схизматическое и англиканское, хотя и отделенные друг от друга, тем не менее с равным правом усваивают себе название кафолических», именовалось в послании «вершиной губительнейшего безразличия в делах веры», которое «извращает строй и право Божественной Церкви и ... подает повод для духовного разрушения как католикам так и некатоликам»[942].

Католики, находившиеся в Англии, призывались всеми силами остерегаться от присоединения к таким сообществам, «дабы в желании некоего обманчивого нового единства христиан они не отложились от того действительного совершенного единства, которое существует по милости Божией в соединении с Петром»[943]. Обеспокоенность начавшимся в англиканских церковных кругах движением вполне понятна в связи ростом в США и Великобритании католического влияния. (В частности о массовом переходе в католичество в Соединенных Штатах упоминал и пастор Юнг в письме к протоиерею Иосифу Васильеву от 14 ноября 1864 г., в котором писал: «Немалое число наших богатых и принадлежащих к высшему кругу общества семейных утомились сектаторством и об-

ращаются за успокоением в лоно Римской Церкви»[944]).

Отношение в России к англикано-православному сближению. В Русской Церкви, при всей сдержанности и критичности тех, кто по долгу службы был вовлечен в обсуждение этого вопроса, англо-американское движение Англиканской Церкви было встречено с большим вниманием. Обер-прокурор Св. Синода А. П. Ахматов, выражая благодарность о. Евгению Попову «за последовательное и обстоятельное сообщение сведений о ходе совершающегося в среде Англо-Американской Церкви движения к соединению с Православною», находил их «имеющими огромную церковную важность и заслуживающими полного внимания и самого тщательного всестороннего обсуждения»[945]. Обер-прокурор требовал от чиновников Синода «все бумаги по сношениям, касающимся англиканского движения вести в строжайшем порядке и напоминать о требующем движении с нашей стороны»[946]. Во время пребывания в Петербурге пастора Юнга, Ахматов предложил оставить предъявленные последним письма семи американских епископов «для хранения в архиве Св. Синода», мотивируя тем, что «в первый раз, со времени великой схизмы, с подобного рода письмами, относительно воссоединения, обращаются к иерархии Восточной Церкви канонические епископы независимой национальной Церкви»[947].

Столь очевидная заинтересованность в развитии церковных отношений между двумя Церквами со стороны российского церковного руководства вполне объяснима, если иметь в виду внутреннюю церковную и внешнеполитическую ситуацию после Крымской войны, в том числе и русско-британские отношения. В этом смысле выражение симпатии и желания каких-либо взаимодействий со стороны части Англиканской Церкви не могло не вызвать положительного отклика в российских церковных кругах.

Как отнеслись в российских церковных кругах к известию об учреждении в Американской Церкви нового Комитета, можно видеть из первого же номера «Православного обозрения» за 1863 г., где сообщалось о ходе переговоров в нижней палате Генеральной Конвенции в октябре 1862 г. Несмотря на всю неопределенность принятой на американской Конвенции резолюции, ее воспринимали как первый шаг к взаимопониманию и миротворчеству, находя, что «даже одно прекращение враждебных отношений, уважение к другому вероисповеданию хотя в той только мере, чтобы не осуждать его безусловно с гордым самодовольством, – и это одно, при настоящих условиях, составляет уже великое приобретение мира»[948].

Там же говорилось об обязанности тех, кому предстоит участвовать в переговорах

и обсуждениях со стороны Русской Церкви, которую видели в том, чтобы в ответ на желание Епископальной Церкви лучше познакомиться с восточным православием оказывать ей «самое радушное содействие и исполнять все, к чему обязывает уважение пред людьми, ищущими мира и истины»[949]. В комментариях редактора подчеркивалась важность этого события, особенно в свете поступивших сведений, что среди епископального духовенства в Англии существует намерение объединить свои усилия с американским Комитетом.

Вместе с тем с самого начала переговоров существовали и негативные оценки начавшегося в англиканских церковных кругах движения. Так, протоиерей посольской церкви в Лондоне Евгений Попов в письме к товарищу обер-прокурора Св. Синода князю С. Н. Урусову писал: «При виде всего этого невольно рождаются вопросы: да кем же изведен на свет этот англо-католицизм? Латинская Церковь отказывается от него, хотя, очевидно, он выродился из ее недр. “Церковь Востока”, как любят выражаться здесь, едва ли знает и о существовании его. Кем же он послан в мир на проповедь? Пред кем он преклоняется, как пред властию, в деле служения вере и истине?»[950]

Ближе других находившийся к тем кругам, в которых проявилась заинтересованность в открывавшихся перспективах, настоятель посольской церкви в Лондоне видел истоки этого интереса в практике американских миссионеров, прежде всего пасторов Хилла и Робинсона в Греции, назначенных Зарубежным миссионерским обществом Протестантской Епископальной Церкви в Соединенных Штатах Америки. В письме из Лондона к обер-прокурору Св. Синода А. П. Ахматову от 18 января 1864 г. о. Евгений писал: «В этих-то видах, как оказывается, и назначены были в Грецию два миссионера ... Какие они имели успехи в Афинах и вообще в Греции, не могу сказать, хотя не могу не догадываться, что первым и главным их делом там было – представлять свою протестантскую епископальную Церковь в глазах Церкви Греческой, как чистою апостольскою ветвию Вселенской Церкви»[951].

И. Т. Осинин со своей стороны сообщал вице-директору канцелярии обер-прокурора Св. Синода Авчинникову: «В Англии, равно как в Епископальной Церкви Северо-Американских Штатов, происходит ныне довольно сильное брожение умов, ... свидетельствующем о постоянном колебании английской епископальной Церкви между оставленным католичеством и не вполне усвоенным протестантством»[952].

С осторожностью подходил к англо-американскому движению к сближению с Восточной Церковью и протоиерей Иосиф Васильев, но выражал надежду, что «запутан-

ность и неясность англиканских верований прояснится изучением православной веры»[953]. В докладе на имя императрицы Марии Александровны, по желанию которой он был командирован в Англию для ознакомления с настроением в церковных кругах, о. Иосиф отмечал возможные благоприятные изменения и в политическом отношении: «Расположение парламента к согласию на соединение Англиканской Церкви с Православною может быть достигнуто постоянным и постепенным просвещением мыслей. Можно надеяться, что государственные умы Англии, рассмотрев дело беспристрастно, найдут в нем выгоды для своей нации, не противоречащие выгодам нашего отечества»[954].

Приезжавшие в Петербург и Москву иностранцы оставили интересные отзывы об отношении к движению в духовной среде. Так, сохранилось свидетельство Мунтстуарта Элфинстоуна Грант-Даффа, члена британского Парламента, побывавшего в России зимой 1863 г. и посетившего митрополита Филарета В своей книге «Studies in European Politics» политик отмечал, что его повсеместно спрашивали о предполагаемом соединении Церквей: «Каждый раз, когда англичанина представляют русскому священнику любого ранга, он услышит некоторые светские вещи о возможном будущем союзе двух Церквей». Грант-Дафф должен был признать, что «мечты, которые когда-то лелеял Пальмер, до сих пор живы в Англии и Америке»[955].

Примас Шотландской Церкви Роберт Иден, побывавший в России в 1866 г., писал: «Я был и удивлен и рад узнать, что молодые студенты проявляли большой интерес к вопросу соединения Церквей; тот же интерес, как я впоследствии узнал, имел место в Духовной Академии в Троице... Было бы обнадеживающим и приятным знамением времени обнаружить схожий интерес к данному предмету у студентов наших собственных университетов Оксфорда и Кембриджа и в университетах Шотландии». Со своей стороны, епископ, как член Ассоциации, подчеркивал необходимость «составить справедливое мнение о том, чего действительно придерживается и чему учит каждая из Церквей»[956].

Митрополит Московский Филарет и англикано-православные контакты 1860–1864 гг. Деятельность Греко-Восточного Комитета, созданного на Кентерберийской конвокации в июле 1863 г. вслед за учреждением аналогичного Комитета на конвенции Американской Епископальной Церкви в октябре 1862 г., стала объектом пристального внимания политиков и богословов не только на Западе, но и в России. Начался интенсивный обмен мнений, в котором, с одной стороны, приняли участие американские и британские богословы (И. Ф. Юнг, Дж. Вильямс, Пьюзи и др.), с российской стороны коор-

динаторами дискуссии выступали протоиерей посольской церкви в Лондоне протоиерей Евгений Попов и обер-прокуроры Св. Синода. К подготовке синодального мнения был привлечен митрополит Московский Филарет. Предложения американской стороны, в переводах протоиерея Евгения Попова, через обер-прокурора Св. Синода направлялись на отзывы к митрополиту Московскому, в соответствии с которыми вырабатывалась официальная позиция Св. Синода.

Митрополит Филарет более других был знаком с предысторией вопроса, развитие которого во многом обязано его контактам с представителями англоязычного мира, поскольку религиозному движению, возникшему в недрах Американской Церкви в 60-е годы, предшествовали неоднократные визиты в Россию представителей из Англии и Северной Америки, считавших своим долгом встретиться с московским архипастырем для обсуждения богословских вопросов, касавшихся в первую очередь догматических различий Греко-Восточной и Англиканской Церквей.

От внимания святителя не укрывались многочисленные натяжки и уловки, которые допускались порой англиканскими представителями для скорейшего достижения вожделенной цели. Так, в 1861 г. митрополита Филарета просили дать отзыв на книгу «Догматическое изложение учения Англиканской Церкви» (написанная на греческом языке, она раздавалась английскими миссионерами молдавским священникам). Филарет, в свою очередь, поручил духовной академии «просмотреть и извлечь из нее содержание с указанием тех мест, которые в особенности враждебны православному учению». В своем отзыве в Синод митрополит писал, что «англиканский епископ корчемствует истиною, рассчитывая на невежество греков», и что «книгой сей доказываются не догматы англиканские, но только хитрость писателя»[957]. Прошло несколько лет, а методы работы англиканских миссионеров оставались прежними.

Летом 1863 г. С.-Петербург и Москву посетил англиканский пастор Варбуртон, побывавший вслед за тем и на Православном Востоке. Вернувшись в Англию, он написал статью о посещении православных иерархов, перевод которой предполагалось напечатать в одном из российских духовных изданий. Отчет Варбуртона вызвал критический отзыв митрополита Филарета. «Очень вероятно, – писал он обер-прокурору А.П. Ахматову, – что вследствие неточных переводчиков пастор Варбуртон отзывы российских епископов слишком наклонил к своим мнениям и желаниям». Не мог согласиться Филарет с мнением пастора о том, что на него «везде смотрели как на священника правосмыслящей правоверующей Церкви» или что «Церковь Англиканская “столь же древна” как Восточ-

ная». На что Филарет отвечал: «Древна, но не столько же»[958]. В целом же Филарет пришел к мнению, что «статья направлена к тому, чтобы ослабить силу отличительных учений и постановлений Восточной Церкви, дабы таким образом Восточные склонены были к общению с Англиканскою Церковию, оставляя неприкосновенной большую часть ее отличительных учений и постановлений»[959], и потому печатать ее не представляется полезным.

Вновь и вновь митрополит Филарет был вынужден указывать на неправильности в толковании православного учения. «Уже теперь же со светом является и туман, – писал Филарет 15 января 1864 г. в одном из отзывов. – Искатели говорят о исхождении Святого Духа и от Сына: “Церковь Греческая допускает filioque”. – Неправда. ... Из сего видно, что в единение привлечь хотят не точным, а искусственно придуманным толкованием православного учения. Путь ли это к единению? – Путь ли это, по крайней мере, к установлению взаимного доверия между двумя сторонами, совещающимися о единении?»[960]

Возражение святителя вызвало и утверждение доктора Мэйсона, что Американская Церковь «представляет центр единения всем другим христианским вероисповеданиям целого мира»[961]: «На сие, – пишет митрополит Филарет, – православный христианин может сказать: мы думаем, что истинный центр всего христианства есть Богочеловек Христос. Христианский Рим вздумал поставить себя центром всех христианских обществ, и для сего приискал некоторую опору в первоверховном апостоле Петре. На чем опирается ваша Церковь, поставляя себя центром для всех христианских обществ в свете? – Когда вы поставляете вашу Церковь центром: то, конечно, все прочие христианские Церкви представляете планетами, которые обыкновенно подчинены центральной силе. Итак, примечаете ли вы, что таким образом приглашаете другие Церкви не к единению, но к подчинению?»[962] Отзыв митрополита оканчивался весьма скептически: «Если такие неудобосогласимые рассуждения встречаются, когда мы только помышляем вступить на путь единения, много ли они обещают впереди?»[963].

Внимание Филарета привлекло и сообщение протоиерея Евгения Попова о том, что греческий архимандрит Филипп Шулати (Schulati), находящийся в Лондоне для сбора пожертвований, был приглашен присутствовать при англиканском богослужении, после чего ему было приписано не только присутствие, но и участие и сделано заключение, что общение Церквей уже есть de facto[964]. «Если сей случай, – замечает митрополит, – по сему рассказу, сделается известным на Востоке, впечатление от него не будет приятно. Из сего надобно вывести наставление, с какой осторожностью члены православной иерар-

хии должны определять свое сближение с инославными»[965]. Подобные случаи привели московского иерарха к следующим размышлениям: «Мысль о соединении Церквей, засветившаяся, как заря, на Западе, не останется ли только западною, вечернею зарею, или перейдет в Восточную, в надежде более светлого утра?»[966]

«Дело Юнга»: контакты в Москве и Петербурге (1864). Если в российских церковных кругах и присутствовала изрядная доля скепсиса в отношении движения, возникшего в Английской Церкви, то инициатива американского духовенства была встречена в России с явным интересом. Это объяснялось большей свободой американского епископата, независимого от правительства. Как отмечал протоиерей Иосиф Васильев, «там менее закоренелых обычаев, там нет препятствия в неразрывной связи с правительством и в пользовании от него содержанием духовенству. А потому американцы, кажется, идут вернее и решительнее, так что англичане, опасаясь их *ребяческой опрометчивости* (слова магистра Вильямса), не желают отставать от них»[967].

Секретарь американского Комитета пастор Фриман Дж. Юнг прибыл в Англию в конце 1863 г. в качестве депутата для совещаний с английскими церковными деятелями[968]. Помимо Англии он предполагал посетить Францию, Италию, Грецию, Константинополь, Одессу, Киев, Петербург, Москву и пр.[969], но изменил первоначальные планы и из Англии направился прямиком в Россию. До Востока он так и не добрался (по-видимому, ему помешало расстроенное здоровье). Тем не менее в одном из номеров «Церковного журнала», издаваемого в Нью-Йорке[970], им была напечатана переписка с пастором Хиллом, в которой знаменитый афинский миссионер описывал пребывание в Афинах епископа Гибралтарского, его проповедь во время пасхального богослужения в церкви Гилла, посвященную христианскому единению, а также встречу с митрополитом Афинским, участники которой пришли к общему мнению, что «между нашими Церквами не существует таких разделений, как к несчастью, с Римской Церковью»[971]. Гибралтарский епископ сказал доктору Хиллу, что «эта встреча обрадовала его сердце больше всего, с чем он встретился в Афинах, даже чем Парфенон»[972].

Хорошо знакомый с позицией английских богословов, митрополит Филарет понимал всю сложность их положения при зависимости Церкви Англии от короны и правительства. Поэтому, когда открылись переговоры с секретарем американского комитета пастором Юнгом, у него появилась надежда, что дело, одобренное значительной частью американского епископата, более независимого от государственной власти, чем английское, пойдет более конструктивно, хотя и усматривались возможные препятствия.

Как записал в дневнике епископ Леонид (Краснопевков), викарий московского митрополита, «владыка, указывая на затруднение, какое к сближению Церкви Американской с Русскою может поставить Церковь Английская, сказал, что то же может встретиться и со стороны нашей матери, Церкви Греческой, и даже от Англии можно ожидать более снисхождения, чем от Греции, где образование революциею 1821 года было убито и не может подняться, где церковные люди и высшее духовенство действует часто по одному упорству и едва снисходят нам в некоторых случаях, например относительно обливательного крещения»[973].

Митрополит Филарет предложил Юнгу наиболее действенный способ для постепенного приготовления членов Греко-Восточной и Американской Церквей к взаимному сближению. «Зачем откладывать, – возразил он на замечание Юнга, что созданный в Америке для этой цели Комитет планирует начать переговоры с Востоком лишь через полтора года, – «можно начать теперь же: пусть лица духовные частным образом знакомятся между собою и узнают взаимный характер Церквей. От них эти сведения станут распространяться, и тогда уже легче будет оглашать эти действия к сближению»[974]. По мнению Филарета, было бы полезно, чтобы «духовные лица между собою переписывались свободно, чтобы писали в Москву, чтобы характер сношений был частный»[975]. Но, по словам епископа Леонида, митрополит Санкт-Петербургский «оставил все дело за собой», ведя переписку через консула, вследствие чего оно приняло «характер официальный», вместо совещательного.

Больше всего викарный епископ был огорчен тем, что нарушался принцип постепенности: «Мы говорили, что из постепенного разъяснение спорных предметов постепенно может укрепиться в американцах уважение к авторитету Церкви, а пр[еосвященный] Исидор хочет разом грянуть на протестантов авторитетом и тем с первого раза запереть им дверь в Церковь»[976]. По словам Леонида, митрополит был «опечален этим оборотом дела, но сказал только: “Один шьет, а другой порет”»[977], что привело на память викарию слова, ранее сказанные Филаретом: «Во всю мою жизнь только и делали, что мне препятствовали»[978]. По вопросу, поднятому Юнгом, он заметил, что «если это дело и примется, то лет пятьдесят протянется, Греческая Церковь помешает»[979]. Под впечатлением бесед с американским пастором митрополит заметил в одном из писем: «Душа легко отверзается к желанию им мира, но наблюдение и опыт потребуют осторожности»[980].

В целом у митрополита Филарета не сложилось однозначного мнения о продвижении английских и американских богословов в их исследованиях восточного православия.

Он успел убедиться, что «вопрос о единении Церквей родился у американцев не вследствие глубоко сознанной потребности, а более вследствие минутного увлечения, публика не приготовлена; началось нечто вроде реакции... в Англии религиозно-соединительные движения разногласят и противоречат одни другим». Подводя итоги замечаниям митрополит Филарет скажет: «Как вожделенно соединение Церквей! Но как трудно, чтобы движение к нему парило чистым стремлением к истине, совершенно свободным от пристрастия к предвзятым мнениям!»[981]

«Дело о православной церкви в Нью-Йорке». Одним из практических вопросов, поднятых Юнгом в беседах с российскими иерархами, был вопрос об устроении православной русской церкви в Нью-Йорке. Им даже было высказано пожелание назначить ее настоятелем парижского протоиерея о. Иосифа Васильева. Юнг уверял, что препятствий с американской стороны не возникнет, поскольку председатель Американского Комитета епископ западного Нью-Йорка Виллиамс Геткот де Ланси уже предлагал русским иеромонахам, прибывшим на русских кораблях, выбрать любую из шестидесяти нью-йоркских церквей для совершения православного богослужения[982].

В Петербурге предложение американского духовенства было воспринято с оптимизмом. Митрополит Исидор, находя дело об устройстве русской церкви весьма полезным, считал, что «американцы лучше поняли бы превосходство нашего богослужения, а умный священник, в настоящем случае, был бы лучшим посредником между нами и американским духовенством». Однако он находил и некоторые трудности в реализации этого проекта, которые изложил в письме к митрополиту Московскому от 11 апреля 1864 г.: К сожалению посольство русское набрано из иноверцев. На князя Горчакова надеяться нельзя. Его обо всем можно просить, только не о деньгах. Будем просить Государя Императора. В Нью-Йорке церковь нужнее; но на первый раз, может быть, осторожнее будет хлопотать об устройстве церкви в Вашингтоне, где живет посольство, чтобы менее заметна была особенная цель»[983].

У митрополита Филарета отношение к постройке церкви в Нью-Иорке было, как всегда, взвешенным и осмотрительным: «Устроить православную церковь в Нью-Иорке, где нет православных прихожан, было бы согласно с правилами церковными? И благословно ли строить ее, как бы только на показ американцам? И удобно ли избрать священнослужителя, который бы соответствовал особенности обстоятельств? Пресвитер Юнг желает парижского протоиерея Васильева, но это не значило ли бы одно строить, а другое расстроивать?»[984]

Впрочем, судя по тому, что московский архипастырь предложил другие кандидатуры – протоиерея Янышева[985] или Яхонтова[986], которые, на его взгляд, более «соответствовали требованиям», – говорит о том, что его мнение было не столь категоричным и право решающего голоса по этому вопросу он предоставлял преосвященному Исидору. И все же Филарет полагал, что церковь было бы лучше устроить в Вашингтоне, где находилось российское посольство, но допускал, что там она «менее соответствовала бы той цели, для которой желают иметь ее в Нью-Иорке», хотя наиболее подходящим местом, по его мнению, был Сан-Франциско (вопрос об устроении православной церкви в Сан-Франциско был также прямым следствием начатых переговоров о церковном сближении, но об этом речь пойдет ниже):

> «И потребности, и церковным правилам, и достоинству Российской Церкви и российского правительства более соответствовало бы устроение русской православной церкви в Калифорнии, где много русских живут, без священника и без таинств и, не получив вскоре православной церкви, неволею отпадут от православия»[987].

Новгородский митрополит, не решаясь ввиду отсутствия обер-прокурора лично обратиться к императору и считая, что «начинать переписку обыкновенным путем чрез министерство [иностранных дел] бесполезно», соглашался с митрополитом московским, что хотя в Нью-Йорке есть несколько православных при русском консульстве и что туда нередко заходят и подолгу стоят российские корабли, тем не менее «заводить церковь неудобно, да и способов не дадут», и предлагал строить церковь в Вашингтоне, «где живет русская миссия». С мнением Филарета о необходимости русской церкви в Калифорнии, Исидор также был согласен, но сомневался, что это дело можно будет осуществить, и указывал на две вечные проблемы – отсутствие финансирования и нехватку кадров: «Кто ее устроит и даст содержание причту? Ищущие золота и богатящиеся молчат и о духовном едва ли помышляют. Правительство не примет на себя издержек, а Св. Синоду и дать нечего». Вопрос о кадрах также не внушал оптимизма:

> «Не мало труда, – сетовал преосвященный Исидор, – будет и в выборе священника для Америки, если дойдет дело до выбора. Так мало у нас людей, готовых на дело Божие в краю отдаленном, не обещающем значительных житейских выгод!»[988].

Между тем, пастор Юнг, вернувшись домой, сообщил викарному епископу Леониду сведения о греческом населении Нью-Йорка и с нетерпением ожидал известий признает ли московский митрополит «это дело заслуживающим внимания»[989]. Но несмотря

на то, что на заседании американского Греко-Российского Комитета уже было объявлено, что «российское правительство решается построить в Нью-Йорке православную церковь»[990], до реализации этих планов дело дошло лишь в 1870 г., когда в Нью-Йорке для служащих российского консульства в частном доме был устроен храм, который посещали не только русские, но греки, сербы, сирийцы. Значительно позже, в 1894 г. усилиями епископа Алеутского и Аляскинского Николая в Нью Йорке была устроена новая домовая церковь – в честь святителя Николая Мирликийского. И только в самом конце XIX в., когда возросло число эмигрантов из России, был поставлен вопрос о строительстве большого православного собора в Нью-Йорке.

5.3. Греко-Восточная Ассоциация и Православный Восток (1866)

Джордж Вильямс и восточные иерархи. Когда в октябре 1862 г. северо-американские епископы приняли решение о создании Комитета «для обсуждения возможности установления отношений с Русско-Греческою Церковью»[991] и «сбора подлинной информации о ней»[992], в печати было объявлено, что назначение Комитета состоит в том, чтобы «помогать Православным Церквам на Востоке и в Турции»[993]. Когда же подобный Комитет был создан в Англии и поставлен вопрос «о соединении Англиканской Церкви с Греко-Восточной», в первом же отчете Комитета было предложено расширить действия, направленные на взаимодействие с Восточными Патриархатами, а не ограничиваться только Русско-Греческой Церковью»[994]. На созыве Комитета 25 июля 1866 г. архиепископ Кентерберийский подтвердил расширение полномочий, предполагавшее не только установление отношений с Греко-Российской Церковью, но и всей Восточной Церковью в целом[995].

«В видах сближения Англиканской Церкви с Церковию Православного Востока» Дж. Вильямс в июле 1866 г. предпринял путешествие по Востоку с посещением Святой Земли[996]. В отчете о поездке, присланном обер-прокурору Св. Синода лондонским протоиереем Евгением Поповым, сообщалось, что она состоялась «частию proprio motu, частию по внушению Ассоциации и даже при содействии ее в видах сближения Англиканской Церкви с Церковию Православного Востока»[997].

Из отчета Вильямса известно, что восточные иерархи встретили его вполне доброжелательно. К его удивлению, несмотря на уверение митрополита Хиосского, что «Константинопольский Вселенский Патриарх равнодушно взглянет на вопрос о восста-

новлении единения»[998], Софроний III отнесся к этому вопросу «с полным участием»: «С величайшим удовлетворением он приветствовал эти первые начатки сношений с нашею Церковию, которые дано было ему видеть в сопроводительных письмах, вверенных мне архиепископом Кентерберийским и многими из наших епископов»[999]. Интерес Патриарха, действительно, мог быть самым искренним. С одной стороны, совсем недавно, в 1864 г., Англией были возвращены Греции Ионические острова, занятые ими в 1840 г. и стоившие отставки Патриарху Григорию VI[1000]; с другой, в том же 1866 г. к нему с предложением о воссоединении, но уже в римском понимании, обратился Пий IX[1001].

Две продолжительные встречи в присутствии членов Константинопольского Синода окончились предложением со стороны Патриарха «сохранить грамоты англиканских епископов в архивах патриархата в память того, что между Церковию Англиканскою и Церковию Восточною открыты были приязненные сношения»[1002]. Константинопольские владыки просили «выразить и архиепископу [Кентерберийскому] и епископам свою благодарность за этот знак братского почтения и вместе с тем сердечное желание пользоваться всеми случаями для сохранения и усиления подобных с ними сношений»[1003].

Патриарх Антиохийский Иерофей, которого Вильямс застал в окрестностях Бейрута, также, по его словам, «к сердцу принял наше дело о восстановлении единения»[1004]. Но наиболее теплый прием был оказан английскому пастору в Иерусалиме. Патриарх Иерусалимский Кирилл, с которым Вильямс был знаком со времени своего служения при епископе Александере, принял его «со всею нежностью, как отец; он как нельзя лучше знал главную цель моего путешествия по Востоку; то было ему вполне известно из греческих газет – Константинопольских, Смирнских и т. п.»[1005]. Но странным образом, именно с Патриархом Кириллом посланник Восточной церковной ассоциации не решился заговорить по существу вопроса. «Мне показалось, – оправдывал себя Вильямс, – что говорить об единении при нем – значило бы посмеваться над этим святым делом, потому что англиканская епископия в Иерусалиме причиняет постоянно новые деления между “овцами и агнцами” этого стада»[1006].

Тем не менее, перед отъездом Вильямса из Иерусалима, Патриарх вручил ему рекомендательные письма к митрополитам Вифлеемскому и Назаретскому, а также к епископу Фаворскому, в которых указывалось, что его цель – «благоспешить делу соединения Церквей»[1007].

Святогробские иерархи отнеслись к миссии Вильямса, как можно видеть из его отчета, вполне благосклонно. «Епископ Назаретский, – как сообщает англиканский бого-

слов, – выразил наибольшее и наиболее сердечное участие в исходе того вопроса, который занимал меня и не раз так говорил мне: “Дело ваше есть дело спасения мира!” Епископ горы Фавора, благоговейнейший и благочестивейший человек, глубоко поражен был мыслью о восстановлении единения; утешительно теперь думать, что с уединенных высот Фавора постоянно восходят молитвы о благом исходе нашего дела»[1008].

Среди лиц, встречавшихся с членом Кембриджского университета, были и такие, кто отнесся к проекту объединения Церквей весьма сдержанно. Как отметил Вильямс в отчете Ассоциации, «из всех восточных прелатов, которых мне привелось видеть, только один Вифлеемский епископ, по-видимому, питает в себе ту мысль, что это единение может быть достигнуто не иначе, как при посредстве нашего подчинения Православной Церкви»[1009], чего всячески, на протяжении уже четверти века, пытались избежать англиканские сторонники воссоединения.

Более критично отнеслось к обсуждению этого вопроса руководство богословской семинарии в Крестном монастыре под Иерусалимом. По словам Вильямса, «их взгляды на возможность единения далеко не то, что взгляды многих других», но при этом отметил, что «все-таки не слышал от них ничего такого, что могло бы омрачить меня безнадежностью; под конец все они сердечно пожелали мне всякого успеха в нашем деле»[1010].

В целом же переговоры с греческим духовенством по предмету, которому Дж. Вильямс посвятил четверть века жизни, не лишали его надежды на успех. «Конечно, – заключал он свой отчет, – в этих фактах есть многое, что может нас ободрять среди нашего малодушия, рождающегося в нас при виде встречающихся трудностей»[1011].

Как ни странно, в отчете Вильямса ни слова не было сказано о неоднократных беседах с начальником Русской Духовной Миссии Антонином (Капустиным), хотя сюжет о его пребывании в Иерусалиме нашел свое отражение в дневнике архимандрита. Более того, на следующий день после первого знакомства с о. Антонином, Вильямс «остановился, вместе с маркизом [Дж. Бьютом[1012]], в наших заведениях, – в т. наз. Благородном приюте», и как писал о. Антонин российскому послу в Константинополе Н. П. Игнатьеву, – по-видимому, остается доволен своим помещением (лучше которого, конечно, напрасно стал бы искать в Иерусалиме)»[1013].

В дневнике Антонина 11 августа 1866 г. записано: «Принимал гостя – знаменитость в своем роде – английского священника Джорджа Вильямса, поборника соединения Церквей Православной и Англиканской»[1014]. Визит Дж. Вильямса в Русскую Духовную Миссию, судя по дневнику Антонина, а также его письмам к Н. П. Игнатьеву, произвел

на архимандрита Антонина (Капустина) самое благоприятное впечатление. Беседа с Вильямсом настолько заинтересовала архимандрита, что через день он пригласил его снова: «После обедни зазвал к себе о. Вильямса. Беседовали по-гречески», – записал о. Антонин в дневнике 13 августа, а после отдания визита вновь принимает у себя в Миссии «почтенного о. Williams'a»[1015]. 24 августа о. Антонин посетил англиканское богослужение, после которого состоялось прощание. «К 7 часам я был в квартире г. Вильямса, и высмотрел, вместе с патриаршим иеродиаконом, англиканскую обедню. Маркиз прислуживал и одет был во что-то, похожее на стихарь. Оба приобщались. Это была их напутственная молитва... Простился с г. Вильямсом»[1016].

Антонин остался вполне доволен новым знакомством. «Человек он действительно замечательный. Мы беседуем с ним по-гречески, вмешивая при случае, для большей вразумительности, слова французские, – писал Антонин российскому посланнику. – Сегодня он ради какого-то своего праздника, служил литургию в своем №. Мы ему дали для сего вина и просфор (да не увесть о сем Св. Синод наш!), так как простого хлеба, приличного для богослужения, в раннюю утреннюю пору во всем дому не отыскалось. Ездил он уже и к Патриарху, с которым разговаривал также по-гречески. [...] Я надеюсь с почтенным гостем совершить не одну археологическую экскурсию»[1017]. 15 декабря 1866 г., как архимандрит Антонин отметил в дневнике, он написал Вильямсу письмо в Оксфорд.

К сожалению, записи бесед представителей двух христианских Церквей не сохранилось. Неизвестно также и содержание антониновского письма. Но не приходится сомневаться в том, что воззрения о. Антонина и Джорджа Вильямса на предмет, ради которого Вильямс предпринял свое путешествие, позволили им глубже осмыслить перспективы предполагаемого православно-англиканского сближения.

5.4. Политический контекст англикано-православного сближения

Отзывы Антонина о Вильямсе – «почетный, замечательный» – резко отличаются от отзывов русского архимандрита об английских миссионерах. Он даже писал Игнатьеву, что «собирается нажаловаться Вильямсу на англиканскую пропаганду в Сирии и Палестине, подкупающую самым бессовестным – и развращающую самым безжалостным образом бедное население арабское». Они, по словам Антонина, «вовсе не помышляли о том, что когда наступит время действительного единения Церквей, может быть, у христиан здешних не окажется никакой веры»[1018].

Казалось бы, из слов Антонина можно предположить, что он считал воссоединение Церквей делом недалекого будущего, но однозначно утверждать этого мы не можем. Начальник Русской Духовной Миссии, как опытный церковный дипломат, хорошо ориентировался в дипломатических нюансах церковных дел на Христианском Востоке. В одном из писем Антонин отметил свойственное русским дипломатам «сочувствие к протестантам, подкапывающимся под самые основы Церкви нашей»[1019]. Мнения Антонина во многом схожи с отзывом архимандрита Порфирия (Успенского), который еще в 1843 г. заметил, что «епископальные общины в Англии и Америке мучаются каким-то беспокойством, недовольны своим отщепенством и желают единения Церквей, либо замышляют вовлечь в свои сети православные народы под видом духовного общения»[1020]. Как и другие представители русского духовенства, в том числе митрополит Московский Филарет и архимандрит Порфирий (Успенский), Антонин прекрасно понимал политический контекст поднятого на Западе вопроса о воссоединении Церквей.

К сожалению, среди тех, кто декларировал идеи воссоединения Церквей, было немало лиц, имевших прежде всего политические намерения. Именно это можно было наблюдать в деятельности англиканских миссионеров в Святой Земле. Неслучайно Вильямс в своей книге, вышедшей в 1868 г., отметил, что «намерение к объединению и по сей день вызывает много споров и разногласий в пределах Иерусалимского Патриархата»[1021].

Несмотря на уверения британского и северо-американского духовенства избежать подозрений в каких-либо политических целях, за их инициативами нельзя не видеть очевидного политического контекста, который сопровождал действия представителей Американской и Английской Церквей на Ближнем и Дальнем Востоке, как бы не утверждали английские церковные журналы, что здесь «исключается возможность перетолковывать это дело в том смысле, будто подобные приступы сделаны с политическими видами – камень преткновения для многих подобных предприятий»[1022].

На известие об учреждении Комитетов отозвались американские миссионеры, много лет проработавшие в Китае и Греции, регионах приоритетного влияния Северо-Американских Штатов и Великобритании. Так, каноник Эдвард Винтер Сайл[1023], с 1845 г. служивший в американской миссии в Шанхае и знакомый с русскими дипломатами и миссионерами, в письме к одному из членов американского Комитета, признавался:

> «Я с большим интересом слежу за делами Комитета по взаимообщению с Греческой Церковью, членом которого Вы являетесь. ... Воистину, было бы удобно

> в то время встречаться с греческими священнослужителями на основе взаимного признания, ибо в Шанхае было семь различных христианских деноминаций, но мы, из Американской Церкви, смогли сдружиться лишь с нашими братьями из Церкви Англии»[1024].

Но если в Китае англиканским миссионерам приходилось лишь эпизодически вступать в общение с представителями православной России и теми немногими русскими, которые проживали в Китае, о чем речь пойдет ниже, то пастор Хилл, с 1832 г. трудившийся в Греции, находился в тесном общении с греческими иерархами и их паствой. Известие об учреждении Комитетов в Американской Епископальной Церкви и Церкви Англии для рассмотрения возможности взаимообщения с Православной Греко-Восточной Церковью навело его на мысль, что он мог бы «поделиться опытом» долговременного воплощения в жизнь так называемого англикано-православного взаимодействия.

Из афинских писем пастора Хилла в редакцию американского миссионерского журнала *The Spirit of Missions* прослеживаются методы той последовательной и целенаправленной миссионерской работы, которая постепенно оказывала воздействие на умы афинских греков и кульминацией которой Хилл называл избрание протестантского короля Георга I на греческий престол[1025]. В письме от 18 мая 1863 г. им отмечен прогресс в отношении знакомства греческого общества с англиканским вероисповеданием с того момента, как он прибыл в Афины (то есть в 1829 г.) и до последнего времени.

> «В начале нашей миссии и в течение нескольких лет после того, как мы поселились здесь, на всем Востоке существовало глубокое неведение о нашей Церкви. В Греции Англия была известна лишь как одна из трех “держав-покровительниц”, но о Церкви Англии (которая гораздо в большей степени является сестрой Церкви в Америке, которой мы были представителями) там было глубокое невежество»[1026].

Хилл отмечал, что англиканство не было грекам знакомо, но они понимали, что американские миссионеры не являются католиками, и уже это говорило в их пользу. Лишь с появлением в Афинах в 1842 г. первой английской церкви св. Павла там, по словам Хилла, «полностью осознали, что мы христиане!» Новые возможности у англиканских миссионеров появились в 1850 г., после признания Константинопольским Синодом автокефалии Элладской Церкви (или, в передаче Хилла, «когда Церковь Греции стала независимой от Патриархата в Константинополе и начала управляться Синодом ее собственных епископов, постоянно пребывающих в Афинах»). С этого времени миссионерам все чаще предоставлялась возможность «доброжелательного общения с греческим высшим духовенством, и среди прочих тем, обсуждалось согласие между Церковью Ан-

глии и Церковью в Америке, к удовлетворению вопрошающих».

Назначение Хилла в 1845 г. капелланом британского посольства в Афинах (что он назвал «первым практическим примером идеального единства, существующего между двумя [Англиканскими] Церквами»), англиканское богослужение в небольшой церкви по воскресным дням, отличавшееся порядком и торжественностью, – все это вместе произвело огромное впечатление на население и особенно на греческих епископов и духовенство. По словам Хилла, это стало «первым общественным знакомством Восточной Церкви с богослужениями Англиканской Церкви, ибо до этого эти службы совершались в стенах частного дома, доступном только для членов нашей Церкви».

Но еще более важным следствием своего влияния на общественные настроения в Греции Хилл называл избрание неправославного короля.

> «Дело не ограничилось лишь восхищением, – писал миссионер, – а привело … к замечательному выражению общественных настроений в одном из наиболее важных, и деликатных моментов, связанных с избранием государя, а именно, религии будущего короля»[1027].

Знаменитый миссионер с гордостью признавался, что «столь разительная перемена в общественном мнении» была обусловлена ничем иным как «безмолвным (silent) влиянием [американской] миссии в Греции в течение последних тридцати лет» и тем эффектом, который имели общественные богослужения Американской Церкви, вызывавшие сначала недоумение и вопросы, но со временем пробудившие уважение к протестантскому учению[1028].

Последнее заключение, сделанное миссионером с тридцатилетним стажем, не позволяет усомниться в политическом контексте «дружелюбных отношений» двух Церквей, апофеозом которых стало избрание на православный престол Королевства Греции датского принца-лютеранина, вопреки содержанию знаменитой сороковой статьи греческой Конституции 1844 г., согласно которой правитель Греции должен быть православного вероисповедания[1029]. Отступление от этого правила Хилл назвал событием «по-настоящему чудесным».

Есть все основания предполагать, что Хилл, имевший возможность убедиться в подверженности греков англо-американскому влиянию, в том же смысле рассматривал и наметившееся движение в англиканской Церкви Англии и Америки. По его признанию, он целиком и полностью верил в возможность объединения с Греческой Церковью на предложенных принципах, но едва ли был готов встретить те же взгляды у тех, с кем не

имел никаких контактов на этой почве: «Переговоры о русско-греческих переселенцах в Калифорнии, имевшие место на нашей последней Конвенции, застали меня врасплох и я был крайне заинтересован тем, что было сказано по этому поводу докторами Тралем и Мэйсоном».

В понимании Хилла новое движение подразумевало отнюдь не возвращение к вере древней неразделенной Церкви, сохранившейся у Православных Церквей, а «тихое и молчаливое» перевоспитание православных на англиканский манер, то есть те самые установки, которые были приняты Американской Епископальной Церковью в 1835 г. Эти откровенно выраженные им чаяния, подкрепленные конкретными политическими успехами, вновь приводят на память методы и приемы, типичные для греко-униатов Римско-Католической Церкви.

Обращает внимание и тот факт, что такие активные сторонники англикано-православного диалога как Дж. Вильямс и Дж. Юнг восторженно отзывались о миссии пастора Хилла в Греции, не замечая или не желая замечать ее откровенно прозелитического характера, мало отличавшегося от принципов руководства англо-прусской епископии в Иерусалиме. Остаются вопросы и в связи с упоминанием Вильямсом епархии Британской Колумбии в контексте возможного назначения в Калифорнию русского епископа. Этот явно «политический» контекст якобы «неполитического» диалога ставит под сомнение искренность намерений американских и британских деятелей, на что неоднократно указывали российские участники диалога.

То, что Запад интересовало в первую очередь политическое преобладание на Ближнем Востоке, напрямую подчеркивали и русские дипломаты. Так например, в беседе с митрополитом Филаретом российский посланник в Бельгии князь Н. А. Орлов сообщил «о готовности Английской Церкви принять православие и что Гладстон видит в этом политическую пользу: Франция Наполеона покровительствует католицизму римскому и содействует так его успеху, что мы на Востоке на всех пунктах поражены; но англичане, единые с нами по вере, действуя с нами совокупно, надеются на успех и преобладание»[1030].

Не здесь ли следует искать причину заинтересованности Греко-Восточной Ассоциации в сближении в первую очередь с Восточной, а не Российской Церковью?! Войдя в доверие к православным Патриархам, получив карт-бланш на церковные программы в Святой Земле и других регионах, они тем самым могли бы подменить Россию в ее покровительстве православным народам Турецкого Востока. Не случайно большой интерес к

ней проявляли такие лица как принц Уэльский, премьер-министр Великобритании Гладстон и др.

С большим вниманием следили за развитием событий в этом направлении и члены российской императорской фамилии. О «новейших стремлениях Епископальной Церкви к сближению с Православною» писала в своих письмах великая княгиня Елена Павловна. По поручению императрицы Марии Александровны в Англию был отправлен парижский протоиерей Иосиф Васильев для сбора сведений по этому вопросу.

Однако русское духовенство, как было сказано выше, к движению в Английской Церкви относилось критически. Не особенно полагался на успешное развитие вопроса о воссоединении Церквей и митрополит Филарет. Когда ему передали слова Гладстона, «что это мысль великая и что она придет в исполнение», и что принц Уэльский восхищен ею[1031], митрополит ответил: «Я думаю, что хорош мир и союз о Христе; но что англичане в союзе церковном с нами для себя в политическом отношении сделают много, а нас обманут»[1032].

Речь шла о той подспудной работе западных дипломатий, которая (при активном содействии миссионеров) была нацелена на удаление России из «европейского концерта» и осуществлялась по церковно-дипломатическим, миссионерским и религиозно-культурным каналам. Филарет не исключал возможности, что, войдя в доверие к Православным Патриархам декларацией сходства англиканского и православного вероучений, получив карт-бланш на церковные программы в Святой Земле и в других ближневосточных регионах, Великобритания и США приложат все усилия для вытеснения России из сферы своего влияния в ближневосточном регионе, лишив православные народы Турецкого Востока ее покровительства.

Неоднозначность целей и политический мильфлер англиканского присутствия на Востоке (с одной стороны прозелитизм среди православных, с другой – стремление к переговорам о воссоединении и исследование возможности интеркоммуниона), не могли содействовать успеху межконфессионального сближения и вызывали понятный скепсис у православных иерархов. Так, в ноябре 1866 г. митрополит Московский заметил: «Пусть откроются в какой-нибудь лондонской зале беседы о сближении Англиканской Церкви с Православною: что это будет? – Это значит, по русскому выражению, начать длинную песню, без уверенности, можно ли допеть ее до конца, и не окажется ли нужным умолкнуть вскоре после начатия»[1033].

От российской иерархии не могли укрыться намерения англиканских епископов,

провозглашавших тождественность Англиканской Церкви с Восточной Греко-Российской Церковью и направлявших своих миссионеров в пределы юрисдикции Восточных Патриархатов. Поэтому для предотвращения прозелитизма с особой настойчивостью со стороны русских иерархов в числе основных критериев воссоединения двух Церквей выдвигалось строгое требование приведения вероисповедания Англиканской Церкви в соответствие с православным догматическим учением. В этом отношении позиция Св. Синода соответствовала внешнеполитическому курсу российского МИДа.

С другой стороны, вопрос о воссоединении Церквей далеко не всеми воспринимался как дело первостепенной важности для Англиканской Церкви. Русские священники, посещавшие собрания Греко-Российского Комитета и Греко-Восточной Ассоциации, отмечали, что члены Ассоциации довольно пассивно относились к перспективе церковного воссоединения[1034].

Высказывались сомнения и в среде оксфордских богословов, благосклонно относившихся к наметившемуся сближению. Так, Лиддон, критикуя позицию Гладстона, отмечал, что тот в своем увлечении Греческим Востоком «преувеличивает греческую составляющую в современной европейской жизни». «Мы, жители Запада, – писал Лиддон к епископу Гамильтону, – гораздо ближе к римлянам нежели к грекам по нашему менталитету и действиям»[1035].

Существовала оппозиция Гладстону по вопросу воссоединения Церквей и в Парламенте. Так, британский политик Грант Дафф полагал, что у англичан «есть чем заняться, кроме заигрываний с Восточной Церковью»[1036]. Но и при личной нерасположенности к идее воссоединения, Грант Дафф отмечал позитивные стороны взаимного знакомства: «И тем не менее, – говорится в его книге, – эти люди делают много хорошего. Они умножают личные отношения между Англией и Россией, они увеличивают добрую волю и толерантность путем увеличения знания, которое является источником того и другого»[1037].

Здесь со всей очевидностью заметно влияние митрополита Филарета, которого Грант Дафф посетил в 1863 г. Но чувство «величайшего уважения» и даже уверенность, что «в политическом плане Англия и Россия только приобретут и ничего не потеряют, познакомившись друг с другом поближе», не избавили политика от изрядной доли скепсиса – он остался при убеждении, что «их усилия вовсе не возымеют прямых последствий, до тех пор, пока не воссияет заря всеобщего примирения христиан, который удален от нас на столетия, и наступит лишь в те времена, о которых мы не имеем представления»[1038].

Приведенные материалы показывают, что возникшее в Англиканской Церкви движение к сближению с Восточным Церквами по-разному воспринималось в различных слоях британского общества, как светского, так и церковного. Создание «Русско-Греческого Комитета», как отметил митрополит Иларион (Алфеев), «сопровождалось борьбой сторонников и противников сближения с православием». Если представители «Низкой Церкви» резко критиковали стремление к союзу с Православной Церковью, называя его «трактарианской ересью», вносившей раскол в англиканское сообщество, то было и немало сторонников движения, в основном среди членов Высокой Церкви, которые утверждали, что «корни Церкви Англии на Востоке»[1039] и стремились навести мосты между двумя конфессиями.

Положительным следствием начавшегося процесса стали участившиеся контакты между представителями Англиканских и Православных Церквей, что вело к взаимному ознакомлению народов и правительств с историей, церковными и культурными традициями держав, заинтересованных в осуществлении межконфессионального диалога. Так, американский пастор Джон Юнг по возвращении в Нью-Йорк отправил в Петербург через капеллана военного фрегата «Ослябя» церковные книги и журналы на английском языке. Среди них был большой молитвенник Американской Епископальной Церкви, предназначавшийся для Св. Синода на тот случай, если «Синод пожелает навести какие-либо справки»[1040]. Среди посланных книг был журнал Генеральной Конвенции Протестантской Епископальной Церкви в Соединенных Штатах, содержавший конституцию и список клира, а также журналы ежегодной конвенции Нью-Йоркской епархии, чтобы российские духовные власти «могли, если пожелают, познакомиться с устройством и деятельностью церковного управления в частных епархиях»[1041].

Были присланы из Нью-Йорка и церковные журналы с отчетом о пребывании Юнга в России, а также несколько статей, напечатанных в главном церковном издании (*The Church Journal*) по вопросу о соединении Церквей. Юнг распорядился, чтобы в Синод по почте регулярно посылали такие американские журналы, как Церковный журнал, Церковное обозрение и миссионерский журнал «Дух Миссий», где публиковались отчеты об американской миссионерской деятельности дома и за границей[1042]. Книги и журналы были направлены и в Москву, к митрополиту Московскому. Переданные впоследствии в библиотеки духовных академий, они давали самые необходимые познания о вероучении, административном устройстве и практической деятельности Американской Епископальной Церкви.

Впечатления, вынесенные Юнгом из поездки в Россию, приоткрывали перед его соотечественниками неизвестные им стороны российской жизни. Еще митрополит Исидор в письме к Филарету Московскому отметил, что Юнг «отправился на родину с полным убеждением, что американцы, связанные с русскими политическим союзом, найдут в них братьев и по духу, если сами того пожелают»[1043]. И действительно в своих отзывах отец Иоанн (так называл его митрополит Филарет) отмечал, что «дух Российской Церкви и дух русского народа обличают в себе поразительно прогрессивный характер, и это направление благородно поддерживается настоящим правительством»[1044].

В этом отношении показательно письмо пастора Юнга к князю Урусову, в котором он отмечал «усиливающееся сочувствие Америки и России друг к другу» и выражал надежду, что «сношения этих стран между собой будут со временем становиться еще более частыми»[1045]. Немало способствовал расположению жителей Нью-Йорка к русским подданным и пример моряков с русских кораблей, стоявших у северо-восточного берега Северо-Американских Соединенных Штатов.

> «Продолжительное пребывание вашего большого флота в наших водах, – писал Юнг князю Урурсову, – и обмен взаимных выражений внимания между вашими вежливыми офицерами и нашим народом значительно увеличил интерес американцев и их сочувствие к России. Миллионы людей, вовсе не видавших вашего флота, говорят однако теперь об этих предметах»[1046].

Секретарь американского Комитета приложил и сам много стараний для того, чтобы расположить американцев к России, о чем говорит его договоренность с М. Марблом[1047], издателем главного американского политического журнала *World*, выходившего в Нью-Йорке два раза в неделю, предоставить свой журнал для публикаций о положении в России.

> «Если вашему правительству угодно будет по части принимаемых им дел, политике и т. д. довести о чем-нибудь до общего сведения чрез влиятельную западную прессу, то г. Marble с полным удовольствием поместит в своем обширно распространенном издании все, что будет согласно с его убеждениями»[1048].

Марбл, со своей стороны, просил пересылать ему для публикации особо важные и интересные статьи, касавшиеся «прогресса и успеха» Российской империи, что, по мнению Юнга, «послужило бы для доброй цели, дав нам случай более близко познакомиться с вами». Для ознакомления членов Комитета с положением церковных дел в России Юнг желал иметь не только годичный отчет обер-прокурора со статистическими сведениями о Русской Церкви за последний год, обещанный ему Ахматовым в Петербурге, но и выра-

зил пожелание «получать такой отчет ежегодно или как часто он публикуется», а также просил князя «при случае послать один экземпляр прекрасного славянского молитвенника, изданного синодальной типографией, … чтобы демострировать его как образец типографского искусства»[1049].

В течение 1862–1867 гг. под редакцией пастора Юнга Греко-Российский Комитет Американской Церкви выпустил ряд важных статей и брошюр, что выражало «заботу Церкви ознакомиться с проблематикой, поднятой членами ее Конвенции в 60-е гг. XIX в.». После посвящения д-ра Юнга в епископа Флориды, его дело продолжил пастор Чарльз Р. Хейл, впоследствии епископ в Каире[1050].

Проявлялся интерес к России и русскому православию и в церковных кругах Великобритании. В мае 1866 г. «для совершения конфирмации в некоторых важных городах на севере России, от имени и по просьбе епископа Лондона» прибыл примас Шотландской Епископальной Церкви епископ г. Морей Роберт Иден, который, пользуясь представившимся случаем, желал узнать, насколько православные в России расположены к Англиканской Церкви и «в каком свете видят движение, происходящее в Англии и Америке, по возрождению нашего давно утраченного церковного общения (Intercommunion)»[1051].

Неоценимую помощь епископу Р. Идену оказал граф Е.В. Путятин, который не только сопровождал его в Петербурге, но и, как отметил Иден, «проехал 400 миль от Санкт-Петербурга до Москвы затем только, чтобы я смог увидеть все заслуживающее внимания в Москве и чтобы представить меня тем достойным прелатам, посещение которых доставило мне столько удовольствия». Здесь идет речь идет о посещении митрополита Московского Филарета и епископа Леонида (Краснопевкова), беседа с которыми шла в основном о «предмете воссоединения Церквей»[1052]. В своем отзыве о Филарете шотландский примас писал, что «во всей Российской империи не сыщется столь же достойный и столь заслуженно любимый всеми муж. […] Как отрадно знать, что в сердце этого доброго монаха, которому пошел восемьдесят шестой год, а его епископству – пятидесятый, горит стремление к объединению Христианских Церквей»[1053].

Помимо бесед с «добрым другом и бесценным переводчиком» графом Путятиным, посещения московского владыки, его викариев, Троице-Сергиевой Лавры и Московской духовной академии в сопровождении ее ректора, «необыкновенно приятного, умного и учтивого» протоиерея А. В. Горского, примас Шотландии с большим удовлетворением отзывался о встречах в Петербурге с обер-прокурором графом Д. А. Толстым, ректором

Санкт-Петербургской духовной академии епископом Иоанном (Соколовым) и «другими выдающимися прелатами и мирянами Российской Церкви».

Неизгладимое впечатление произвела на англиканского епископа встреча с великим князем Константином Николаевичем, состоявшаяся по возвращении Идена из Москвы в Санкт-Петербург. Иден был изрядно удивлен, обнаружив «как хорошо знаком был Его Высочество со всеми аспектами вопроса и насколько подробно осведомлен о религиозном состоянии Англии». Несмотря на множество предшествовавших встреч это было «необычно и приятно». Иден особенно отметил, что великий князь в ходе разговора «выразил искреннюю надежду, что вопрос союза Церквей никогда не будет смешан с политикой и станет рассматриваться исключительно как духовная проблема. Светская политика и ее хитросплетения не должны затрагивать религию»[1054].

Обратило внимание епископа и признание Константина Николаевича, что он «питает живой интерес» к этому вопросу и полагает, что «к подобным темам следовало бы питать интерес всем христианам».

> «Если подобные взгляды и мнения разделяются столь высоким и влиятельным мужем (и даже еще выше, если меня не обманули), – писал Иден Масингберду, – я думаю, что Комитет Конвокации может с уверенностью продвигаться далее в своей работе – без спешки и суеты или излишней самоуверенности, но терпеливо, осторожно и воздержно».

В ходе этих неофициальных встреч и бесед в Петербурге и Москве Иден пришел к заключению, что делом первостепенной важности является взаимное ознакомление с историей, доктриной, дисциплиной и вероисповеданием двух Церквей[1055]. Путь к достижению цели Робер Иден видел в частых и дружеских контактах между представителями Англиканской и Православной Церквей, обмене сочинениями, в которых раскрывался смысл вероучительных доктрин, практики и богослужения обеих Церквей, во взаимном уважении и христианском смирении. Только тогда, полагал Иден, «мы сможем проложить дорогу [...] к открытию более официальной дискуссии между епископами и богословами двух конфессий»[1056].

В числе последних британских гостей митрополита Московского были представители Оксфордского университета – каноник Генри Парри Лиддон и его спутник Чарльз Латуидж Доджсон, впоследствии знаменитый писатель, более известный под псевдонимом Льюис Кэрролл. Они стали участниками юбилейных торжеств, посвященных пятидесятилетию архиерейского служения святителя Филарета в августе 1867 г. Знакомство с церковной жизнью в России произвело на путешественников незабываемое впечатление.

Одним из вопросов, обсуждавшихся во время их визита к митрополиту Филарету, был вопрос о постановке образования в Оксфорде и в России. Митрополит спрашивал, «остался ли Оксфордский университет христианским или он был лишен своего религиозного характера», что потребовало от Лиддона «длительного разъяснения позиции антирелигиозных либералов»[1057]. В письме к Вальтеру Керру Гамильтону, епископу Солсбери, Лиддон поделился своими наблюдениями при посещении митрополита Филарета:

> «Его жизнь основана на воздержании и строгости, которые вряд ли где-либо найдешь в Англии. Но именно это и обеспечивает неограниченное влияние Церкви на народ. Ничего подобного я на Западе не наблюдал, за исключением Тироля»[1058].

О викарном епископе Леониде (Краснопевкове), который был непременным участником всех собеседований Филарета с иностранными гостями, Лиддон отзывался как о «человеке огромной интеллектуальной силы и активности», живо интересующемся британской политикой. … Сердечность его была непомерной», – писал Лиддон 14 августа 1867 г. из Москвы епископу Солсбери В. К. Гамильтону[1059].

Два наблюдения особенно впечатлили оксфордских гостей – это «количество монастырей и огромное влияние Церкви на людей». «Хороша она или нет, – писал Лиддон, – можно спорить, но эта Церковь представляет собой обширный, энергичный, мощный организм, с огромным влиянием в самой крупной из европейских империй, более того, она обладает в пределах России [нравственной] силой, с которой не может сравниться мораль Запада»[1060].

Кстати, в своей книге, посвященной памяти епископа Солсбери В. К. Гамильтона, которому адресовались письма Лиддона из России, последний отметил аналогичное отношении к Греко-Российской Церкви со стороны епископа Солсберийского:

> «Ему, как и другим, Восточная Церковь казалась подобной причалу, о который разбивались наступающие волны римской аргументации против объединения. Реальное величие Восточной Церкви, благородное миссионерское рвение в самой отдаленной Сибири, необыкновенная популярность ее власти в России, ее молчаливая уверенность в прочности своего положения – суть факты, которые пуританство и Рим сговорились скрыть от английского общественности»[1061].

(Нельзя не вспомнить при этом и слова Грант Даффа, сказанные им под впечатлением посещения Москвы и Троице-Сергиевой Лавры зимой 1863 г.:

> «Нужно какое-то время постоять в Кремле и Троице, чтобы в полной мере осознать, насколько могущественной, хотя и невидимой властью обладает [Российская] Греческая Церковь и насколько великую роль ей, возможно, предсто-

ит сыграть в драме человеческой истории»[1062]).

Не менее яркие впечатления от поездки в Россию остались и у Льюса Кэрролла[1063]. Поездка в Россию и встреча с митрополитом Филаретом стала для него столь же памятной, как для Лиддона и многих других англичан. Безусловно, подобные неофициальные частные контакты между отдельными представителями двух Церквей внесли заметный вклад в углубление англикано-православного диалога.

Лучше чем кто-либо понимая политические виды Великобритании и Соединенных Штатов Америки, митрополит Филарет считал нужным продолжить работу над изучением догматического учения Англиканской Церкви и разработкой критериев для предполагаемого соединения Церквей, во главу угла которой с православной стороны выдвигалось строгое требование соблюдения церковных правил и постановлений Вселенских Соборов. Им был определен круг первоочередных вопросов – о преемстве англиканского духовенства, о согласовании 39 статей англиканского вероисповедания и православных канонов, об условиях принятия в православие англиканского духовенства и мирян. Понимая, что из политических соображений сближение Церквей не является делом ближайшего будущего, митрополит Филарет придавал большое значение образовательным программам, нацеленным на изучение вероучения каждой Церкви, английского языка и истории Англии и Англиканской Церкви; не менее важным считал Филарет совместное обсуждение проблем и перспектив церковного сближения.

Выступая в качестве авторитетного эксперта по вопросу присоединения к православию членов иноконфессиональных Церквей, московский святитель твердо стоял на позиции соблюдения церковных правил Вселенских и Поместных Соборов Православных Церквей. В соответствии с отзывами московского митрополита по вопросу англикано-православного диалога принимались решения в МИДе и Св. Синоде, – все это свидетельствует о центральной роли Филарет в налаживании прямых контактов между Русской Православной и Англиканскими Церквами. И хотя в силу различных обстоятельств воссоединение Церквей остается делом будущего, тем не менее предложенные Филаретом критерии и подходы к вопросу православно-англиканского сближения остаются в силе и сегодня.

При анализе развития англикано-православных контактов очевидна их актуализация в первое десятилетие после Крымской войны – в то самое время, когда наметилась тенденция к объединению в Восточной Церкви: в 1858 г. к русскому епископу в Иеруса-

лиме, представлявшего Российскую Церковь в Святой Земле, обратились иерархи и духовенство Коптской и Абиссинской Церквей с просьбой о принятии их под омофор Всероссийского Святейшего Синода[1064]; не осталась в стороне от «тектонических» течений всеобщего движения к воссоединению и Армянская Церковь, которая «начинала искать сближения с Церковью Греческой»[1065]. Тогда же начали раздаваться голоса в Элладской Церкви о необходимости «искать единения со славянами и русскими»[1066]

Несмотря на чрезмерную осторожность российского МИДа, всегда опасавшегося «столкновения с английским правительством, всегда щекотливого, и [...] жалоб высшего греческого духовенства», без содействия которого, по мнению вице-канцлера, «мы не можем поддержать и защищать священное дело Православия на востоке»[1067], в России сознавали потребность в новой концепции русско-греческих отношений, понимая, что в этом вопросе потребуется крайняя осмотрительность и дипломатичность.

Одновременно возникают разнообразные межконфессиональные движения внутри христианских западных Церквей: в то время, как Римская Церковь призывала «греческих схизматиков и англиканских еретиков» к возвращению под омофор Пия IX, британские и американские англикане прорабатывали в переговорах с российскими и греческими иерархами вопрос о воссоединении с Восточной Церковью, пытаясь укрепиться на твердом кафолическом основании и восстановить утрачиваемый авторитет своего епископата.

В условиях «всеобщей» тенденции к объединению российские дипломаты и иерархи не только считали первостепенным делом России содействовать союзу с Греческой Церковью, но и не сбрасывали со счета и предполагаемого сближения с Церквами Англии и США, видя в развитии межконфессиональных контактов гарант стабильности не только в церковной сфере, но и в международных отношениях.

При этом следует отметить, что если для английского духовенства поводом к началу переговоров послужило обострение ситуации на Балканах после Сирийского восстания 1860 г., то инициативы американского духовенства были вызваны обеспокоенностью ростом православной общины в Сан-Франциско, за которым могло последовать назначение русского епископа. Кроме того, в американских церковных кругах учитывалась ситуация в Китае, где после 1860 г. наметился рост миссионерской активности, выдвинувший на повестку дня вопрос о потенциальном межконфессиональном взаимодействии.

Явная зависимость проблематики межконфессиональной от проблематики церков-

но-дипломатической и внешнеполитической выявила необходимость не только проследить развитие межконфессиональных отношений в ракурсе Восточного вопроса, когда Россия по мере англо-американского продвижения на Ближний Восток была вынуждена ограждать Восточные Патриархаты как от католического, так и от протестантского прозелитизма, но и рассмотреть развитие русского церковного присутствия в Северо-Тихоокеанском регионе сквозь призму внешней политики великих держав в исследуемый период.

Глава 6. От Русской Америки до Китая: перенесение кафедры Камчатско-Курильско-Алеутской епархии (1840–1850-е годы)

6.1. Миссия Иннокентия Камчатского

Благовестие на Аляске. Первое десятилетие после Крымской войны – с середины 1850-х до середины 1860-х гг. – стало временем важных геополитических перемен, тем особым этапом, когда Россия встала на путь кардинального реформирования своей внутренней и внешней политики. В этот период перестраивается курс российской внешнеполитической стратегии не только на Ближнем, но и на Дальнем Востоке. Серьезные изменения наметились и в конфессиональной сфере, тесно связанной с геополитическими интересами великих держав. Опыт первой половины XIX в. – времени колониального и миссионерского проникновения западных держав на Ближний Восток и в Китай – ясно показывал, что для укрепления своих позиций в этих регионах они предпочитали действовать, используя такие церковные каналы как католические и протестантские миссии – авангардный отряд для продвижения экспансионистской политики западных держав. Важность конфессионального фактора сознавали и российские политики.

Вслед за подписанием Парижского трактата и восстановлением Русской Духовной Миссии в Иерусалиме был поставлен вопрос о реорганизации церковных структур и епархий на территории Восточной Сибири, Поморья, Приамурья, Русской Америки. Не менее актуальным в послекрымский период стал вопрос об укреплении русского церковно-дипломатического присутствия в Китае. Таким образом, начиная с середины 1850-х гг. при выработке геополитической стратегии России в Дальневосточном регионе конфессиональный фактор имел не меньшую актуальность, чем на Ближнем Востоке, как это можно видеть из истории российского церковного присутствия в Северной Америке и Китае, в развитии которого, наряду с известными государственными деятелями и дипломатами (великий князь Константин Николаевич, князь А. М. Горчаков, граф Е. В. Путятин, граф Н. П. Игнатьев) видную роль играли выдающиеся российские иерархи Филарет (Дроздов) и Иннокентий (Попов-Вениаминов).

Православное миссионерство в Русской Америке (1840–1850-е годы). История Русской Православной Церкви на Аляске, в равной мере относящаяся к истории России и к истории Америки, на протяжении полутора столетий неизменно привлекает внимание отечественных и зарубежных исследователей[1068]. Это обусловлено в первую очередь

особым демографическим, географическим, геополитическим значением Русской Америки и связанной с ним сложностью функционирования Русской Духовной Миссии на Аляске. Русская Америка нуждалась в людях государственного масштаба. Именно такого церковно-государственного деятеля обрела она в лице «апостола Америки» святителя Иннокентия (Вениаминова).

Святитель Иннокентий начал свое служение в Русской Америке в феврале 1823 г., получив назначение священником на о-в Уналашка, расположенный в Лисьей гряде Алеутского архипелага. К тому времени Русская Духовная Миссия на Аляске уже имела свою историю – прошло сто лет с издания указа Петра I от 27 декабря 1724 г. об отправлении 1-й Камчатской экспедиции под руководством Витуса Ионассена Беринга, открывшей в августе 1728 г. Берингов пролив. Во 2-ю экспедицию на Камчатку, также во главе с Берингом, но уже в царствование императрицы Анны Иоанновны, указом от 17 апреля 1732 г. было предписано «взять с собой священников и прочее, что до духовенства принадлежит, [...] снесшись с Синодом». Помимо дел «к государственной пользе», ему предписывалось «приведение тамошнего народа в христианскую веру»[1069]. В экспедицию, помимо священнослужителей от Св. Синода, были назначены шесть иеромонахов из Тобольской и Сибирской епархий для совершения богослужений для участников экспедиции.

Два русских корабля под командованием В. Беринга и А. И. Чирикова в июле 1741 г. (15 июля – корабль Чирикова, 18 июля – Беринга) достигли берегов Аляски. С этих пор, в результате соприкосновения с русскими купцами-промышленниками и мореходами, туземцы – жители Аляски и островов, жившие по языческим обрядам – начали знакомиться с христианством и принимать крещение, однако «это еще не было началом православной миссии на Северо-Американском континенте»[1070], поскольку носило случайный, эпизодический и лишь подготовительный характер.

Устроение первой духовной миссии связано с именем Григория Ивановича Шелехова, уроженца г. Рыльска, Курской губернии, основателя Российско-Американской компании (РАК), который, руководствуясь «сознательным чувством русского подданного», стремился закрепить за Россией «новооткрытые земли и острова, привести их обитателей в ее подданство, завести оседлость и привить гражданственность везде, где только предоставлялась к тому возможность»[1071]. Он же стал первым действующим миссионером на Аляске. В отчете о деятельности Американской компании сообщалось, что «многие американцы и островитяне крещены без священника, искоих многияже

переняли образ жизни российских людей»[1072].

За два года пребывания на Аляске (с 3 августа 1784 по 1786) Шелихов основал русские поселения на о. Кадьяк, о. Афогнак и полуострове Кенай на материковой Аляске. Важная заслуга Шелихова состояла в том, что он «понял необходимость организации на Аляске на постоянной основе духовно-просветительской работы»[1073]. Ему принадлежит инициатива в создании постоянной духовной миссии для проповеди Евангелия, которая, по его мнению, будет способствовать христианизации местного населения, улучшению нравов русских поселенцев и укреплению российского присутствия в целом. Вернувшись из Америки Шелихов настойчиво убеждал в необходимости «просвещения пришедших народов в греко-кафолическое исповедание» и отправки на Аляску православных миссионеров.

Благодаря усилиям Шелихова, в 1793 г. для отправления на Аляску была подготовлена первая Духовная Миссия, все расходы по содержанию которой, а также по устройству церквей и подготовке будущих священнослужителей из местного юношества брала на себя компания Шелихова и Голиковых, преобразованная указом от 8 июля 1799 г. в монопольную Российско-американскую компанию (РАК)[1074]. Предложениями ее основателей заинтересовалась Екатерина II, дав согласие на отправление миссионеров на Аляску с условием, что Св. Синод будет постоянно информировать императрицу о ходе дела.

В инструкции, полученной от Св. Синода указывалось, что «проповедь должна основываться лишь на Евангелии, апостольских посланиях и Деяниях, чтобы не отягощать разума обращаемых. [...] В своей деятельности миссионеры должны были воздействовать на обращаемых единственно силой своего собственного примера»[1075]. И действительно, первые русские миссионеры в Америке, «стали примером благочестия для других, обладали твердой верой и выполняли свое служение с полным самоотвержением, мужественно перенося все лишения и трудности»[1076].

Несмотря на результативность работы православных миссионеров, деятельность первой Духовной Миссии в Северной Америке была омрачена напряженными отношениями администрации и служащих Российско-американской компании с членами Миссии. Причину нестроений, переросших в начале XIX в. в открытый конфликт, митрополит Климент (Капалин) усматривает «в сфере духовно-этической мотивации»[1077].

Сознательное нежелание руководства в лице управляющего поселениями компании на Аляске А. А. Баранова и его подчиненных оказывать Духовной Миссии поддержку, представления промышленников о морали, их жестокое отношение к туземцам всту-

пали в резкое противоречие с Актом об учреждении Российско-Американской Компании которой предписывалось «иметь попечение о находящейся в Америке духовной христианской грекокафалической миссии, упражняещейся в проповеди святаго Евангелия и в приведении непр[о]священных американских и островных народов в познание истиннаго Бога»[1078].

При этом главная причина отсутствия «общего языка» у служащих Компании и монахов-миссионеров заключалась не столько в сословных отличиях, сколько в «разном понимания ими задач духовной миссии»[1079]. Если монахи, следуя указаниям инструкции и наставлениям митрополита Санкт-Петербургского Гавриила (Петрова), считали своей прямой обязанностью не только проповедь язычникам, но и «улучшение морального облика служащих компании», то, по мнению Баранова, последнее никоим образом не входило в их миссионерские обязанности. В результате, образ жизни служащих компании из православных христиан, занимавших высоких посты и пользовавшихся авторитетом среди коренных жителей, «демонстрировал иные принципы, вступая в противоречие с проповедью миссионеров и лишая ее аргументов»[1080].

(Приходится признать, что причины конфликта и мотивация различных сторон, выявленные автором статьи, имеют универсальный характер: указанные проблемы первой духовной миссии на Аляске были характерны и для других заграничных духовных представительств, члены которых находились в тесном соприкосновении с представителями светских ведомств, о чем свидетельствует опыт РДМ в Иерусалиме, прошедшей через череду конфликтов между ее начальниками и российскими консулами).

В результате проведенной в 1819 г. ревизии РАК, были вскрыты серьезные нарушения в работе компании по отношению к алеутам, численность которых «постоянно сокращалась по причине жестокой эксплуатации»[1081]. В 1821 г., при продлении прав компании на монопольное использование природных ресурсов Аляски, были учтены все рекомендации главы Духовной Миссии преподобного Германа Аляскинского, обладавшего несомненным авторитетом среди жителей Кадьяка. Новые правила РАК гласили, что все духовные потребности и нужды новой колонии компания берет на себя – обеспечивает необходимое количество священнослужителей, наблюдает, чтобы во всех многолюдных поселениях были устроены храмы и часовни; чтобы священники имели все необходимое и получали помощь со стороны местного начальства для исправления своих обязанностей, чтобы все сотрудники компании могли получать от духовенства помощь и укрепление в вере[1082].

Принятые меры благотворно отразились на деятельности американской Духовной Миссии. В 1823 г., в ответ на обращение Главного управления РАК в Св. Синод, на о. Уналашка указом от 17 февраля 1822 г. был назначен священник Иоанн Вениаминов; годом позже на о. Кадьяк определен священник Фрументий Мордовский, в 1825 г. на о. Атка прибыл священник из креолов Иаков Нецветов. С назначением этих клириков начался новый этап Русской Духовной Миссии в Америке, итогом которого стало крещение многих тысяч туземцев, построение нескольких часовен. «Евангельское благовестие достигло всех основных групп народностей Аляски – алеутов, индейцев и эскимосов, проникнув даже в те ее районы, где ранее не бывали первопроходцы-промышленники. [...] И это в страшных климатических условиях, без материальной поддержки в то время от Российско-Американской компании»[1083].

К концу правления Александра Андреевича Баранова, преемника Шелихова на посту управляющего РАК, (1818) «христианство распространялось уже не только по Алеутским островам и Кадьяку, но перешло на материк, дошло до Ситки (Новоархангельск) и двинулось на юг Калифорнии (Форт-Росс)»[1084]. После отъезда Баранова из Новоархангельска, где вплоть до продажи Аляски в 1867 г. находился центр управления колониями, Русская Америка управлялась офицерами морского флота, назначавшимися Главным правлением РАК в Петербурге и утверждавшимися императором. При этом состояние, в котором о. Иоанн Вениаминов нашел свою будущую паству, едва ли можно было бы назвать удовлетворительным. Обращенные в православие алеуты после отъезда крестившего их в 1795 г. иеромонаха Макария (Александрова) «оставались не только без всякого назидания, как писал о. Иоанн, но [...] веровали и молились неведомому Богу»[1085].

На о. Уналашка о. Иоанн пробыл десять лет. За эти годы в течении первых двух лет им была выстроена просторная церковь вместо пришедшей в ветхость часовни, освящение которой состоялось 20 июня 1826 г. Его попечение, связанное с постоянными переездами, зачастую с угрозой для жизни, распространялось более, чем на 60 островов, с населением около 1500 человек. Пастырское отношение к алеутам, простота в общении расположили к нему местных жителей и способствовали установлению между ними самых доброжелательных отношений.

Придавая большое значение делу образования, в котором о. Иоанн видел будущее православия на Аляске, в марте 1825 г. он открыл на Уналашке школу для сирот. К 1833 г. на Аляске было четыре церкви, четыре школы для мальчиков, в которых обучались 100 учеников, четыре приюта для девочек с 60-ю воспитанницами. Содержание школ и при-

ютов взяла на себя Российско-Американская компания. Преподавание в школе велось на родном языке коренных жителей.

Обращение к местному населению на их наречии о. Иоанн считал делом первостепенной важности. По словам его биографа, И.П. Барсукова, он, не останавливаясь ни перед какими препятствиями, в миссионерских поездках по островам, помимо алеутского языка, изучал особенности и других диалектов островитян, «чтобы истины веры Христовой передавать алеутам родными их звуками»[1086]. Для успеха православной просветительской миссии он первый предпринял перевод на алеутский язык книг Священного Писания, богослужебных текстов и Катехизиса. Однако первый вариант перевода катехизиса (1826) не был одобрен Св. Синодом, поскольку отличался от только что утвержденного Синодом для преподавания в училищах Краткого Катехизиса митрополита Московского Филарета. Филаретовский Катехизис, переведенный о. Иоанном на алеутский язык, был издан в 1833 г. под названием «Начатки христианского учения».

В 1829 г. началась работа по переводу на алеутский язык Евангелия от Иоанна, издание которого было осуществлено в Москве в 1840 г. Зимой 1832/33 г. о. Иоанн составил поучение для обращенных в православие алеутов «Указание пути в Царствие Небесное», которое до настоящего времени считается одним из лучших миссионерских сочинений Православной Церкви. На алеутский язык им были переведены последование Божественной литургии, ряд богослужебных текстов и наиболее употребляемых молитв. Составленные им букварь и грамматика алеутского языка, а также филологическая классификация американских диалектов явились важнейшим вкладом будущего святителя в изучение Аляски и ее населения[1087]. Благодаря появлению алеутской письменности, местные жители обрели возможность приобщиться к книжной культуре, осмысленно воспринимать преподносимое им православное учение. Как выдающийся исследователь о. Иоанн Вениаминов проявил себя не только в качестве лингвиста и этнографа. Он изучал историю, зоологию, ботанику, географию малодоступного и неизвестного научному миру региона.

Несмотря на то, что здоровье его было подорвано постоянными лишениями и неблагоприятным климатом, о. Иоанн 27 августа 1831 г. в письме к Иркутскому епископу изъявил желание «послужить в Ситхе, пока позволяет здоровье, но не более пяти лет»[1088], однако назначение его настоятелем храма Архангела Михаила в Новоархангельске осуществилось лишь в 1834 г., по ходатайству нового главного правителя барона Ф. П. Врангеля.

В Новоархангельске отец Иоанн первым делом обратил свою деятельность на коренных индейцев, или колошей, которые отличались «грубостию, диковольностию и необузданностию своих нравов»[1089]. Воинственность колошей распространялась на всех русских, живших в поселениях, в том числе на представителей Церкви, но о. Иоанну удалось, преодолев их враждебность, приобщить к православной вере. Его миссионерство основывалось на принципе «разумной осторожности» по отношению к туземцам «при полном свободном убеждении их, а не путем насилия»[1090]. Спустя год после приезда отца Иоанна в Новоархангельске, правитель Аляски капитан-лейтенант М. И. Муравьев докладывал в Главное правление компании в Петербург: «Невозможно лучше желать для того края человека такой нравственности, таких познаний, благородного характера, бескорыстия и прилежного к своей должности, каков священник Вениаминов»[1091].

Постепенно, под воздействием проповеди, индейцы отказывались от языческих обычаев. В одном из русских поселений на границе с индейской деревней за литургией с «особенным вниманием» присутствовали 1500 индейцев. Итогом изучения языка коренных жителей – тлинкитов – стала публикация «Замечания о колошенском и кадьякском языках и отчасти о прочих российско-американских, с присовокуплением российско-колошенского словаря». Не оставлял о. Иоанн и различных ремесел: на колокольне храма Архангела Михаила были установлены часы-куранты. В Форт-Росс, русской колонии в Калифорнии, он посетил четыре католических стана, расположенных по соседству, где ознакомился с деятельностью испанских иезуитов, соорудив для них два органа, один – с духовными песнопениями, другой – с русскими плясовыми.

В миссионерской работе среди коренного населения, склонного к принятию православия, имелись свои трудности – не хватало миссионеров, РАК не справлялась с обеспечением миссии, не способствовало организации миссионерского дела в Америке административное подчинение миссии Иркутскому епархиальному управлению, которое, находясь на расстоянии в несколько месяцев пути, было формальным.

Для синодального отчета о состоянии дел в Аляскинской миссии о. Иоанн подготовил доклад, где говорилось, что для эффективности миссионерской работы необходимо учреждение постоянной миссии и отдельного благочинического округа, увеличение числа храмов и назначение достаточного количества духовенства, прошедшего миссионерскую подготовку. Не менее важным считал о. Иоанн издание религиозной и богослужебной литературы на местных языках. Чтобы лично ходатайствовать перед Св. Синодом, он испросил официальное увольнение в Санкт-Петербург.

Первая «американская» кафедра. 25 июня 1839 г. о. Иоанн прибыл в Петербург, где был доброжелательно принят митрополитом Серафим (Глаголевским) и обер-прокурором графом Н. А. Протасовым, которым он вручил свой доклад «Обозрение Православной Церкви в российских поселениях в Америке, со своим мнением об улучшении состояния оной». Так как доклад был назначен на время осенней сессии Св. Синода, о. Иоанн испросил разрешение отправиться в Москву «для сбора пожертвований на восточное миссионерство».

Там, на Троицком Сухаревском подворье, состоялась его первая встреча с митрополитом Московским[1092]. Отныне Филарет будет всемерно содействовать трудам будущего святителя, а миссионерское служение о. Иоанна Вениаминова, как и его восхождение по иерархической лестнице будет связано с именем Филарета Московского.

25 декабря 1839 г., в день Рождества Христова, на Троицком подворье в Петербурге состоялось возведение священника Иоанна Вениаминова в сан протоиерея, «в уважение к его трудам и заслугам»[1093]. 20 января 1840 г. обер-прокурор граф Н. А. Протасов представил Синоду доклад о. Иоанна, изучение которого было поручено митрополиту Московскому, и с учетом его замечаний была составлена новая Смета издержек «на содержание Церкви в Российской Америке»[1094]. Но в то самое время, когда в Синоде шло обсуждение церковных дел в Северной Америке, а о. Иоанн собирался в Москву для издания переводов и сочинений на алеутском языке, неожиданно пришло сообщение из Иркутска о смерти его супруги Екатерины Ивановны Вениаминовой. И хотя отец Иоанн подал прошение об увольнении в Иркутск, митрополит московский убедил его принять монашество[1095]. 29 ноября 1840 г. на Троицком подворье состоялся постриг о. Иоанна с наречением ему имени Иннокентий, в честь святителя Иннокентия Иркутского.

В тот же день Св. Синод предложил на Высочайшее рассмотрение вопрос о восстановлении Камчатской епархии на следующих основаниях: 1) затруднения в управлении российско-американскими церквами из-за их удаленности от иркутского епархиального архиерея, которому они подчинены; 2) в связи с тем, что в 1799 г. уже был определен на Аляску епископ Кадьякский; 3) к новой епархии могли бы быть отнесены и камчатские церкви, также весьма удаленные от иркутского архиерея. Ввиду изложенных соображений Синод признавал нужным: учредить епископскую кафедру российско-американских церквей с подчинением ей камчатских и охотских церквей; назначенному епископу именоваться Северо-Американским и Камчатским и иметь пребывание на о-ве Ситха, где находится Главное управление Российско-Американской компании; матери-

альное обеспечение церквей в Русской Америки по-прежнему возлагать на РАК: «на содержание архиерея, епархиального управления и всей епархии обратить способы, какими ныне пользуются те церкви»[1096].

30 ноября 1840 г., митрополит Филарет возвел Иннокентия в сан архимандрита, а 1 декабря, после аудиенции у государя императора Николай I сообщил, что принял решение назначить Иннокентия «Камчатским архиереем»[1097]. 15 декабря 1840 г., в день епископской хиротонии Иннокентия, была учреждена новая самостоятельная епархия, получившая, по воле императора, название Камчатской, Курильской и Алеутской и охватывавшая колонии РАК, Камчатскую и Охотскую область, прежде относившиеся к Иркутской епархии. Местом пребывания Камчатского архиерея был назначен г. Новоархангельск на о-ве Ситха[1098].

Много лет спустя святитель Иннокентий вспоминал о событиях конца 1840 г.: «До 6 ноября 1840 года, то есть до того времени, как я стал собираться ехать в Америку, ни речи, ни мысли не было ни у кого об учреждении архиерейской кафедры в Америке... Но как и кому пришла первая мысль об этом, может со временем сказать наш трудолюбивый и благонамеренный писатель Андрей Николаевич Муравьев, принимавший в этом самое живое участие»[1099]. К сожалению, Муравьев не оставил никаких разъяснений о тех событиях. Но несомненно, что они развивались по сценарию московского святителя.

Предшествующий опыт священника-миссионера Вениаминова, его духовные качества, отношение к делу просвещения, любовь к туземцам и понимание принципов миссионерской работы являли в его лице пастыря и миссионера, не часто встречавшихся среди российского духовенства. В возведении о. Иоанна в сан епископа Камчатского Филарет видел новые возможности для распространения православия на Американском континенте. К тому же он лучше других понимал ситуацию в сфере межконфессиональных и церковно-дипломатических отношений в условиях конкуренции между великими державами, когда с начала 1840-х гг. XIX в. в Святой Земле, на Балканах, в России и Америке практиковался католический и протестантский прозелитизм, а в Англиканской Церкви наблюдались тенденции к межконфессиональному сближению.

Обострившаяся политическая ситуация в Святой Земле, итогом которой стало принятие лондонских конвенций 1840 и 1841 г., вызвала новый виток межконфессиональной конкуренции между католиками, протестантами и православными. Выше уже упоминалось об испанской миссии в Калифорнии вблизи от русской колонии Форт-Росс, где существовало четыре католических стана. В этом контексте понятно беспокойство Филаре-

та, вызванное появлением в Новоархангельске лютеранской церкви, устроенной ситхинским начальником А. К. Этолиным для инославных членов Российско-Американской компании. Правда, как сообщал преосвященный Иннокентий в письме к А. Н. Муравьеву от 30 июля 1841 г., лютеранский пастор дал подписку «не вмешиваться в дела обращения диких […] и действительно так ведет себя и если отправляет богослужение, то в доме главного правителя, а не публично»[1100].

Иннокентий и в дальнейшем спокойно относился к присутствию пастора, считая, что тот «по увеличивающемуся числу финляндов, становится все более необходим»[1101]. Но именно в годы правления А. К. Этолина (1840–1845), при котором значительно возросло число управляющих, ремесленников и рабочих из Финляндии, началось «вытеснение» с Аляски епископа Иннокентия и Русской Духовной Миссии. Так, предпоследний правитель Аляски И. В. Фуругельм[1102], также ревностный лютеранин, считал, что в Ситке переизбыток православных миссионеров, а Иннокентия характеризовал, как «человека жадного до власти и хитрого, который вмешивается в международные дела и проявляет значительное влияние»[1103].

При таких обстоятельствах, митрополиту Филарету, которому приходилось рассматривать вопросы, связанные и с Пальмером в его стремлении к intercommunion, и с проблемами Восточных Патриархатов, и с российскими православными миссиями в различных регионах, укрепление, распространение и сохранение православия в Русской Америке путем создания там собственного центра церковно-административного управления представлялись делом значительным и требующим внимания.

Безусловно, решающее слово оставалось за императором, но как известно, Николай Павлович прислушивался к мнению митрополита Московского. Не случайно после разговора с Иннокентием он сказал: «Передайте мои слова митрополиту»[1104]. Отчасти подтверждением участия Филарета в деле учреждения камчатской кафедры служит и письмо митрополита Филарета к Муравьеву, в котором святитель, прочитав рукопись писателя об Иннокентии, со свойственной ему сдержанностью охлаждает пыл Андрея Николаевича и просит «не приписывать более должного митрополиту Московскому»[1105].

Филарету же принадлежало исправление и редактирование составленной о. Иоанном инструкции для священников-миссионеров на Аляске под названием «Наставление священнику, назначаемому для обращения иноверных и руководствования обращенных в христианскую веру», принятой Синодом. Впоследствии она была рекомендована для употребления и в других миссиях Русской Церкви[1106]. Все эти факты указывают на самое

деятельное участие московского святителя в судьбе православия в Америке, которое не прекращалось и впоследствии.

Прежде чем отправиться к месту служения, епископу Иннокентию предстояло найти кандидатов для миссионерского служения, и вновь помощь пришла со стороны московского святителя. Обращаясь к наместнику Сергиевой Лавры и ссылаясь на то, что Иннокентий «уполномочен брать с собою потребных ему людей и желающих служить при нем», Филарет писал: «Если у нас найдется желающий и ему угодный, не будем скупы»[1107]. На Аляску с Иннокентием согласились поехать Михаил Озеров, студент Московской духовной академии, и монах Свято-Вифанской пустыни Николай (Милитов), зарекомендовавшие себя в качестве миссионеров наилучшим образом. Лавра и в дальнейшем отправляла своих монахов, пожелавших потрудиться в Русской Америке в качестве миссионеров. Но миссионеров не хватало, и найти их было не просто. Порой в связи с требованием Св. Синода представить кандидатов от Московской епархии, митрополит вынужден был признаться, что «не нашлось желающих и не представилось такого, которого можно было уговаривать к сему»[1108]. После очередного сетования епископа Иннокентия, что «миссионеров мало», Филарет вновь просил наместника Лавры архимандрита Антония (Медведева) найти желающих «поревновать возвестить слово спасения тем, которым оно еще не проповедано», добавляя, что «дело требует не сведений многих, но усердия и твердости»[1109].

Содействовал московский митрополит и в изыскании денежных пособий для американских церквей, одновременно стараясь привлечь к миссии Иннокентия внимание Синода: «Деньги для Кенайской миссии я решился препроводить чрез синодального обер-прокурора, – писал он Муравьеву, – чтобы в виду была сия потребность»[1110]. Но как видно из последующей переписки, этой меры оказалось недостаточно, и средств на миссионерские дела в Русской Америке постоянно недоставало.

Епископ Иннокентий, сокрушаясь, что из-за нехватки средств «скудные успехи в деле обращения язычествующих братий наших», связывал это с равнодушием к делу миссии в церковных кругах. Так, затрагивая вопрос о недостаточном материальном обеспечении епархиальной деятельности, Иннокентий писал: «Но где взять денег? а их потребуется немало, ибо Американская компания, при всем своем усердии, не в состоянии делать пособий более тех, какие мы имеем ныне от нее... Просить правительство? – Если бы это было возможно, то наверное давно уже это было сделано. Как не позавидовать в этом случае Английскому миссионерскому обществу, имеющему в руках своих миллио-

ны именно на распространение христианства. О если бы кому-либо из наших магнатов и сильных земли пришла мысль завести и у нас в России такое общество для распространения и утверждения христианства между дикими, подвластными России»[1111]. Но время шло, а денег не присылали: «Средства наши – все те же, и пособий, требуемых мною, я еще не получил ниоткуда. Только преосвященный митрополит Московский прислал одну тысячу рублей сер. на построение церкви на реке Квихпаке, и, получив разрешение Св. Синода, я к нему же первому отнесся о присылке двух священников для миссии»[1112].

Несмотря на непрестанные заботы о духовной миссии в Америке, как впрочем и в других местах[1113], святитель Филарет также весьма критично отзывался об отношении в России к миссионерам, трудившимся среди иноверных и язычников: «В миссионерской деятельности и споспешествовании ей скудны мы в сравнении с другими вероисповеданиями и народами христианскими. Правда, мы менее богаты, но при большей ревности нашлись бы средства, и Господь умножил бы их»[1114].

Новые горизонты: от Аляски до Якутии. Преосвященный Иннокентий был убежден, что миссионерскую деятельность следовало вести не только на островах и в колониях Русской Америки, но распространить вглубь материка, где проживали тысячи туземцев. Задача, которую он ставил перед миссионерами, состояла в том, чтобы развить каждое крупное поселение до самостоятельного миссионерского центра, что должно было повлечь за собой «создание жизнеспособной миссионерской структуры, охватывающей всю континентальную Америку, и осознанное принятие христианства ее населением»[1115]. Сам Иннокентий регулярно совершал объезд устроенных миссий: в письме от 1 июля 1849 г. он сообщал, что летом 1848 г. «был на Уналашке, в Кадьяке и на севере Америки», что совершил освящение нового храма для колошей, где «с первого дня освящения церкви Евангелие и Апостол читаются на их языке, а также Символ веры и молитва Господня, и за каждою литургиею на их языке говорятся поучения»[1116]. Там же содержались подробные сведения об американских миссиях – Квихпакской, Кенайской, Нушагакской.

Для подготовки миссионерских кадров, которые не только были бы «непременно благочестивыми, ревностными и деятельными», но и знали бы местные языки, в 1842 г. в Новоархангельске было открыто духовное училище для коренных жителей Аляски, ректором которого был назначен иеромонах Мисаил (Озеров), в 1845 г. была устроена духовная семинария, где главным критерием для отбора учащихся были их нравственные качества. Епископ Иннокентий руководствовался правилом не исключать из семинарий и

училищ учеников, которые, «хотя и слабых способностей, но в которых замечаются дух молитвы, деятельность, кротость, опрятность и проч. Подобные люди для Церкви дороже, можно сказать, золота»[1117]. В поселениях, удаленных от храмов, строились часовни, где читали, пели молитвы и по необходимости совершали крещение по установленному для мирян чину.

В Новоархангельске вместо ветхого храма был построен кафедральный собор. Его закладка состоялась 21 апреля 1848 г., а освящение в 1850 г. Там же были устроены две церкви – при архиерейском доме и приписная к собору – для индейцев из соседней деревни. При храмах и миссиях были устроены приходские школы для детей (например, в архиерейском доме обучалось до 150 учеников), для детей-сирот был открыт приют. «Надобно обратить взор любви и упования на дивные успехи живоносного креста в Русской Америке, – писал в 1847 г. А. С. Стурдза к митрополиту Московскому Филарету. – Сила его да укрепляет и блюдет мужа апостольского Иннокентия, в Вас обретшего себе опору»[1118].

К маю 1848 г. Иннокентий мог сказать, что «главная цель учреждения Камчатской архиерейской кафедры в Америке (а не в Азии) уже вполне достигнута», проповедь православия успешно распространялась, что было бы невозможно без присутствия архиерея. Дальнейшая деятельность в Америке заключалась, по мнению архипастыря, в поддержке устроенных миссий и в постепенном открытии новых[1119]. Те же соображения были изложены им в отчете 1850 г., в котором подводились итоги десятилетнего существования Камчатской епархии. В апреле 1850 г. за неустанные миссионерские труды преосвященный Иннокентий был возведен в сан архиепископа.

Убеждая священноначалие, что «главная цель» миссионерства на Аляске достигнута, епископ готовил почву для перенесения архиерейской кафедры в азиатскую часть России. В конце 1840-х гг. перед преосвященным Иннокентием остро встал вопрос о переустройстве епархии, для которого было несколько причин. Во-первых, наметились осложнения в отношениях духовной миссии в Америке с чиновниками Российско-Американской компании. Поводом послужила ситуация, сложившаяся в Калифорнии, где в связи с разработкой золотых приисков значительно возросла численность населения. Возникший спрос на продукты питания и спровоцированное им подорожание ставило под угрозу снабжение духовенства и семинаристов и вызывало неудовольствие Российско-Американской компании, ответственной за обеспечение епархии[1120].

Под давлением главного правителя Аляски Этолина, Главное правление РАК в Пе-

тербурге настаивало на уменьшении духовенства в Новоархангельске. В ответ на запрос Св. Синода Иннокентий, не желавший поступаться интересами миссионерского дела, напротив, предложил увеличить американское духовенство «двумя или тремя лицами из монашествующих или вдовых священнослужителей»[1121]. В вопросе же о месте пребывания архиерея, он готов был согласиться с мнением правителей компании, полагая единственным способом уменьшить духовенство в Новоархангельске переведение архиерейской кафедры и семинарии из Ситки в Аян «или куда будет признано за лучшее»[1122].

Для того были и другие достаточно веские причины. Управление огромной епархией, раскинувшейся на двух континентах, обозрение которой могло осуществляться преимущественно морским путем, представлялось более эффективным из азиатской части империи по большему удобству в сообщениях между населенными пунктами, в том числе с Петербургом. Надежды на миссионеров из туземцев не оправдывались – учащиеся семинарии из местного юношества проявили мало способностей к обучению и не были готовы к служению на духовном поприще. «Следовательно, – полагал Иннокентий, – деньги и миссионеров для Америки нашей надобно искать в нашей матушке Православной Руси»[1123].

Кроме того, пребывание святителя Иннокентия на Аляске, связанное с постоянными перемещениями в неблагоприятных условиях, становилось для него все более затруднительным по состоянию здоровья. А потому и перенесение архиерейской кафедры с Аляски в Азию во всех отношениях представлялось наиболее целесообразным.

И все же, главная причина крылась в давно назревавшем конфликте с руководством Российско-Американской компании, у которого позиция Иннокентия все чаще вызывала неудовольствие и раздражение. Понимание камчатским архиереем развития русских колоний в Америке расходилось с интересами представителей Российско-Американской компании, которым были предоставлены самые широкие полномочия, поскольку компания являлась «полномочным представителем государства – дипломатическим, политическим, хозяйственным»[1124].

В письме к генерал-губернатору Восточной Сибири Н. Н. Муравьеву[1125] от 11 февраля 1852 г. председатель правления РАК В. Г. Политковский[1126] обвинял Иннокентия в том, что он «увлекается часто ложными понятиями о своих обязанностях и притом весьма упорно защищает интересы свои и своих подчиненных без всякого правильного основания». Преосвященному вменялось в вину, что он «не любит Компанию и позволя-

ет себе о ней весьма неправильные и резкие суждения». «Душевно был бы я рад, – откровенно признавался генерал Политковский, – если бы архиерейскую кафедру перенесли из колонии куда угодно, Компания избавилась бы от многих неприятностей и столкновений, которые встречаются теперь от противодействия духовной власти, весьма расширившей свое влияние». И, наконец, Политковский привел последний аргумент, в котором отразилась вся суть конфликта: «Для колоний достаточно иметь благочинного, а архиерея нам совсем не нужно, чем он умнее, тем труднее ему уживаться с главными правителями и быть некоторым образом в подчиненности местной власти. Этот предмет... будет вечным камнем преткновения для обоюдного согласия и гармонии обеих властей»[1127].

Здесь вновь проявляется общая тенденция, типичная для церковно-светских межведомственных отношений, о которой говорилось выше. Условия, в которых преосвященному Иннокентию приходилось отстаивать интересы православия в Америке и бороться за сохранение миссии в конце 1840-х – начале 1850-х гг., мало отличались от ситуации в Иерусалиме после Крымской войны, когда интриги консула Карцова привели к удалению из Иерусалима сначала епископа Кирилла (Наумова), а затем и его преемника, архимандрита Леонида.

В июле 1850 г. архиепископ Иннокентий выехал из Ситхи в Аян, где временно обосновался из-за удобства совершения миссионерских поездок по обширному и неисследованному краю. Обозрение азиатской части вверенной ему епархии открывало новые перспективы миссионерской работы[1128]. 21 мая 1851 г. Иннокентий сообщал митрополиту Филарету об устроении новой миссии на севере Камчатки, где, по его словам, «ни один из имеющих право и обязанность проповедывать Евангелие не путешествовал с сею целью не только по коряцким стойбищам, но даже и по ближайшим селениям инородцев»[1129].

Миссионерские труды архиепископа Иннокентия среди коренного населения Дальнего Востока и Якутии изменили границы Камчатско-Курильско-Алеутской епархии – указом Св. Синода от 26 июня 1852 г. к ней была присоединена Якутская область, а преосвященный Иннокентий получал в управление Якутский второклассный монастырь, куда он прибыл 11 сентября 1853 г.

После отъезда преосвященного Иннокентия из Ситхи в Аян с целью обозрения своей *необозримой* епархии, надзор за православными приходами в Русской Америке остался за находившимися там священнослужителями и миссионерами. Для служения в

Ситхе был направлен сын архиепископа Иннокентия, Гавриил Вениаминов, в феврале 1851 г. рукоположенный московским митрополитом в священнический сан. Миссионеры регулярно отсылали отчеты своему архипастырю, который, в свою очередь, пересылал их в Синод и в Москву. Так, в письме от 26 сентября 1853 г. Иннокентий писал Филарету о завершении строительства и освящении нового храма на берегу реки Квихпак, на котором присутствовало «очень много из многих и даже отдаленных селений, и которые находят нужду и утешение посещать *дом Божий*, как они называют его». В том же письме Иннокентий выражает глубокую признательность московскому святителю за помощь в создании храма[1130].

В начале 1857 г. последовал вызов камчатского архиепископа в Св. Синод, из-за чего ему пришлось отказаться от запланированного обзора американских приходов[1131], о чем Иннокентий очень жалел: «Жаль только одного, – писал он генерал-губернатору Восточной Сибири Н. Н. Муравьеву, – что я опять должен отложить свою поездку в Америку и, может быть, навсегда»[1132]. Дальнейшее управление церковными приходами в русских американских колониях преосвященный Иннокентий осуществлял, не выезжая с азиатской территории Российской империи, где открылись широкие перспективы для миссионерства в связи с новым курсом российской политики на Дальнем Востоке, и прежде всего в Приамурье.

6.2. «Китайский вектор» российской политики

«Амурский вопрос»: русско-китайские отношения в канун Крымской войны. Мысль о перенесении архиерейской кафедры на берег Амура давно занимала святителя Иннокентия, понимавшего значение Приамурья для России и мечтавшего о «распространении света евангельского учения и в пределах Китайской империи»[1133]. «За амурскими делами, – отмечал Барсуков, – преосвященный Иннокентий, как дальнозоркий государственный человек, понимавший даже отдаленные пользы России, еще с 1843 года неустанно и зорко следил, имея в виду не одни политические цели, но и успешное проповедание слова Божия пограничным подданным Китая»[1134].

Действительно, в начале 1840-х гг. в правительственных кругах был поднят вопрос о возвращении Приамурья Российской империи – возможность выхода к Тихому океану через Восточную Сибирь и в сторону Синьцзяна через Западную Сибирь рассматривалась в качестве одного из приоритетных направлений российской политики.

Необходимость определить отношение России к ее дальневосточным рубежам была вызвана внешнеполитической ситуацией, сложившейся в регионе в результате вмешательства западных держав (прежде всего, Англии и Франции, а также США) во внутренние дела Китая и Японии. Не могли не вызывать тревогу сведения о явной заинтересованности англичан в приамурских территориях, утраченных Россией по Нерчинскому договору 1689 г. Проживавшие в дельте Амура гиляки не считали себя данниками Китая и, как допускали в Петербурге, «в качестве независимого народа могли бы быть полезны британцам, поскольку способны уступить полосу своей территории в устье Амура для создания на ней торговой фактории»[1135].

В Форин Офис уже поступали предложения «объявить устье Амура под протекторатом Англии, чтобы впоследствии открыть регулярное пароходное сообщение по реке»[1136], но поскольку коммерческие интересы Великобритании были связаны преимущественно с территориями бассейна Янзцы, после продолжительных дискуссий претензии на Амур были отвергнуты. Тем не менее оставалась угроза, что в результате Опиумных войн 1840-х гг., когда Китай начал утрачивать свой суверенитет, а иностранные державы рассчитывали получить разрешение на свободное судоходство на внутренних реках Китая, это право могло распространиться на Уссури и Амур, если бы их стали рассматривать как принадлежащие Китаю[1137]. В этой связи действия правительства были рассчитаны на то, чтобы «предупредить всякие покушения иностранных держав на Амур, и ни в каком случае не дать иностранцам овладеть устьем сей реки и плаванием по оной»[1138].

Не менее остро стоял вопрос и о Сахалине, открытом русской экспедицией под командованием А. Е. Шельтинга еще в 1742 г. В середине XIX в., по условиям Нерчинского договора, удобный выход к нему был закрыт, что препятствовало активному освоению его русскими поселенцами, в то время, как юг Сахалина постепенно заселялся японцами. Между тем, в Министерстве иностранных дел сознавали важное стратегическое значение Сахалина. «Держава, которая будет владеть сим островом, – говорилось в инструкции Министерства иностранных дел 1853 г., – будет владеть ключом к Амуру»[1139]. Таким образом, определение российско-китайской границы, остававшейся с 1689 г. неразмеченной, было тесно связано с укреплением позиций России на Дальнем Востоке.

Помимо национальной безопасности, существовали и другие мотивы русского продвижения на Восток: «Российская империя имела свои экономические, торговые и военно-политические интересы в Китае и тоже была не прочь принять участие в разделе сфер влияния мировых держав в этой стране»[1140]. После того, как англичане в 1842 г. (по

условиям Нанкинского договора 1842 г.) вынудили Китай открыть порты для европейской торговли, умышленно не включив Россию в число держав, получивших право на их посещение, предстояло добиться открытия китайских и японских портов для русского флота. Поражение цинского Китая ставило под угрозу русские владения в Дальневосточном регионе из-за нерешенного вопроса о принадлежности Приамурье, что не могло не вызывать беспокойства российского кабинета. Чтобы подчеркнуть мирные намерения российского правительства в отношении Китая, российским подданным было запрещено продавать опиум в Китай, о чем сообщили цинским властям в мае 1841 г.[1141]

В апреле 1843 г. Е. В. Путятин подал проект, в котором настаивал на снаряжении экспедиции в Китай и Японию с поручением исследовать также Охотский берег до устья Амура, якобы (по сведениям экспедиций Лаперуза, Броутона, Крузенштерна) недоступного для морских судов. Предстояло также выяснить, существует ли судоходный проход между материком и Сахалином, считавшимся полуостровом. 16 апреля 1843 г. проект получил Высочайшее утверждение, и Путятин отправился в Англию для сбора сведений о Китае, покупки книг, карт, инструментов и проч. К октябрю всю было «приготовлено с великою тайною» и даже дано распоряжение послать корветы из Черного моря[1142].

Однако намеченная экспедиция не состоялась. Некоторые подробности дела известны из дневника М. Ф. Рейнеке[1143], знакомого с ходом дела со слов самого Путятина. Воспользовавшись отсутствием князя Меншикова и министра финансов Е. Ф. Канкрина[1144], товарищ последнего «Взинченко оценил издержек [на экспедицию] до 300 т. сер. и представил царю о бесполезности этой посылки. Царь, не понимая духа и не желая обременять своей головы думою, согласился и на прежних своих инструкциях написал: “Отложить до времени”». Когда вернулся Канкрин, «Нессельрод и Меншиков отнеслись к нему об этом. Канкрин был согласен с пользою посылки, но на беду он захворал и, желая вместо себя посадить Взинченку, не хотел его уронить пред царем и потому на формальный вопрос ответил, что посылка бесполезна»[1145].

В особой всеподданнейшей записке министра финансов говорилось, что при отсутствии русской торговли в Восточном океане и ее невозможности «без утверждения нашего» в Приамурском крае, он видит целью экспедиции Путятина единственно «удостовериться в справедливости сложившегося убеждения о недоступности устья реки Амур – обстоятельства, обусловливающего степень полезности для России этой реки и орошаемого ею края». Поскольку эта цель не требовала, по мнению министра, снаряжения «большой и дорогостоящей экспедиции», он полагал удобнее, «в отношении полити-

ческом и финансовом», поручить исследования Амурского лимана и устья Амура Российско-Американской компании[1146]. Аналогичные опасения, присущие всей внешней политики империи в первой половине столетия, представил императору граф К. В. Нессельроде. Проанглийски настроенный вице-канцлер, верный своему курсу сдерживания России в соперничестве с европейскими державами, вопреки ее национальным интересам, убедил императора отложить экспедицию, находя ее преждевременной и не соответствующей задачам российской торговли[1147].

В итоге экспедиция Путятина была отменена, и даже не из соображений экономии, а прежде всего из опасений, что Англия, обратив внимание на усиление русского присутствия на Амуре, предпримет шаги для овладения неразграниченными территориями, воспользовавшись беззащитностью российских границ на Тихом океане, тогда как суда Российско-Американской Компании, по мнению правительства, не привлекут внимания иностранцев к Амуру[1148]. После беседы с Путятиным, Рейнеке, вполне оценивший его дипломатический ум, записал в дневнике: «Боже мой! Ужели Россия должна страдать от самодержавия? Бедный флот ее не имеет средств пробудить дух. Надежда на обещание Меншикова послать на 1845 год судно кругом света еще греет душу. Но состоится ли это?! Нет! Россия падает»[1149].

В мае 1846 г. из Новоархангельска к устью Амура за счет казны был направлен небольшой бриг «Константин» из судов колонии[1150] под командой поручика А.М. Гаврилова, который «в результате своих исследований (очень неточных и небрежных, как считали многие историки) пришел к выводу о недоступности Амурского устья для судов с большой осадкой, т. е. подтвердил ошибочные заключения Крузенштерна»[1151]. Несмотря на донесение Гаврилова о невозможности выполнить задание имевшимися у него силами и средствами, вице-канцлер доложил Николаю I, что проведенные исследования доказали, что «Сахалин – полуостров, Амур с моря недоступен, а, следовательно, и река эта не имеет для России никакого значения». Этого было достаточно, чтобы Особый комитет, составленный из канцлера графа Нессельроде, военного министра графа Чернышева, начальника Главного Морского Штаба князя Меншикова, генерал-квартирмейстера Берга и др., «постановил признать Амурский бассейн принадлежащим Китаю и отказаться от него навсегда». И это несмотря на то, что Гаврилов «не заметил никаких признаков правительственного китайского влияния на эти места и на гиляков», а значит коренное население Приамурья до появления русских не были объявлены ни подданными Китая, ни какой-либо другой державы[1152].

Дальневосточная экспедиция под руководством подполковника Генерального Штаба Н. Х. Ахте 1848 гг. также подтвердила отсутствие в Приамурье каких-либо китайских пограничных знаков или столбов. Другие важные во всех отношениях результаты – доказательства «островного положения Сахалина и доступности Амура для входа в него морских судов с севера и юга»[1153] – были получены Амурской экспедицией под командованием капитана-лейтенанта Г. И. Невельского[1154], направленной летом 1849 г. к Охотскому морю генерал-губернатором Восточной Сибири Н. Н. Муравьевым. Важнейшим итогом экспедиции было удостоверение, что на Сахалине отсутствуют какие-либо признаки японской или китайской власти[1155] и что «наши соотечественники явились на Сахалин гораздо ранее японцев». Эти факты, а также то, что население Приморья и Приамурья никакого «ясака не платят», позволили Невельскому утверждать, что «весь Приамурский и Приуссурийский края до корейской границы и Сахалин составляют русские владения»[1156].

Между тем, Невельской, опровергший мнение Лаперуза и Крузенштерна насчет Амура и Сахалина, встретился с решительной оппозицией в окружении канцлера Нессельроде. Военный министр А. И. Чернышов, директор Азиатского департамента Л. Г. Сенявин и др. убеждали царя в ошибочности донесений Невельского, внушая опасения «столкновения с китайцами, которые будто бы имеют на Амуре огромные силы и крепости, вполне достаточные для вторжения в реку с моря»[1157].

Причины недоверия результатам последней экспедиции в Петербурге заключались не только в желании сохранения дружественных отношений с Китаем, но и в опасениях, что воссоединение Приамурья с Россией вызовет у населения Сибири, в силу возможных контактов с иностранцами, «настроения, опасные для самодержавия». Так, генерал-губернатор Западной Сибири князь П. Д. Горчаков[1158] сообщал военному министру, «что Амур для России лишнее, что неизмеримые дебри от Якутска до Камчатки и к Охотскому побережью являют собой границу, не требующую охранения, и, что всего важнее, отстраняют жителей Сибири от непосредственного соприкосновения с иностранцами, которое легко могло бы обратиться в дело пагубной пропаганды и в путь существенного вспомоществования беспорядку»[1159].

Надо сказать, что «защититься» от контактов с иностранцами было не так-то просто. Так, в 1848 г. в Восточной Сибири появились два английских «туриста», С. Хилл и Остин. Как отмечал Барсуков, Хилла интересовали пути, связывающие Сибирь с Камчаткой (через Якутск и Охотск). Остин же, побывав в Иркутске, «переправился через Байкал

и далее почтовым трактом через Верхнеудинск и Читу в Нерчинск, где немедленно приступил к постройке большого плота, на котором предполагал спуститься вниз по Шилке и Амуру к устью этой реки, надеясь найти там китобойное или иное судно, чтобы добраться через Тихий океан до материка Америки или прямо до Европы». Н. Н. Муравьев, как генерал-губернатор Восточной Сибири, был вынужден организовать за Остиным погоню, чтобы «ни под каким видом не допустить его до исполнения своего намерения и живого или мертвого возвратить его в Иркутск»[1160].

В целях отклонения каких-либо подозрений китайского правительства в отношении русских интересов в «землях гиляков», император в ответ на донесение «Особого Комитета по делу об Амуре и гиляках» распорядился никаких «брандвахт на Амуре, как реке нам не принадлежащей, не учреждать», пригласить китайское правительство к переговорам по поводу защиты устья Амура от каких-либо претензий со стороны иностранных держав; в случае же появления там иностранных судов и проявления ими намерений занять какой-либо населенный пункт объявить, «что без согласия российского и китайского правительств никакие распоряжения в тех местах не могут быть допустимы, и что последствия таковых самовольных поступков могут пасть на их ответственность»[1161].

Несмотря на недоверие и промедление Петербурга, Невельской и восточно-сибирский генерал губернатор продолжали настаивать на необходимости внимания правительства к более действенному «распространению нашего влияния и заселений в земле гиляков». Невельской вынужден был возражать, что «не только китайских сил, но и малейшего китайского правительственного влияния там не существует»[1162].

Муравьев, находивший требования Невельского «справедливыми и необходимыми», со своей стороны, убеждал Особый Комитет, что Амурская экспедиция не имеет никаких политических неудобств и препятствий – за последние два года, несмотря на то, что пребывание русского крейсера в «землях гиляков» не было тайной ни для китайцев, ни для иностранцев, дружеские отношения с Китаем, по уверению Муравьева, «на здешних границах лишь более и более укрепляются», что подтверждалось и характером переговоров на протяжении всего 1851 года. Да и само молчание китайцев, п мнению генерал-губернатора, служило доказательство, что «действия наши при устьях Амура китайским правительством не оспариваются».

В этих обстоятельствах, «во избежание столкновений» с иностранными конкурентами, Муравьев доказывал необходимость передачи амурского дела в руки русского правительства, отстранив от него Российско-Американскую Компанию. Уже в начале 1852 г.

он сделал распоряжения о доставлении в Петровское зимовье казаков и матросов, а также необходимых медикаментов и продовольствия до открытия навигации 1853 г. и в дальнейшем «усиливать их число по мере надобности, постепенно»[1163]. Эти меры, отмечал Муравьев, «имеют важные достоинства» не только с точки зрения укрепления Петропавловского порта, но и для судостроения.

Спустя четыре месяца генерал-губернатор Восточной Сибири обратился в Морское министерство с новым рапортом, в котором настаивал на необходимости организации в ближайшее время, то есть летом 1852 г., сплава по Амуру как единственному способу защитить территории вокруг устья Амура от занятия их иностранцами, так как «откладывать далее было бы слишком опасно»[1164]. Активность морских держав вблизи российских берегов убеждала русских дипломатов, что «чем положительнее опровергаются все бывшие опасения относительно принадлежности земли этой Китаю, тем более усиливается опасение о занятии этих стран и в особенности плавания по Амуру иностранцами в случае нашего бездействия»[1165].

Дипломат был уверен, что ни китайцы, занятые внутренними проблемами в связи с восстанием тайпинов, ни англичане «не считают себя вправе, не только мешать нам, но даже входить в какие-либо рассуждения против занятия нами мест, издревле русскими приобретенных». Вместе с тем генерал-губернатора беспокоило снаряжение морской «военной пароходной» экспедиции США в Японию, в чем он усматривал появление новых серьезных соперников в Тихоокеанском регионе, интерес которых к Китаю и Японии неминуемо должен был привлечь внимание американцев к Сахалину с его гаванями, Амурскому лиману и заливу Де Каспри. Не полагаясь ни на китайцев, неспособных их остановить, ни на словесные протесты русских офицеров, «не подкрепленные силой и пушками», Муравьев убеждал петербургские власти принять меры для обороны этих мест, подчеркивая, что «сила и пушки нужны там для того, чтоб, останавливая предприимчивость американцев, тем именно предупредить войну, которая, конечно, должна возникнуть, если иностранцы насильно займут эти места»[1166].

В качестве наиболее реальной и эффективной меры Муравьев предлагал наладить сообщение по Амуру. Но несмотря на убедительные аргументы, император отклонил предложения генерал-губернатора, отказав и в утверждении проекта сплава по Амуру осенью 1852 г. из соображений соблюдения «крайней осторожности и неспешности при установлении мирных и прочных связей наших с гиляками и другими около Амура племенами»[1167].

В донесении канцлера Нессельроде на имя великого князя Константина Николаевича, вступившего в сентябре 1852 г. в управление Морским министерством, обозначена позиция МИД в отношении политики России на Дальнем Востоке. Признавая залив Де Кастри неоспоримо находившимся в принадлежащих Китаю местах и расценивая предложения Невельского и Муравьева как «явное нарушение мирных и дружественных связей с Китаем», Нессельроде расценивал их как стремление к «насильственному завладению чужой собственностью государства, с которым мы находимся в мире и имеем немаловажные для нас торговые сношения». Опасение укрепления иностранных держав в этом «диком и пустынном крае», не могло, по мнению канцлера, «служить достаточным оправданием подобного рода действий», последствия которых «едва ли согласуются с истинными пользами России»[1168].

С этой точки зрения предложение сплава по Амуру с целью доставки людей и грузов было воспринято канцлером как «вовсе неудобоисполнимое» в силу русско-китайских трактатов, которыми «нам не предоставлено право плавания по реке, протекающей во владениях сего государства»[1169]. Так, несмотря на аргументы Невельского и Муравьева, что на «земли гиляков» нет претензий со стороны китайского правительства, МИД в лице графа Нессельроде, был готов к тому, чтобы отказаться от амурского бассейна, и всячески противодействовал инициативам русских дипломатов на дальневосточных рубежах.

Несостоятельность подобного подхода, подвергавшего территории Дальнего Востока реальному риску занятия их западными державами, проявится очень скоро. И все же некоторые меры были приняты. Правительство известило Китай, что в целях охранения устья Амура и Сахалина от занятия другими державами оно приняло меры к укреплению реки, поскольку граница в этом районе еще не установлена. Невельской объявил иностранным судам, что «без согласия российского и китайского правительства никакие распоряжения в этих местах не могут быть допускаемы»[1170]. Приступил он и к устройству первых русских поселений и военных постов в устье Амура и на Сахалине, а местных жителей объявил состоящими под защитой и покровительством России, что означало начало фактического освоения этого края русскими.

Если по вопросу оборонительных мер единого мнения не было, то важность торговых связей и налаживания отношений с местным населением сомнений не вызывала. Нессельроде соглашался с Невельским, что установление торговых отношений с Маньчжурией, хотя и не обещает «особенно важных выгод» в силу ее удаленности, но соот-

ветствует главной цели правительства – посредством торговых связей привлекать к нам гиляков и постепенно распространять над ними наше влияние»[1171].

Наиболее действенной мерой в этом отношении могло стать и миссионерство, чем уже постарались воспользоваться западные державы. К середине 1852 г. были отмечены неоднократные случаи миссионерского проникновения иностранцев в прилежащие к Амуру земли, о чем Невельской рапортовал генерал-губернатору Восточной Сибири, отмечая, что «все внимание иностранцев направлено на пункты берегов Татарского пролива, к которым подходят или сама река Амур, или главные ее протоки, и этими путями спускаются и их миссионеры»[1172].

Имели место и случаи обращения в православие. В то время, когда в Петербурге «осторожно и неспешно» решалась судьба Дальнего Востока, жители поселений в верховьях Амура и его притоков начали выражать желание «принять православную веру и вступить в подданство России», в связи с чем Невельской, следуя предписанию генерал-губернатора Восточной Сибири, поручил мичману Михаилу Чихачеву «удостовериться в том на местах». Об одном из собранных фактов Невельской информировал генерал-губернатора Восточной Сибири[1173], сообщив, что один из местных самагирцев, принявший православие в апреле 1852 г. с наречением его Николаем, прибыл 2 июня в Николаевский пост, чтобы окрестить двух малолетних детей, что и было исполнено 4 июня, мальчику дали имя Александр, а девочке – Александра. Со своей стороны, руководитель Амурской экспедиции обещал «поддержать этот дух народа, а если пришлется сюда священник, отправить его туда на некоторое время, чтобы удовлетворил просьбу желающих принять нашу православную веру»[1174].

Священником Амурской экспедиции преосвященный Иннокентий назначил своего сына, священника Гавриила Вениаминова, который и раньше «был нередко командирован преосвященным Иннокентием для исправления треб и в Аянский порт, и в Петровское зимовье, и на остров Берингов»[1175]. 10 апреля 1853 г. семья Вениаминовых вместе с другими членами экспедиции прибыла из Аяна в Петровское зимовье, находившееся в устье Амура. Уже первые плоды трудов по укреплению российских позиций на Дальнем Востоке и в Приамурье не могли оставить равнодушным Камчатского архиерея, который окончательно утвердился в мысли о своевременности перенесения епископской кафедры в азиатскую часть России.

Другим важным итогом Амурской экспедиции, по мнению Невельского, было признание правительством того факта, что «Приамурский и Приуссурийский бассейны при-

надлежат не Китаю, а России»[1176]. Это было особенно своевременно в связи с возрастанием иностранной активности в Тихоокеанском регионе, вызывавшей озабоченность Петербурга. В ноябре 1852 г. от берегов США отправились две морские экспедиции: первая, состоявшая из десяти кораблей под командованием коммодора М. К. Перри, была направлена для установления политических и торговых связей с Японией, вторая, из четырех кораблей во главе с капитаном Рингольдом, преследовала научные цели («обозрение берегов Тихого океана до Беринглова пролива») и летом 1853 г. должна была появиться на русском Дальнем Востоке.

В связи с этим камчатскому военному губернатору В. С. Завойко и капитану 1-го ранга Г. И. Невельскому поручалось оказывать иностранным судам «все внимание и приветливость, ... исполняя все, что обыкновенно взаимно соблюдается союзными державами», но при этом, соблюдая «должное благоразумие и осторожность», иметь постоянно в виду «достоинство нашей империи, честь русского флага, миролюбиво водворяемую нами в тех краях власть». Им также предписывалось проявлять необходимую проницательность «при столкновениях со столь предприимчивым и хитрым народом, как северные американцы», вести тщательное наблюдение за их действиями и не откладывая подробно докладывать обо всем в Морское министерство[1177].

В декабре 1853 г. Муравьев с тревогой писал о беззащитности Камчатки «при настоящих сомнительных наших отношениях с Англией и в ожидании разрыва со дня на день». Распространение британского влияния в Китае (особенно в пограничных с Сибирью областях и прежде всего в Корее, которая может стать британской колонией) Муравьев считал для России более опасным, чем в соседних европейских государствах, и призывал правительство принять безотлагательные «энергические меры, пока это еще возможно»[1178]. Кроме того, в марте 1854 г. губернатор Камчатки генерал-майор Завойко был предупрежден королем Гавайских островов Камемеа III, что летом 1854 г. готовится нападение на Перопавловский порт силами соединенной англо-французской эскадры. Эту информацию подтверждало и официальное сообщение генерального консула России в США, полученное губернатором в последних числах мая.

В конце концов российское правительство признало необходимость в принятии мер по срочному укреплению дальневосточных рубежей и по налаживанию их сообщения с Восточной Сибирью и европейской частью России. 14 мая 1854 г., по Высочайшему соизволению, началась первая амурская военная экспедиция под руководством генерал-губернатора Н. Н. Муравьева. О сплаве по Амуру «для защиты Приамурья от про-

никновения английских войск» было проинформировано цинское правительство, и китайские власти, опасаясь вторжения в Приамурье с моря, оказывали экспедициям помощь в снабжении продовольствием[1179].

То, что сплав по Амуру был расценен в Петербурге как событие государственной важности, не могло не обрадовать архиепископа Иннокентия, который еще в 1853 г. указывал на опасность промедления в «приамурском деле»: «Со всей вероятностью можно сказать, что лишь только мы оставим Амур (а мы должны будем его оставить, если китайцы не дозволят нам селиться на нем, и плавать с большими ограничениями), то или американцы, или англичане немедленно завладеют им, и уже не будут так вежливы с соседями нашими»[1180].

Разделяя опасения архипастыря, Муравьев при открытии навигации по Амуру в мае 1854 г. подчеркнул необходимость принадлежности Амура России и важность открытия нового пароходного пути не только для русско-китайских отношений, но и для контактов с Америкой и Европой. Закрепление России в Приамурье, по убеждению Муравьева, должно было помешать осуществлению главной цели Великобритании – отрезать Россию от Дальнего Востока, иначе при захвате Камчатки или уничтожении там русских портов контроль над побережьем Китая и Японии перешел бы к Великобритании, а Сахалин и дельта Амура могли стать очередной британской колонией. Благополучное завершение сплава экспедиционной флотилии, в результате чего солдаты и грузы были своевременно доставлены в Петропавловский порт, во многом предопределило успех знаменитой Петропавловской обороны и дальнейшее укрепление позиций России на Дальнем Востоке.

Предварительный проект первой дипломатической миссии в Пекине. В самый канун войны, в условиях «смутных обстоятельств в Китае», руководство Министерства иностранных дел, в целях оперативных «наблюдений и распоряжений» за ситуацией в Цинской империи, приняло решение возложить на штаб генерал-губернатора Восточной Сибири функции высшей дипломатической инстанции в отношениях с Цинской империей. Таким образом, при отсутствии российского консульства в Пекине фактическим местом пребывания императорской дипломатической миссии в Китае с 1854 г. становится Иркутск. Как уполномоченному российского правительства Н. Н. Муравьеву предписывалось взять на себя всю переписку с правительством Китая, по неотложным вопросам принимать решения лично и по своему усмотрению, ставя в известность МИД «для доклада Государю Императору»; для решения всех прочих вопросов направлять проекты

отношений в китайский Трибунал «на Высочайшее утверждение чрез Министерство иностранных дел; распечатывать корреспонденцию Трибунала, адресованную в МИД, и в зависимости от ее важности и срочности делать соответствующие распоряжения.

В дипломатические обязанности генерал-губернатора входило по возможности точно «исследовать настоящее сомнительное положение и силы китайского правительства, а также его отношение к различным частям империи». Со стороны Азиатского департамента было обещано снабжать его всеми имеющимися сведениями о Китае и его владениях. Для выполнения указанных функций к штабу генерал-губернатора должны были быть приписаны советник из штаб-офицеров Генерального Штаба, которого намеревались направить в Пекин в качестве пристава Духовной Миссии «ввиду стремлений неприятелей наших англичан и французов войти в переговоры с китайским правительством»[1181], а также секретарь и два драгомана из Азиатского департамента для перевода с маньчжурского и китайского языка. Для получения информации в Китае Муравьеву предлагалось воспользоваться «предстоящим отправлением в нынешнем 1854 г. и условленным уже с Трибуналом новой Духовной Миссии»[1182].

В планы российского правительства относительно Китая входило сохранение во всей целостности Цинской империи, что могло быть достигнуто лишь при помощи России, поэтому от генерал-губернатора ожидалось, что, выяснив, насколько реальны шансы сохранить маньчжурскую династию, он расположит правительство Китая обратиться за помощью к российской стороне.

Если же положение династии окажется безнадежным, генерал-губернатору предписывалось: принять меры для сохранения и обеспечения Русской Духовной Миссии в Пекине; внушить императору, при обещании поддержки российского покровительства, чтобы в случае вынужденного отступления в Маньчжурию он сохранил под своей властью Корею, «не допуская в ней никакого постороннего влияния». Со стороны китайского императора Россия рассчитывала иметь разрешение на торговлю на границах Маньчжурии с Китаем, аналогичное правам на торговлю с западным Китаем, закрепленным Кульджинским договором 1851 г.

В случае военного переворота в Китае от генерал-губернатора требовалось не допустить распространения власти нового китайского правительства на Монголию, которая «в таком случае должна быть под нашим покровительством». В случае же принятия Монголией нового подданства, добиваться права на торговлю «на границе Монголии с Китаем».

При приходе к власти нового правительства предполагалось «войти с ним в дружеские и торговые сношения», настаивать на том, чтобы все китайские порты Китая были открыты для русских судов. С целью установления дипломатических отношений между Китаем и Россией Муравьев уполномочивался призвать китайское правительство отправить посольство в Петербург и добиваться разрешения на постоянное пребывание в его резиденции российской миссии, «но не духовной, как было до сего, а дипломатической»[1183].

В отношении Пекинской Духовной Миссии в МИДе полагали, что в создавшихся условиях «нет надобности отправлять новой миссии вполне» (то есть в полном ее составе, предписанном инструкцией МИД), а потому предлагалось сократить ее штат. Если прежде функции главного информатора дипломатического ведомства ложились на начальника Пекинской РДМ, и еще в 1850 г. на основе его донесений о британской политике в Китае и действиях китайского правительства МИД планировал «систему, какой держаться в будущих сношениях с Китаем»[1184], то теперь осуществление главной цели – сбор «достоверных сведений о Китае и его владениях» – предписывалось новому приставу Миссии. Отправление нового состава РДМ в Пекин в сопровождении «пристава» предполагали использовать по сути лишь в качестве «прикрытия» для офицера Генштаба[1185].

Однако вскоре вопрос об отправлении новых членов Миссии в Пекин был отложен, согласно Высочайшему волеизволению оставить прежний состав Миссии в Пекине «по крайней мере еще на один год свыше определенного срока, то есть до 1854 года»[1186]. Отпала надобность и в командировании политического агента, так как при сплаве по Амуру к Охотскому морю Муравьев рассчитывал взять переговоры с китайцами на себя. Казалось бы, все осталось без изменений. Тем не менее, инструкция Министерства иностранных дел вносит коррективы в наши представления о статусе и функциях Русской Духовной Миссии в Пекине.

Можно видеть, что начиная с 1854 г. МИД, переложив дипломатические функции на штаб генерал-губернатора Восточной Сибири в Иркутске, утрачивает заинтересованность в Духовной Миссии и в своих предположениях о будущем русском представительстве при Китайском дворе не упоминает о ней ни в качестве дипломатической, ни в качестве церковной структуры. Таким образом, в условиях военного времени, при перенесении центра принятия решений по китайским делам из Петербурга в Иркутск, Русская Духовная Миссия фактически освобождалась от обязанностей главного дипломатическо-

го представительства и была поставлена полное в подчинение иркутского генерал-губернатора. Ему же предоставлялся выбор кандидатов в состав Миссии. Тем не менее, как покажет дальнейший ход событий, Пекинская Миссия, как единственное официально признанное китайским правительством учреждение, оставалась важным звеном в дипломатической цепочке между двумя правительствами. Вопрос о необходимости пребывания Русской Духовной Миссии в Пекине и о ее новом, преимущественно миссионерском назначении будет поднят лишь в 1858 г. вице-адмиралом графом Путятиным.

Вопрос о приамурских приходах. В то самое время, когда МИД готов был отказаться от русского церковного присутствия в лице Пекинской РДМ, принеся ее в жертву политическим обстоятельствам, архиепископа Камчатского тревожила судьба русских приходов в случае, если при открытии военных действий будут захвачены русские владения в Северной Америке. Практически накануне знаменитой Петропавловской обороны, 31 июля 1854 г., когда была решена проблема плавания по Амуру, он задавался вопросом: «Что будет с Компаниею, что с церквами и что с новообращенными, которые увеличиваются более и более! Ужели все это должно остаться втуне!.. быть не может»[1187]. Но плавание по Амуру открывало новые перспективы в отношении Приамурского края, и Иннокентий, предвидя большие перемены, продумывал дальнейшие шаги: «Теперь дело за дозволением плавания по Амуру со стороны китайцев, но, вероятно, и это скоро разрешится, и тогда Кяхта будет на Амуре»[1188].

В ноябре 1854 г. преосвященный Иннокентий приносил поздравления сибирскому генерал-губернатору: «Кто теперь не видит, что если бы Вы не сплыли и не сплавили с собою по Амуру хлеб и людей, то теперь в Петропавловске были бы только головни и пепел. И потому не знаешь, чему более радоваться – открытию ли Амура, столь благовременному, или спасению Камчатки – так ясно доказывающему пользу открытия Амура. Затем честь и слава Вам, как главному виновнику всего этого»[1189].

В результате экспедиции стало возможным сосредоточение российского флота и войск в устье Амура, основание новых казачьих поселений на его левом берегу, укрепление восточных портов, плавание русских судов по Амуру. Учреждение первых российских постов на Сахалине и в Приамурье означало начало освоения этого края и возвращение на рубежи, оставленные русскими после 1689 г.[1190].

На повестку дня был поставлен вопрос о христианизации туземного населения этого обширного края. Поводом к тому послужили многократные случаи обращения в православие язычников при посещении русскими судами казацких постов. Так, капеллан

фрегата «Диана» Василий Махов в рапорте на имя начальника Амурской экспедиции капитана 1-го ранга Г. И. Невельского от 28 июля 1854 г. доложил, что проживавшие в Александровском посту на берегу залива Де Кастри идолопоклонники из мангун, воспользовавшись кратковременным пребыванием там русского фрегата, выразили желание принять православную веру. В течении следующих двух недель он ежедневно объяснял им Закон Божий, научил их молиться, а после того как они 22 июля уничтожили своих идолов, он окрестил 17 человек, снабдил всех иконами и свечами и, отслужив благодарственный молебен, исповедал и приобщил святых таин[1191]. Рапорт капеллана был незамедлительно препровожден Невельским к генерал-губернатору Восточной Сибири[1192].

В то же время Муравьев, обозревавший как командующий войсками территории при устье Амура, где по Высочайшей воле находилось «значительное число наших войск и возведенных укреплений», в письме от 1 сентября 1854 г. сообщал преосвященному Иннокентию о похвальном усердии священника Гавриила Вениаминова, находившегося при Амурской экспедиции, который «не щадя себя, с полным самоотречением» и невзирая на опасности, исполнял свои священнические обязанности, обращая в православие «туземцев, на огромных пространствах обитающих»[1193].

Проблема, однако, заключалась в том, что у о. Гавриила не было формального права на миссионерскую деятельность «без особенного разрешения» преосвященного Иннокентия, но даже если бы он его получил, то из-за обязанностей армейского капеллана для прибывших и расположенных в разных населенных пунктах войск он не имел бы возможности «с надлежащим успехом удовлетворить потребностям духовного просвещения тамошних обитателей»[1194].

Сознавая важность распространения православия среди местного населения, Муравьев поднимает вопрос о подчинении Приамурья в религиозном отношении камчатскому архиепископу. Принимая во внимание тот факт, что Приамурский край, еще не признанный официально российским, граничит на севере с Якутской областью и что в силу удобства сообщения с ним морем через Аян его можно считать входящим в границы Камчатской епархии, генерал-губернатор обратился с просьбой к преосвященному Иннокентию, чтобы тот принял «места, занимаемые по Высочайшей воле Амурской экспедицией, под свое пастырское покровительство и назидание». А с учетом того, что среди многочисленного населения края наблюдается «счастливое направление к принятию св. крещения», генерал-губернатор считал, что дело не терпит отлагательства и «было бы

неприлично не оказать этому направлению полное и скорое наше содействие»[1195].

Уже на следующий день, 2 сентября 1854 г., последовало разъяснение Иннокентия, что при назначении о. Гавриила в Амурскую экспедицию он руководствовался указом Св. Синода от 24 января 1852 г., где говорилось, что на ходатайство об учреждении Духовной Миссии среди гиляков не последовало Высочайшего позволения, а потому камчатский архипастырь «не мог дозволить Вениаминову действовать в том краю как миссионеру». В случае же, если объявятся желающие креститься, священнику полагалось обратиться к преосвященному Иннокентию[1196].

Однако, учитывая экстраординарную ситуацию военного времени и удаленность от высшей духовной власти, Иннокентий дал согласие принять в свое ведение «новозанятые места на устье Амура» еще до того как будет получено особое предписание Св. Синода и выразил готовность предложить о. Гавриилу взять на себя помимо священнические и миссионерские обязанности. Он также обещал обратиться в Синод с ходатайством определить в Приамурский край особого священника с назначением ему приличного оклада. Сам же он рассчитывал посетить новую область своей епархии следующим летом, при дозволении Св. Синода[1197].

Не имея уверенности, что Синод примет положительное решение в связи с неопределенным статусом Приморского края, генерал-губернатор Восточной Сибири обратился с рапортом на имя великого князя Константина Николаевича, прося его содействия в Святейшем Синоде «к разрешению представления преосвященного Иннокентия». Просил он также обратить внимание Синода на полезные в миссионерском отношении труды священников Гавриила Вениаминова и Василия Махова[1198]. О том, что расчет генерал-губернатора оказался верен, свидетельствует ответ обер-прокурора Св. Синода графа Протасова на имя великого князя, в котором он сообщал, что не видит препятствий дать ход делу «о духовных действиях в местах, занимаемых Амурской экспедицией», но что Святейший Синод обязан испросить на то Высочайшее разрешение[1199].

Высочайшее утверждение определения Св. Синода по ходатайству генерал-губернатора Восточной Сибири и преосвященного Иннокентия последовало 9 декабря 1854 г., о чем великий князь сообщил Муравьеву в отношении от 5 января 1855 г.[1200] Знаменательное решение, положившее начало православной христианизации приамурского населения до официального вхождения Приамурья в состав Российской империи, оказалось одним из последних государственный деяний императора Николая I (†2 марта 1855 г.) и обер-прокурора Св. Синода графа Н. А. Протасова (†16 января 1855 г.). Новый масштаб

это направление приняло уже при новом императоре.

Понимая, что двух священников-миссионеров недостаточно для осуществления масштабных государственно-конфессиональных задач в обширном Приамурском крае, архиепископ Камчатский видел выход из положения в привлечении к миссионерскому делу капелланов, служивших на военных кораблях. В очередном ходатайстве в Синод Иннокентий просил дозволения «в видах духовной пользы туземцев» вменить в обязанность капелланам «при обращении туземцев в христианство сообразоваться с распоряжениями и наставлениями, какие даны им, преосвященным, находящемуся в Амурской экспедиции священнику Гавриилу Вениаминову»[1201]. В главную и непременную обязанность священникам вменялось: 1) «совершать крещение язычников не по первому их желанию, а только «по усвоению ими, по крайней мере первых начал веры» и 2) записывать в метрики и прежние, языческие, имена крестившихся[1202].

Поскольку дело касалось капелланов, приписанных к Морскому министерству, и.д. обер-прокурора Св. Синода А. И. Карасевский обратился к великому князю Константину Николаевичу с просьбой сделать соответствующие распоряжения по восточной флотилии[1203]. Синодальное прошение было переадресовано Константином Николаевичем генерал-губернатору Восточной Сибири[1204]. Таким образом круг замкнулся – на осуществление ходатайства камчатского архипастыря по элементарному вопросу в целях оптимизации миссионерского дела, еще в сентябре 1854 г. признанного *не терпящим отлагательства*, ушли многие месяцы межведомственной переписки между Петербургом и Иркутском. Принятые постановления по синодальному и морскому ведомствам стали важной вехой в распространении православия не только на русском Дальнем Востоке, но и во всем Северо-Тихоокеанском регионе, где церковные требы и богослужения совершали капелланы русского флота.

6.3. Новые планы: перенесение епархиальной кафедры на Амур

В 1856 г. преосвященный Иннокентий совершил продолжительное путешествие по Амуру, получив на то разрешение Св. Синода указом от 12 декабря 1855 г. По результатам наблюдений и исследований им была составлена записка с названием «Нечто об Амуре», в которой в качестве главной цели значилось – «приобрести во владение наше такую огромную реку и тем яснее определить границу нашу с Китаем»[1205]. Сознавая, что «цель эта совмещает в себе множество разных целей, частных и общих, отдаленных

и ближайших», святитель самым подробным излагал свои соображения об экономическом, демографическом и стратегическом значении Амура.

Полагая, что «честь России не дозволяет бросить Камчатку и прочие приморские места», а также исходя из экономических соображений, святитель называл ближайшей целью присоединения Амура обеспечение Камчатки и всего Приморского края «хлебом и другими сибирскими и отчасти русскими произведениями, – снабжение путем удобнейшим, вернейшим и дешевейшим»[1206]. Большое внимание уделено в записке и преимуществам Амура в демографическом отношении.

> «Главнейшая и важнейшая из отдаленных целей занятия левого берега реки Амур (о правом я не говорю, как о чужом) на всем протяжении его, по мнению моему, есть та, чтобы благовременно и без столкновений с другими державами приготовить несколько мест для заселений русских, когда для них тесно будет в России, а это может быть в очень непродолжительном времени»[1207].

Заселение Приамурья российскими подданными и создание там необходимой инфраструктуры архиепископ Иннокентий считал весьма перспективным, «отнюдь не лишним и не безрассудным» направлением, ссылаясь на проведенное им изучение берегов Амура с точки зрения их пригодности для будущих поселений[1208]. В октябре 1856 г он писал Б. В. Струве[1209]: «Амур для нас – то же, что для европейцев Южная Америка или Соединенные Штаты. Весь излишек народонаселения в России давай на Амур, который в состоянии прокормить и обогатить миллионы»[1210]. Момент для этого был самый подходящий – по окончании Крымской войны России предстояло приступить к решению насущных государственных задач, среди которых, как указывалось в ноте князя Горчакова от 21 августа 1856 г., было «благополучие подданных и развитие внутренних ресурсов страны»[1211].

Характеризуя Приамурье, как важный в стратегическом отношении регион, святитель отмечал, что «занятие Амура [...] надобно сделать как можно скорее, дабы никто из европейцев не предупредил нас; а тогда без ссоры и без войны нельзя уже будет занять Амура»[1212]. О том, что у англичан был свой интерес к Приморью и Амурскому краю, Иннокентий знал по собственному опыту – летом 1855 г. он застал английские фрегаты в Аяне и имел продолжительные беседы с их командующими, тогда же ему стало известно, что «устье Амура с обеих сторон обложено было неприятельскими кораблями»[1213]. Камчатский святитель не только старался донести мысль о том, что «самая река представляет большое и важное удобство для сообщений Сибири с океаном», но в составе экспедиции Н. Н. Муравьева он исследовал устье и левый берег Амура с тем, чтобы

основать новый порт, который удовлетворял бы как коммерческим, так и стратегическим целям.

После путешествия по Амуру преосвященный Иннокентий иначе представлял себе административную структуру своей епархии. Учреждение викариатств и перенесение кафедры из Якутска на Амур, в одно из предполагаемых приамурских поселений, виделось ему более целесообразным для управления епархией. Эти соображения, глубоко продуманные после экспедиции по Амуру, легли в основу проекта, представленного в Синод осенью 1857 г.[1214] Главным аргументом для переноса кафедры было улучшение епархиального администрирования – протяженность Камчатской епархии не позволяла осуществлять постоянный контроль над работой священников-миссионеров и состоянием приходов. Связь архиерея с духовенством отдаленных областей была возможна лишь по переписке, и то нерегулярной.

Проект преосвященного Иннокентия, как отмечает Барсуков, «был принят и одобрен всеми членами Св. Синода, и ему было предоставлено самому избрать для себя викария, сперва на остров Ситху»[1215]. Митрополит Филарет писал из Москвы: «Радуюсь, что предначертания Ваши утверждаются. Да принесут оные Церкви Божией плод мног»[1216]. 11 января 1858 г. были учреждены два викариатства Камчатской епархии – с кафедрами викарных епископов в Якутске и Новоархангельске. Но прежде чем приступать к осуществлению масштабных планов по освоению Приамурья, требовалось официально разрешить вопрос о разграничении территории между Китаем и Россией по Амуру.

Вопрос о границах. Момент для начала переговоров о границе между Россией и Китаем был выбран самый благоприятный. Воспользовавшись ослаблением Китая продолжительным тайпинским восстанием и вооруженным противостоянием англо-французскими и цинскими войсками во второй Опиумной войне между, Россия потребовала признания за собой левого берега Амура и всей Приморской области. Китайская сторона, опасаясь присоединения России к англо-французской коалиции и понимая бесполезность сопротивления, была готова к уступкам. Однако процесс разграничения территорий растянулся на несколько лет (1857–1860).

С целью ускорить пограничное размежевание из Петербурга в феврале 1857 г. для переговоров в Китай была направлена миссия, возглавляемая графом Е. В. Путятиным. Его дипломатические качества были хорошо известны в Министерстве иностранных дел и Морском министерстве, в том числе в связи с подписанием Симодского трактата (25 ян-

варя 1855 г.), за что ему был пожалован графский титул. То был первый официальный договор между Россией и Японией, устанавливавший дипломатические и торговые отношения между двумя странами, тогда же была определена русско-японская граница на Курилах по проливу Фриза. Обсуждался и вопрос о Сахалине. Инструкцией МИД от 23 февраля 1853 г. Путятину рекомендовалось

> «поставить японскому правительству на вид, что при положении, в котором находится сей остров, при невозможности Японии поддерживать свои права на оный, – права, никем не признаваемые, – означенный остров может сделаться в самом непродолжительном времени добычею какой-нибудь сильной морской державы, соседство коей едва ли будет японцам так выгодно и так безопасно, как соседство России, которой бескорыстие ими испытано веками»[1217].

Действуя в крайне неблагоприятных условиях, после того как Петропавловск подвергся нападению объединенного англо-французского флота, а командующий английской эскадрой Дж. Стирлинг внушал японцам недоверие к русским, Путятин, сообразуясь с данной ему инструкцией – вести переговоры «в миролюбивом и елико возможно дружеском смысле, указывая японцам на соседство обоих государств и на пользу взаимных политических связей»[1218], – положил в основу переговоров мирное и уважительное отношение. И до последнего дня своего пребывания в Японии Путятин неуклонно следовал этим правилам, «не только не нарушив доброго между мной и японскими властями согласия, но и установив оное на прочных основаниях, смею думать, и надолго вперед»[1219]. Однако, несмотря на все усилия посольства Путятина, в 1855 г. Сахалин так и остался неразграниченным между Россией и Японией – продлению переговоров воспрепятствовала начавшаяся война и угроза захвата посольства англо-французской эскадрой.

В таком же добрососедском духе Россия старалась выстраивать отношения с Японией и в дальнейшем. В этом отношении российская дипломатия принципиально отличалась от британской и американской, прибегавшей к тактике военного давления и угроз. Так, в «Записке по японским делам», подготовленной Министерством иностранных дел весной 1852 г., сообщалось о намерении американского правительства направить к берегам Японии морскую экспедицию с тем, чтобы «устрашить японское правительство и тем самым побудить оное к изъявлению согласия на требование американцев; в противном же случае принудить его к тому силою оружия»[1220]. Контрастирующие тактические расхождения между Россией и Северо-Американскими Штатами были отмечены Путятиным в депеше от 12 апреля 1853 г., адресованной Л. Г. Сенявину: «Оба государства имеют одинаковое намерение открыть торговые сношения с Японией, хотя в нашем случае

употребятся миролюбивые средства, а американцы, без сомнения, приступят к военным мерам»[1221].

Когда понадобилось отправить посольство в Китай для переговоров о границах, наиболее подходящей кандидатурой вновь был признан граф Е. В. Путятин, который, по отзыву великого князя Константина Николаевича, «в сношениях с японцами доказал свое умение обращаться с этим упрямым и скрытным народом»[1222]. Переговоры, по мнению графа, следовало начать до того, как в Пекин прибудут британские и французские послы – ему, как агенту по морской части, было достоверно известно «о намерениях держав настоятельно требовать от китайцев разных уступок и для этого отправить в китайские моря значительные морские силы, приспособленные к речному плаванию, и резидентов в Пекин».

Предоставленная Путятиным информация подтверждала высказываемые еще до войны опасения о стремлении европейских держав «добиваться от Цинской династии права свободного судоходства на внутренних реках Китая», что вынуждало Морское министерство, опередив европейских конкурентов, как можно скорее завершить переговоры об определении границ так, чтобы левый берег Амура и Уссурийский край, «без которого самый Амур не может иметь будущности», были признаны территорией России[1223].

1 июня 1858 г. был подписан промежуточный Тяньцзиньский трактат, существенно расширявший политические и торговые права России в Китае. Помимо прочих привилегий, Россия на общих правах с другими иностранными державами могла прислать в Китай «полномочного министра для жительства в одном из открытых портов» (ст. 2), а также во все открытые для российских судов порты «по своему желанию назначать консулов» (ст. 5). Отдельная статья договора была посвящена христианской проповеди среди китайцев. Договор существенно расширял права находящейся в Пекине Русской Духовной Миссии. Деятельность православных миссионеров признавалась полезной и благотворно влияющей на китайских подданных (ст. 8-я).

Были приняты более гибкие условия для пребывания в Пекине членов Духовной Миссии – теперь каждый сотрудник Миссии, вместо проживания в Китае в течение определенного срока, по усмотрению высшего начальства, имел возможность в любое время вернуться в Россию, а на его место мог быть назначен кто-то другой. Китайские местные власти обязывались всеми мерами содействовать «удобному и скорому следованию» членов миссии, курьеров и других лиц от российского правительства к месту их назначения (ст. 10). Для ускоренного сообщения сообщения между двумя правительствами, а также

«для потребностей пекинской Духовной Миссии», между русским пограничным городом Кяхтой и Пекином устанавливалось регулярное почтовое сообщение (ст. 11). Ввиду договоренностей, которые могут приниматься в будущем, на Россию распространялись права государств, наиболее благоприятствуемых китайским правительством.

Для решения вопроса о разграничениях договор предусматривал исследование неустановленных участков границ – обе стороны обязывались «без отлагательства» назначить уполномоченных от обеих правительств, с тем, чтобы составленные в ближайшее время подробные описания и карты служили «бесспорными документами о границах» (ст. 9). Ратификация русско-китайского Тяньцзинского трактата должна была состояться «чрез год или ранее, если обстоятельства позволят» (ст. 12)[1224].

Дипломатическое посольство Путятина 1857–1858 гг., по мнению А. Ш. Кадырбаева, было «главным делом делом его жизни во благо России» и может расцениваться как «наиболее приоритетное мероприятие в комплексе военно-политических акций, осуществлявшихся тогда высшим руководством России в отношении Цинской империи»[1225]. Графу Путятину удалось, как он и намеревался, опередить иностранных представителей – русско-китайский договор был первым из заключенных в Тяньцзине договоров Китая с западными державами и США.

В течение месяца там же один за другим были подписаны англо-китайский, американо-китайский и франко-китайский договора, предоставлявшие державам значительные уступки и обеспечивавшие благоприятные условия для дипломатической, коммерческой и церковно-миссионерской деятельности.

Так, в 29-й, предпоследней, статье американо-китайского договора, соответствующей в целом 8-й статье русско-китайского договора, христианские миссионеры, исповедующие и научающие принципам протестантского и католического учения, признавались «добрыми людьми, не ищущими собственных выгод», их запрещалось притеснять, подвергать преследованиям или гонениям за веру и как-либо препятствовать им, что распространялось не только на американских проповедников, но и на обращенных китайцев[1226].

Договор между США и Цинской империей, позволявший учредить посольство в Пекине, открывший ряд новых портов для торговли и разрешавший христианам исповедовать и проповедовать свою религию, заключенный в Тяньцзине 6/18 июня 1858 г., был рацифицирован в Пекине 4/16 августа 1859 г.

14/26 июня 1858 г. был заключен англо-китайский Тяньцзинский трактат, в 56 статьях которого были прописаны новые дипломатические и торговые положения и прави-

ла, обеспечивающие интересы Великобритании в Китае, в том числе назначение британских послов, консулов и дипломатических агентов в Китай и китайских – к Сент-Джеймскому двору; в целях торговли или ради удовольствия британским подданным позволялось путешествовать по всему внутреннему Китаю (ст. 9). Помимо положений, аналогичных американо-китайскому трактату, в англо-китайском трактате было оговорено право на судоходство по «Великой реке» (Янцзы), но с оговоркой, что ни один из портов не будет открыт для торговли, за исключением Чжэньцзяна, занятого английскими войсками в 1842 г., но в 1855 г. разрушенного во время тайпинского восстания.

Отдельно был рассмотрен вопрос, связанный с британским суверенитетом над Гонконгом. Ряд статей был посвящен таможенных сборам, навигации, уплате Китаем контрибуции в возмещение убытков и пр. В конце документа указывалось, что обмен ратификациями должен состояться в Пекине в течение последующего года с момента подписания договора. Миссионерскому присутствию была посвящена статья 8-я, аналогичная 29-й статье американского договора.

Франко-китайский трактат, подписанный 15/27 июня 1858 г., состоял из сорока двух статей и немногим отличался от английского. К открытым ранее для французских судов портам прибавлялись еще два; китайцы обязывались выплатить военную контрибуцию, помимо которой им предстояло возместить ущерб, причиненный французским подданным и лицам, состоящим под покровительством Франции. Для обмена ратификациями Тяньцзинских трактатов в Китае были оставлены – от Франции де Бурбулон и от Англии Фредерик Брюс.

При заключении русско-китайского Тяньцзинского договора были признаны условия Айгунского договора, подписанного генерал-губернатором Восточной Сибири графом Н. Н. Муравьевым и амурским главнокомандующим князем И Шанем. 16/28 мая 1858 г. 2/14 июня 1858 г., на следующий день после подписания Тяньцзинского трактата, Айгунский договор был утвержден указом богдыхана (императора Китая) и ратифицирован Российской империей 8/20 июня того же года.

За Россией юридически закреплялась территория, отошедшая Китаю по Нерчинскому договору. В интересах взаимной приграничной торговли плавание по Амуру, Сунгари и Уссури разрешалось только российским и китайским судам – «всех же прочих иностранных государств судам по сим рекам плавать не должно». Айгунский договор был заключен, как утверждают российские исследователи, «в полном соответствии с международным правом, когда каждая из сторон получила то, на что имела реальное пра-

во»[1227]. Однако вскоре после подписания Тяньцзинского трактата китайское правительство в одностороннем порядке стало отказываться от признания Айгунского договора под предлогом того, что И Шань «якобы нарушил распоряжение императора о “строгом соблюдении старого (Нерчинского) договора”»[1228].

Для урегулирования этого важного территориального вопроса в марте 1859 г. российским посланником в Пекин был назначен Н. П. Игнатьев.

В условиях давления на китайское правительство Великобритании и Франции, с одной стороны, и нежелания китайской стороны заключать соглашение с Россией, с другой, Игнатьев сумел перехватить инициативу, взяв на себя роль посредника в переговорах между представителями Англии, Франции и Китая. Его решительные действия не только привели к подписанию Пекинских договоров, но и позволили уберечь китайскую столицу от неминуемого разграбления и разрушения[1229]. 8 декабря 1860 г. Игнатьев пожалован в генерал-адъютанты к Его Императорскому Высочеству «за отличное исполнение Высочайшего поручения, ознаменованного принятием решительных и благоразумных мер к прекращению войны между Китаем, Англией и Францией и к убеждению китайского правительства заключить с последними мир»[1230].

Русско-китайский Пекинский договор (2 ноября 1860 г.) закреплял за Россией территории нижнего Амура (от устья Уссури) и Уссурийский край, были определены западные границы с Кореей, находившейся тогда в вассальной зависимости от Китая. Россия получала выход к морю (на участке от стыка границы с Китаем по р. Туманган до Японского моря). Правда, в договоре была обозначена лишь общая линия границы – приложенная к договору карта с нанесенной русскими дипломатами линией границ по китайскому берегу не была подписана великим князем Гуном, представителем Цинской династии[1231]. И тем не менее, несмотря на предъявленные позже претензии китайской стороны, значение базовых русско-китайских договоров 1858–1860 гг. трудно переоценить – определение границы с Китаем на всей ее протяженности обеспечивало России выход к Тихому океану, необходимость в котором диктовалась ее геополитическими интересами.

По мнению А. Ю. Плотникова, «в немалой степени благоприятному завершению переговоров способствовали события неудачной для нас Крымской войны 1853–1856 гг., которые как бы “роднили” здесь Россию и Китай в отношении Англии и Франции»[1232]. Для Китая же подписание договоров 1858–1860 гг., пришедшееся на время второй и третьей Опиумных войн, положило начало раздела Цинской империи на сферы влияния между иностранными державами и, соответственно, утрате суверенного статуса в между-

народных отношениях[1233]. И хотя официальная наука в Китае приписывает этим договорам статус неравноправных, т. е. «навязанных путем дипломатического шантажа, военной силы и другими способами» в нарушение и ущемление прав и интересов страны, российские историки не готовы с этим согласиться[1234].

Если Великобритания и Франция, пользуясь поражением Китая, сумели добиться значительных уступок для дальнейшего продвижения в страну, навязав действительно неравноправные Тяньцзинские и Пекинские договора, то позиция России в отношении Китая (как, впрочем, и Японии в 1852–1855 гг. во время посольства Путятина) была принципиально иной: «Россия твердо придерживалась принципа проведения мирной и дружественной политики в отношении Китая и невмешательства в его внутренние дела, отвергая попытки западных государств втянуть ее в военный конфликт со своим дальневосточным соседом»[1235]. Поэтому вряд ли можно согласиться с мнением об *экспансии* России на дальневосточном направлении. Освоение Приамурья и Приморья, действительно, сопровождалось сооружением оборонительных линий и постов на неразграниченных территориях с подвижными границами с «использованием казаков как авангардной пограничной силы и последующей административной инкорпорацией новых территорий с сопутствовавшими ей колонизацией и русификацией местных народов»[1236]. Но эти меры, начиная с XVIII в., диктовались общепринятыми базовыми условиями в международной системе территориальных приобретений, и в этом отношении Россия не являлась исключением[1237].

Благовещенск как новый центр Камчатской епархии. Сразу после подписания Айгунского договора преосвященный Иннокентий, лично присутствовавший на этой торжественной церемонии, сообщал обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому: «Вся левая сторона Амура в количестве миллион квадратных верст отныне остается во владении русских, и открыто свободное плавание русским судам: Амуру, Сунгари и Уссури»[1238]. Но еще до подписания Айгунского договора был решен вопрос о переносе Камчатской кафедры в станицу Усть-Зейскую, расположенную при слиянии Амура с одним из крупнейших его притоков, р. Зеей, – место, избранное преосвященным Иннокентием и одобренное генерал-губернатором Муравьевым как наиболее выгодно расположенное, чтобы «оттуда действовать на населенную часть Маньчжурии»[1239].

В европейской России, прежде всего в Москве и Петербурге, с напряженным вниманием следили за ходом приамурских дел, в ожидании новых возможностей. Так, охлаждая миссионерский пыл наместника Троице-Сергиевой Лавры архимандрита Антония

(Медведева), Филарет Московский отвечал ему в апреле 1858 г.: «О монастырях по Амуру думать рано. И то, что делается, делается довольно смело. Еще вопрос о принадлежности сего края не бесспорен». По поводу предложения иркутского владыки[1240] использовать для подготовки приамурских миссионеров в Пекинской Духовной Миссии, Филарет заметил: «Это долго. Я говорил графу (Н. Н. Муравьеву. – *И.С.*), чтобы изыскать меры поспешнее». Пока же дело с кадрами на Амуре обстояло не самым лучшим образом: «Теперь у него (архиепископа Иннокентия. – *И.С.*) есть три миссионера, – писал митрополит, – из которых один знает язык инородцев худо, а два вообще не знают и сидят в консистории»[1241].

В рапорте на имя великого князя Константина Николаевича от 9 мая 1858 г. Муравьев объяснял особые выгоды Усть-Зейской станицы тем, что этот пункт с плотным маньчжурским населением и перспективами «быстрого и успешного развития» представляет важный интерес в стратегическом и коммерческом отношении. 9 мая преосвященный Иннокентий заложил там храм во имя Благовещения Господня (в память того, что Иннокентий был рукоположен священником к Благовещенской церкви в Иркутске[1242]), и Муравьев, предлагая «учредить в этом месте город» с наименованием его Благовещенском, просил великого князя как председателя Амурского комитета об исходатайствовании на то Высочайшего соизволения[1243].

В письме от 20 мая 1858 г. святитель Иннокентий изложил обер-прокурору свои мысли в связи с изменениями в церковно-административном управлении:

> «Что касается до того, что с помещением архиерея в Благовещенске от него будет далее Камчатка и Америка, то, так как сообщение с сими местами бывает только летом, при пароходном движении по Амуру ни в получении, ни в отправке бумаг не встретится никакой остановки, а зато сообщение Благовещенска с Россией, особливо в зимнее время, гораздо удобнее, чем из других нижних мест»[1244].

Помимо американских приходов, в состав новой епархии должны были войти те приходы, которые со временем могли быть устроены на обширных территориях Приамурья и Приморского края. Кроме того, с перенесением кафедры в Благовещенск, камчатский владыка, тесно контактировавший с миссионерами, в том числе по дипломатическим делам, становился, наряду с иркутским, одним из ближайших к Пекинской Духовной Миссии архиереем.

Новое церковно-административное деление и перенесение Камчатской кафедры в Благовещенск было особенно своевременно в связи с подписанием Тяньцзиньского трак-

тата (1858), когда был поднят вопрос о пересмотре назначения Русской Духовной Миссии в Пекине. Инициатива в этом деле принадлежала адмиралу графу Е. В. Путятину.

Еще во время экспедиций в Японию и Китай в 1852–1855 и 1857–1858 гг. граф Путятин имел возможность ознакомиться с конфессиональной ситуацией в этих странах. Масштаб деятельности различных миссионерских обществ и отдельных представителей Римско-Католической и протестантских Церквей произвел на него неизгладимое впечатление. То влияние, которого достигли западные миссионеры в странах Восточной Азии, не могло не привести дипломата к мысли о необходимости принятия мер к распространению православного миссионерства.

В дальневосточном регионе, как и на Ближнем Востоке, российские ведомства не спешили проявлять какие-либо инициативы, а предпринимали лишь ответные шаги, оказавшись перед фактом роста западного влияния в Китае, проявлявшегося среди прочего в расширении католического и протестантского миссионерского присутствия. Это явление, обнаруженное во многом в ходе экспедиций графа Путятина, не могло не вызвать соответствующей реакции в правительственных кругах, о чем убедительно свидетельствуют совместные усилия российских ведомств — Министерства иностранных дел и Святейшего Синода — по усилению русского православного присутствия в дальневосточном регионе.

Глава 7. Новая концепция русского присутствия в Китае

7.1. Конфессиональная политика великих держав в Китае

Католические миссионеры в Китае до 1857 г. Аналогично тому, как ранее была рассмотрена история западного миссионерства в Святой Земле перед Крымской войной, представляется полезным сделать краткий обзор западного миссионерского проникновения в Китай до заключения Пекинских трактатов, открывшие новые возможности для его развития.

Преобладающая роль в христианизации Китая, бесспорно, принадлежала Римско-Католической Церкви. Католическая проповедь началась в Китае в начале XIII в., но до конца XIII в. визиты миссионеров были эпизодическими и носили главным образом коммерческий или дипломатический характер. Начало католического миссионерского присутствия в Китае связано с именем Джованни да Монтекорвино (1246-1328), ставшего первым миссионером, оставшимся в Китае на всю жизнь.

По разрешению императора Тэмура (1294-1307), фра Джованни со своими сотрудниками выстроил в Пекине две церкви (одну в 1299 г., другую – в 1305 г.), обратил в католичество императора Хайсана (1307–1311) и несколько тысяч китайцев (по одним источникам, 5 тысяч, по другим – 30 тысяч человек, правда, встречается мнение, что в католичество были обращены не китайцы-язычники, а несториане[1245]). Полторы сотни мальчиков, которых Монтекорвино выкупил из рабства, воспитывались в католичестве, обучались греческому и латинскому языкам, помогали миссионерам при богослужениях. Освоив китайский, Монтекорвино перевел на него Псалтырь и Евангелие. Он же стал первым католическим архиепископом в Китае, рукоположенным в 1307 г. по распоряжению Папы Климента V (1305–1314), направившего в Пекин епископов для посвящения Джованни. При Монтекорвино в Китае было учреждено несколько католических епархий.

После смерти Монтекорвино миссионерское дело продолжали его преемники. К середине XIV в. в Китае было несколько францисканских монастырей (три из них находились в Пекине и по одному в Цюаньчжоу, Ханчжоу и Янчжоу[1246]). Но после 1351 г. в связи с начавшимся в Китае антимонгольским движением, известным под названием восстание Красных повязок, свержением династии Юань и установлением в 1368 г. ки-

тайской династии Мин на христиан начались гонения. Католические и несторианские приходы закрылись, европейские миссионеры были изгнаны из Китая, и в 1384 г. Папа объявил об упразднении пекинского епископата.

Новый этап католического проникновения в Китай начался с развитием торговых связей между европейскими, прежде всего португальскими и испанскими, купцами и династией Мин. Как отмечает В.Г. Дацышен, «целью европейцев в Китае была торговля, но одним из направлений европейской деятельности в этом районе, как и везде, стала миссионерство»[1247]. У истоков нового витка христианизации Китая был известный миссионер-иезуит Франциск Ксаверий, сподвижник Игнатия Лойолы, основавший вместе с ним в 1535 г. Орден Иисуса, что признается «наиболее важным событием в истории миссионерства Римской Католической Церкви»[1248].

Ксаверий стал первым миссионером в истории Ордена, посвятив себя католической проповеди в Индии (1542–1544), на Молуккских островах (1545–1547) и в Японии (1549–1551), но так и не достиг континентального Китая. Он скончался 2 декабря 1552 г. на китайском острове Шанчуань в десяти километрах от южного берега Китая, единственном месте, где европейцам было позволено заниматься торговлей[1249].

Ксаверий был выдающимся миссионером-организатором, трудами которого в Индии и Японии гордятся западные миссионеры[1250]. Разработанные им правила и методы легли в основу миссионерской работы не только Ордена иезуитов, но и всей Римской Церкви. Он совмещал миссионерскую и дипломатическую деятельность, привлек в места своей проповеди множество последователей-иезуитов, оставив яркий след в истории христианизации Индии, стран Азии и Дальнего Востока.

Однако на протяжении многих десятилетий, пока Китай оставался закрытым для европейского миссионерства, многочисленные эпизодические попытки католического проникновения в пределы империи не имели успеха. Единственным местом, доступным для миссионеров, стала португальская торговая фактория, основанная в 1553 г. в портовом городке Макао, где в 1576 г. открылась епископская кафедра. По просьбе Аллесандро Валиньяно, посетившего Макао в 1577 г. по пути в Японию, в 1579 г. в южный Китай под видом буддистского священника прибыл иезуитский миссионер Микеле Руджьери, автор первого миссионерского труда на китайском языке. Спустя три года к нему присоединился другой итальянский иезуит, Маттео Риччи, во многом благодаря которому Римско-Католическая Церковь смогла занять прочные позиции в Китайской империи.

Риччи принял китайское имя, следовал в манерах и одеянии китайским бонзам,

изучил китайские обычаи, литературу и конфуцианскую философию, издал несколько своих сочинений на китайском языке. Незаурядные способности Риччи, его широкие познания в точных науках возвысили авторитет миссионера в глазах китайского императора, который отвел для резиденции Риччи место в самом центре Пекине, а в 1605 г. дал иезуитам разрешение на строительство капеллы[1251]. Несколько родственников императора под влиянием Риччи приняли католичество.

Успех миссии Риччи во многом зависел от того, что в качестве главного принципа миссионерской работы он выдвинул совмещение конфуцианства, игравшего в императорском Китае роль официальной идеологии, и христианства, практикуя принцип адаптационизма – максимального сближения внешних форм христианства с принятой в Китае религиозной обрядностью, – прием, получивший широкое распространение в среде миссионеров-иезуитов.

Впоследствии опыт и методы иезуитов, апробированные ими в азиатских странах, легли в основу миссионерской работы не только католических, но и многих других христианских миссий. От миссионера требовалось освоение местных языков и обычаев, прежде всего тех, которые распространены в привилегированных слоях, так как сближение с представителями светской элиты позволяло миссионерам, сумевшим завоевать расположение и доверие местных властей, достигать значительного влияния. Если за время пребывания в Южном Китае итальянские миссионеры обратили в католичество около сотни китайцев, то за все время, проведенное Риччи в Китае, было крещено около 2,5 тысяч китайцев.

Ученик Риччи, китаец Павел Сюй, заняв пост главы Палаты церемоний, содействовал вовлечению иезуитов во властные структуры, а его дочь Кандида, которую называли «матерью Китайской Церкви», устроила несколько десятков церквей в различных городах империи, занималась изданием книг, руководила миссионерами из китайцев-христиан, работавшими во многих провинциях страны.

Но в 1616 г. началось новое гонение на христиан – их стали подозревать в «нелегальной антиправительственной деятельности», а христианское учение объявили еретическим. Миссионеры подвергались арестам и выдворению из страны, многие из них были вынуждены переместиться на юг, в Чанджоу или обосноваться в Макао, был официально запрещен переход в христианство. Тем не менее на этот раз иезуитам удалось удержать пошатнувшиеся было позиции – итальянец Джулио Алени (1582–1649), с 1613 г. трудившийся в разных провинциях Китая, использовал тот же принцип заимствования

китайских традиций для большей доступности и привлекательности христианства. С 1625 г. он развернул активную деятельность в Фучжоу, а в 1640-е гг. встал во главе китайских иезуитских миссий. Авторитет Алени как философа был настолько велик, что его избрали президентом академии в Фучжоу и присвоили ему титул «Конфуция Запада» за комментирование трудов Конфуция.

Высокий авторитет европейских иезуитов как ученых и дипломатов сделал их незаменимыми в период упадка династии Мин (1620–1644), что также способствовало сохранению их влияния при дворе. Они оказывали практическую помощь династии Мин в годы ее заката – содействовали защите Пекина привлечением вооруженного отряда из 400 португальцев, помогали модернизацией оружия и составлением проекта политических реформ. А поскольку все иезуиты, независимо от их научной и политической деятельности, оставались прежде всего миссионерами, продолжалась и христианизация Китая, так что к концу эпохи династии Мин численность китайцев-христиан составляла 70 тысяч человек.

После свержения Минской династии и ее удаления на юг Китая, деятельность иезуитов осложнилась конкуренцией с другими католическими орденами – после учреждения Святой Конгрегации распространения веры при Римском престоле (1622) в Китае появились доминиканские, францисканские, лазаристские миссии. Миссионерской деятельностью занялись также Парижская иностранная миссия и Папский отдел пропаганды. Все они, находясь в постоянной конкуренции между собой, испытывали особую неприязнь к деятельности миссионеров из Общества Иисуса, сумевших занять прочные позиции в правящих кругах Китая.

После прихода к власти маньчжурской династии Цин, более открытой западному влиянию, иезуиты получили доступ в самые разные сферы науки и искусства. Нередко западные христиане становились наставниками будущих императоров. Миссионеры Общества Иисуса оставили яркий след во многих областях науки и искусства, знакомя китайцев с новейшими достижениями европейской науки, живописи, музыки, обучение которым велось путем «совмещения европейского реализма с китайской традицией»[1252].

Одновременно велась обширная переводческая работа, сопутствовавшая миссионерской деятельности, приобретшей особый масштаб после издания в 1692 г. императорского эдикта, разрешавшего обращать китайцев в христианство. Казалось бы, для проповеди христианства настало благоприятное время, однако практикуемый иезуитами принцип религиозного синкретизма восстановил против них представителей других ор-

денов, доносивших в Рим о снисходительном отношении иезуитов к суевериям китайцев-христиан, позволении участвовать в языческих церемониях и совершении культа почитания умерших. В результате Климент XI[1253], осудив участие китайских христиан в китайских обрядах и миссионерскую тактику иезуитов, направил для расследования в Китай кардинала Шарля Тома де Турнона[1254], который был принят императором Канси в конце 1705 г.

Недовольный вмешательством Ватикана во внутренние дела империи, император отверг требования запретить христианам конфуцианские ритуалы, объявив, что они не носят религиозного характера, и императорским указом объявил, что пребывание в стране будет позволено лишь тем миссионерам, которые будут следовать принципам, выработанным Маттео Риччи. После того как кардинал де Турнон в январе 1707 г. выступил с официальным осуждением участия местных христиан в китайских ритуалах, некоторые иезуитские миссионеры покинули страну. Турнон же, за «нетерпимость к деятельности иезуитов», был сослан в Макао, отлучен от Церкви португальским епископом в Макао и брошен в тюрьму, где умер в 1710 г.[1255]

В 1711 г. после того как генерал Ордена Иисуса выразил полную лояльность Ватикану по вопросам миссионерской деятельности в Китае, страну покинули почти 80 миссионеров, тем же миссионерам, которые вопреки декретам Ватикана готовы были продолжать свои труды, Канси обещал свое покровительство. Политика Римского престола по борьбе с иезуитами и методами их работы нанесла заметный урон христианизации Китая. В 1720 г. миссионерская деятельность в Китае была фактически запрещена, а после смерти Канси, при императоре Юнчжэне (1723–1735), считавшего конфуцианство официальной идеологией правления маньчжурской династии, христианство было признано запрещенной религией. Церковь в Китае была вновь подвергнута репрессиям[1256] – проповедь христианства в Китае была запрещена, более 300 храмов было разрушено, миссионеров, продолжавших миссионерскую деятельность, арестовывали и казнили. В 1724 г. большинство из них были изгнаны сначала в Гуанчжоу, а затем в 1732 г. в Макао. Аналогичную политику продолжал и преемник Юнчжэна император Цяньлун.

Причиной того, что католические миссионеры, игравшие прежде важную роль, лишились своего положения, были прежде всего споры и разногласия между различными орденами. Кроме того, иезуиты, не довольствуясь достигнутым, стремились к большему политическому влиянию. «Нет сомнения, – писал в 1864 г. русский дипломат А.Г. Влангали , – что если бы они были скромнее, то сохранили бы свое влияние и доселе. Но уме-

ренность не есть отличительная черта иезуитов, а потому их постигла в Китае та же участь, как и во многих странах Европы»[1257].

Несмотря на антихристианские меры и массовые репрессии, которые нанесли сокрушительный удар по христианскому миссионерству в Китае, иезуитам частично удалось сохранить свои позиции в Пекине – при императорском дворе оставалось 14 иезуита, в то время как в других провинциях империи продолжалась борьба властей с миссионерами, не имевшими легального статуса, и христианами из китайцев[1258].

Тем не менее дело христианской проповеди в Китае не прекратилось. В 1765 г. усилиями епископа Лэмбекховена 1450 китайцев приняли католичество, а в течение 1770–1775 гг. в христианство перешло около 3 тысяч человек, в Пекине действовала Восточная коллегия иезуитов, ректор которой немец Бар сосредоточил свое внимание на катехизации детей. Цинский двор продолжал использовать иезуитов в качестве посредников и переводчиков в переговорах с европейскими посольствами, официальным дипломатическим языком которых был латинский язык.

После того как указ о запрещении Общества Иисуса, изданный в Португалии в 1759 г., достиг Макао, деятельность иезуитов была практически прекращена – в 1762 г. миссионеры подверглись аресту с конфискацией имущества. В том же году Конгрегация пропаганды веры при Римской курии, чтобы пресечь конкуренцию между католическими орденами, приняла решение о разделе территории Китая на отдельные «миссионерские зоны» между португальцами (шесть провинций), французами (шесть провинций), испанцами (две провинции) и итальянцами (две провинции).

Некоторые иезуиты отказались признать окончательный запрет Общества Иисуса в 1773 г. до официального обнародывания этого декрета в Пекине, но судьба этих миссионеров сложилась трагично. Несмотря на готовность российского императора Павла I направить в Пекин миссию от Общества иезуитов, деятельность которого была разрешена в России в 1801 г. особым указом Папы, осуществить это намерение не удалось, как позже, в 1812 г., не состоялись и планы иезуитов Сибирской миссии на восстановление деятельности Общества в Китае.

Уничтожение ордена иезуитов и ситуация в Европе, сложившаяся после Французской революции – преследование духовенства, изгнание из Рима Пия VI и Пия VII, уничтожение Конгрегации пропаганды веры, – крайне негативно отразились на миссионерской деятельности Римско-Католической Церкви, не имевшей ни людей, ни средств на содержание миссий. Одновременно началась очередная антихристианская кампания в

Китае.

Следствием ужесточения политики императора Цзяцина (1796–1820) в отношении христианских миссионеров стало то, что эдиктом от 1811 г. католицизм был объявлен вне закона, а миссионерская деятельность приравнена к преступлениям, за которое полагалась смертная казнь. Были запрещены христианские книги, ограничено присутствие иностранных подданных, за которыми был введен строгий надзор. Тем из государственных служащих, кто не отказался от христианства, грозили репрессии. В результате гонений к 1820 г. в империи осталось около 20 европейских миссионеров и около 80 священников-китайцев на 215 тысяч китайских христиан. В 1838 г. государство конфисковало католический собор в Пекине, который был возвращен католикам лишь в 1860 г.

И тем не менее, несмотря на преследования, в 30-е годы XIX в. в одном только Пекине, по подсчетам католиков, насчитывалось около 30 тысяч китайцев-христиан, которых духовно окормляли китайские священники, тайно совершавшие по домам богослужения на латинском языке. (Правда, следует отметить, что в российских дипломатических кругах не слишком доверяли приводимой католиками статистике. Так, А. Е. Вангали писал: «Когда иезуиты были изгнаны, то христианская паства поддерживалась многими скрывавшимися миссионерами. При таковых обстоятельствах, ясно, что она увеличиваться не могла. Сказать, уменьшалась ли она или нет, также нельзя, потому что цифры были, как прежде, так и теперь, весьма преувеличены»[1259]).

Следующий этап христианизации Китая (1830–1850-е гг.) был связан с опиумными войнами[1260], в результате которых Цинская династия, попав в полуколониальную зависимость от Великобритании, Франции и США, не могла оказывать сопротивление расширению политического и миссионерского присутствия христианских держав. Опиумные войны послужили водоразделом между длительным периодом антихристианских репрессий и легализацией иностранных христианских миссий после заключения договоров 1858–1860 гг.

Постепенно западные державы расширяли свои права в Китайской империи, в том числе в религиозной сфере. Так, если в Нанкинском договоре между Великобританией и Китаем, подписанном в 1842 г., статьи о христианской миссионерской деятельности еще не существовало, то в американо–китайском договоре 1844 г. содержалась статья, которой разрешалась деятельность миссионеров в пяти портовых городах, открытых для иностранцев, с правом устроения госпиталей, церквей и кладбищ. Аналогичных прав в том же 1844 г. добились французы, подписав с китайцами договор «О дружбе, торговле и мо-

реплавании». Китайским христианам было позволено свободно исповедать свою религию, уцелевшие от погромов храмы были возвращены общинам. Так, в Шанхае, согласно сведениям, сообщенным графом Е. В. Путятиным, «со времени открытия его для иностранцев было основано римско-католическое епископство с семинарией, школами и проч.»[1261].

Обнадеженные первыми успехами, достигнутыми после Первой опиумной войны на миссионерском поприще, европейцы стали добиваться от китайских властей расширения своей деятельности на всей территории империи. Невзирая на договорные ограничения и антизападные настроения среди местного населения, миссионеры стремились проникнуть вглубь страны, невзирая на то, что по китайским законам такие действия карались смертной казнью. Так, в декабре 1854 г. французский миссионер аббат Огюст Шапделен (1814–1856), командированный апостолическим префектом провинции Гуандуна и членом семинарии Иностранных миссий в Париже Либуа в провинцию Гуанси, был арестован местными властями в поселении Яошан, за то, что, обнаружив там 300 католиков, отслужил для них мессу. Через десять дней его освободили, и он возвратился в Гуанчжоу, столицу провинции Гуанси, но вскоре из-за многочисленных угроз со стороны властей вынужден был покинуть город. Спустя год, 22 февраля 1856 г. его снова арестовали вместе с китайцем-католиком Лаврентием Бай Сяоманем, которого Шапделен крестил за десять дней до ареста. За обращение в христианство родственника мандарина они были приговорены к казни. Жестокая расправа с Огюстом Шапделеном послужила поводом к вступлению Франции в войну с Китаем[1262].

Союзницей Франции выступила Великобритания, требуя права неограниченной торговли на всей территории Китая, учреждения в Пекине посольства, легализации торговли опиумом. Со стороны Англии предлогом к новому конфликту стало задержание китайскими властями в октябре 1856 г. судна «Эрроу», плывшего под британским флагом. Двенадцать человек из команды судна были арестованы по подозрению в пиратстве, контрабанде и торговле опиумом. После того как власти, вопреки требованиям англичан, не отпустили задержанных, Великобритания объявила войну Цинской империи.

Французские историки Эрнест Лависс и Альфред Никола Рамбо в своей многотомной «Истории XIX века» утверждают, что «в Аннаме появление французского корабля “Catinat” вызвало в 1856 году общее гонение на христиан: все учреждения, школы, обители и церкви были разрушены»[1263]. Однако, по уверению российских дипломатов, «рассказы о гонениях христиан в Китае были слишком преувеличены»[1264]. Того же мне-

ния придерживаются и другие исследователи[1265].

Примечателен обзор, сообщенный обер-прокурору Св. Синода графу А.П. Толстову графом Путятиным, в ноябре 1857 г. морем прибывшим в Гонконг, где в то время находились представители Англии, Франции и США. Из отчета можно заключить, что в открытых для иностранцев городах католическая проповедь препятствий практически не имела. Из статистических сведений на 30 июля 1857 г., собранных графом Путятиным в области Цзяннань[1266], видно, что там насчитывалось около 100 тысяч христиан, посещения же больных, проповеди, поучения, таинства, совершенные католическими миссионерами исчислялись тысячами[1267].

В провинции существовали многочисленные учебные заведения разного уровня. В духовной семинарии при иезуитской общине Тонкату[1268], обосновавшейся в 1842 г. возле Шанхая, в классах философии и богословия обучались 28 человек, а в иезуитском колледже св. Игнатия в Сикавее[1269], первом учебном заведении такого рода, открытом в 1850 г., – свыше 80 человек. Оба заведения, по словам Путятина, содержались «в самом удовлетворительном состоянии»[1270]. В трех высших мужских училищах обучались с проживанием более 50 воспитанников, а в двух высших женских училищах насчитывалось 55 проживающих в них учениц. По всей области было устроено 275 школ для более 3100 приходящих мальчиков и около 90 школ для девочек, в которых было свыше 1200 учениц.

Особое внимание католических миссий было посвящено детям, оставшимся по тем или иным обстоятельствам, без родителей. Такими детьми занимались члены общества, известного под наименованием «Ассоциации святого детства», учрежденного во французском городе Нанси в 1843 г. для поддержки иностранных миссий. В Китае деятельность общества состояла в поисках детей, в том числе новорожденных, брошенных родителями и находящихся в смертельной опасности, которых крестили, выхаживали и воспитывали в католическом духе в специально основанных детских приютах[1271].

В приюте для мальчиков, устроенном в Сикавее, 190 мальчиков, на средства Ассоциации обучались «книгопечатанию, скульптуре, столярному, башмачному и портновскому ремеслам», 12 наиболее способных воспитанников учились в колледже Сикавея «наравне с детьми лучших христианских семейств». В двух заведениях для девочек-сирот содержалось 90 воспитанниц. Кроме того существовала практика, когда детей брали на свое попечение христианские семьи – во всей провинции такие семьи взяли на свое попечение 663 ребенка, и свыше 3100 детей были помещены в католические семьи за особую плату[1272]. В общей сложности зимой 1856/57 г. на содержание около четырех тысяч

брошенных детей китайские христиане пожертвовали более 50000 рублей серебром.

Финансирование других направлений деятельности католических миссий и содержание самих проповедников производилось из средств китайцев-католиков, и поскольку они, по сведениям графа Путятина, «приносят в церковь немалые милостыни, то этим не только покрываются расходы на содержание проповедников, но и строятся огромные церкви и заводятся благодетельные учреждения и училища»[1273].

Успехи католицизма в Шанхае и во всей Нанкинской провинции произвели на графа Путятина большое впечатление. «Латинские миссионеры, – писал он после посещения областей Цзяннань и Чжэцзян, – бесспорно приобретают большое число по-видимому искренно преданных вере христианской, нередко жертвующих временными своими выгодами для вечных»[1274]. В рапорте на имя великого князя Константина Николаевича вице-адмирал отмечал «внимание и благоговение китайских христиан при службах церковных и преданность их к своим духовным отцам», что убеждало в том, что «они не по имени, но и на самом деле настоящие христиане»[1275]. А с учетом того, что аналогичная работа, хотя и в меньшем масштабе, велась в большей части Китайской империи, дипломат полагал, что ревность и усилия католических миссионеров не останутся бесплодными[1276].

После подписания Тяньцзиньского трактата в июне 1858 г. граф Путятин сообщал в Петербург о существовании более или менее многолюдных католических общин в самых отдаленных внутренних провинциях, куда миссионеры проникали, принимая одежду и обычаи местных китайцев и «странствуя повсюду под их прикрытием»[1277]. А наличие «прекрасно устроенных духовных семинарий для китайского юношества» не оставляло у него сомнений, что «в скором времени большое число природного духовенства разойдется по этой обширной империи с несомненным успехом для проповеди»[1278].

Китай и Великобритания: в «кольце» британских миссий. Успехи британских миссионеров в Китае, в сравнении с католиками, были намного скромнее. Первая попытка устроить миссию в Китае принадлежала квакерам. В 1661 г. основатель «Общества друзей» Джордж Фокс (1624–1691) направил трех миссионеров в Китай, которого они так и не достигли. Начало миссионерского присутствия Великобритании в Китае связывают с инициативой Лондонского миссионерского общества, в 1807 г. направившего в Китай пресвитерианина Роберта Моррисона (1782–1834). Тому предшествовало обнаружение в Британском музее англиканским священником из дессинтеров мистера Моузли китайского манускрипта, содержавшего часть Нового Завета. Рукопись, написанная по

всей вероятности католическим миссионером, в 1738 г. была привезена в Англию сэром Гансом Слоаном[1279].

Брошюра Моузли с описанием рукописи и кратким обзором по истории римско-католических миссий в Китае в 1801 г. оказалась в созданном в 1799 г. Церковном миссионерском обществе*. Комитет Общества с целью опубликовать манускрипт обратил на него внимание Общества распространения христианских знаний**, рассчитывая, что его статус и влиятельность помогут найти средства на издание, однако эти надежды не оправдались, и спустя 3-4 года манускрипт был передан в созданное в 1804 г. Британское и иностранное библейское общество***. Интерес к китайскому манускрипту привел Роберта Моррисона, члена Лондонского миссионерского общества, к решению отправиться в Китай с христианской миссией, и с 1805 г. он начал готовиться к поездке – изучал в Лондоне медицину и астрономию, занимался китайским языком с китайским наставником[1280].

Сложности начались уже вначале, когда Моррисон, не имея возможности попасть на судно Ост-Индской компании, в руках которой была британская торговля, отправился сначала в Нью-Йорк, а оттуда на американском судне через мыс Горн на юг Китая. 7 сентября 1808 г. прибыл, в Кантон (*совр*. Гуанчжоу) – единственный до 1840 г. порт, открытый для европейской торговли. При себе он имел рекомендательное письмо госсекретаря США Джеймса Мэдисона на имя американского консула в Кантоне.

В Макао и Кантоне с помощью двух китайцев-католиков он тайно освоил язык и спустя два года Ост-Индская компания предложила ему работу переводчика. В 1815–1819 гг. Моррисон работал над изданием китайской грамматики и словаря, в 1818 г. окончил перевод Библии на китайский язык, который начал в 1810 г. В 1818 г. он со своими сотрудниками основал в Малакке англо-китайский колледж для изучения английской и китайской литературы и распространения христианства. В 1824 г. Моррисон впервые за 17 лет посетил Англию, привезя с собой 10000 китайских книг. Он прочитал серию лекций, а для тех, кто заинтересовался Китаем и предполагал посвятить себя миссионерскому служению, давал уроки языка. Придавая большое значение в миссионерстве женскому служению, Моррисон организовал специальный курс для будущих миссионерок в своем доме. В 1826 г. он вновь возвратился в Китай, где продолжил переводы и тайную проповедь, служа переводчиком у британского уполномоченного в Кантоне. Служба тре-

* The Church Missionary Society (CMS, 1799).
** The Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK, 1698).
*** British and Foreign Bible Society (1804).

бовала от Моррисона все больших усилий по мере нарастания напряженности между Англией и Китаем на почве торговых интересов, приведшей впоследствии к войне.

Деятельность Моррисона на собственно миссионерском поприще нельзя назвать особенно успешной. Первого китайца он крестил в 1814 г., всего же за двадцать пять лет пребывания в Китае ему удалось обратить 10 китайцев. Китай, по признанию британских миссионеров, представлял наиболее неблагоприятное, по сравнению с другими регионами, поле для христианской проповеди[1281]. Это мнение подтверждает и афоризм, авторство которого принадлежит одному из сотрудников Моррисона, Вильяму Мильну: «Заполучить китайца – работа для человека с телом из латуни, легкими из стали, головой – из дуба, руками из стальной пружины, с глазами орла, сердцем апостолов, памятью ангелов и жизнями Мафусаила!»[1282] Миссионерская безрезультативность была характерна в то время для всех христианских миссий – время пребывания миссионера в Китае пришлось на период действия указа 1724 г. – китайцам под страхом смертной казни запрещалось принимать христианство, европейцам не позволялось находиться в китайских городах, за исключением Гуанчжоу и португальской колонии Макао. Ситуацию усугубляло враждебное отношение к протестантам со стороны католических властей Макао, а главное – враждебное отношение к англичанам самих китайцев.

То, что Лондонское миссионерское общество между 1808 г. и 1842 г. не имело возможности устраивать свои миссии в пределах материковой части Китая привело к появлению долгосрочной стратегии Общества, заключавшейся в том, чтобы «создать трамплин для деятельности миссии в Китае, когда он будет открыт для протестантских миссионеров»[1283]. Был разработан проект для создания широкой сети миссий Лондонского миссионерского общества в Юго-Восточной Азии, известный как «Ультра Гангз Миссия» («Ultra Ganges» Mission), предполагавший создание миссионерских станций на территории Малайзии (Малакка и Пинанг) и Индонезии (Амбон, Ява и Батавия) для проповеди среди китайских экспатриантов и матросов, в большом числе проживавших на этих территориях, с тем чтобы впоследствии они могли служить миссионерами на материковой части Китая (позже ту же стратегию, с целью проникновения в Китай, примут американские миссионеры). В 1810 г. два миссионера – Эдвард Причетт и Джонатан Брайн (1786–1810) были направлены в Рангун для создания миссии в Бирме (Мьянма), граничащей на северо-востоке с Китаем, но эта миссия просуществовала совсем недолго и закрылась после смерти Брайна в 1810 г.

В контексте той же долгосрочной программы действовали и последователи Мор-

рисона после его смерти в 1834 г. К их числу относится Вильям Мильн, который прибыл в Китай в 1813 г. В 1815 г. Мильн открыл школу для китайских детей, где преподавали основы веры и катехизис, а позже участвовал вместе с Моррисоном в основании Англо–китайского колледжа для подготовки христианских проповедников в Малакке[1284]. Работали миссионеры и с коренным малайским населением. В 1823 г. проповедником Лондонского миссионерского общества стал китаец Лян Афа, последовавший в 1815 г. за Моррисоном в Малакку из Гуанчжоу и спустя год принявший крещение от В. Мильна[1285]. При участии Лян Афа, как специалиста по типографскому делу, миссия издавала большими тиражами протестантские книги, трактаты и буклеты[1286]. Так, брошюра Мильна под названием «Диалог двух друзей», в которой упрощенно излагались основы христианства и главные принципы протестантской миссионерской работы, была издана тиражом в более чем миллион экземпляров.

Другой последователь Моррисона, Вальтер Генри Медхёрст, в 1819 г. основал миссию на острове Принца Уэльского (Пинанг), возглавив ее станцию в Джеймстауне (*совр*. Баян Лепас) (миссия существовала до 1821), вторую миссионерскую станцию в Джорджтауне учредили Томас Бейтон и Джон Инс. Для распространения книг был создан типографский станок для издания книг на малайском и английском языках, но типография так и не была открыта до смерти Бейтона в 1844 г., когда миссия была закрыта.

В 1820 г. Медхерст, по примеру романизации Моррисона, опубликовавшего словарь для китайского путунхуа, издал первый разговорный словарь разговорного южноминьского языка, также основанный на т. н. системе «ранней церковной романизации» (*Early Church Romanization*). Эти переводческие труды первых протестантских миссионеров оказали огромное влияние не только на развитие синологии, но и на протестантскую пропаганду как в Юго-Восточной Азии, так и в Китае.

Миссия английских миссионеров в Забайкалье. Те же, рассчитанные на дальнюю перспективу цели – подготовка к проникновению на материковый Китай со стороны пограничных государств, но на этот раз с севера – преследовались при создании отделения Лондонского миссионерского общества на территории России.

В 1814 г. Лондонское миссионерское общество начало сотрудничать с Российским библейским обществом, основанным в Петербурге в декабре 1813 г. по инициативе британских миссионеров[1287]. В ответ на запрос Лондонского миссионерского общества пастор Джон Паттерсон, глава Шотландской миссии на Кавказе, и бывший член той же миссии пастор Роберт Пинкертон, при содействии которых было учреждено Библейское об-

щество в Санкт-Петербурге, собирали информацию о Восточной Сибири, Иркутске, а также о численности и конфессиональной принадлежности населения региона.

При письме от 7 ноября 1814 г. Пинкертон предоставил список потенциальных кандидатов и благотворителей будущей миссии, среди которых были бурятские князья, ламы и шаманисты, в том числе имена тех, кто материально содействовал Я. И. Шмидту[1288] в деле перевода Библии. Узнав, что Шмидт жил в Калмыкии и перевел на калмыцкий язык Библию, Пинкертон написал в 1812 г. Библейскому обществу о том, что по его мнению буряты готовы для обращения в христианство[1289].

26 декабря 1814 г. на заседании Лондонского миссионерского общества на основании полученных сведений было принято решение открыть в Восточной Сибири свое представительство, как «одно из наиболее крупных и важных миссионерских центров Великобритании в мире»[1290], с целью подготовить плацдарм для последующего британского проникновения в Китай со стороны российской границы. В качестве наиболее подходящего и близкого к китайской границе города, был избран Селенгинск, так как Иркутск, по мнению миссионеров, был менее удобен как центр миссионерской работы – в городе, где большинство населения было православным, сказывалось влияние правящего архиерея обширной Иркутской епархии, хотя в то время епархия была далеко не из лучших[1291].

5 декабря 1817 г. из Англии в Иркутск отправились пасторы Корнелий Рамн и Эдуард Сталибрас (1795–1884) со своими семьями. В Петербурге состоялось представление миссионеров Александру I. 5 января 1818 г. они имели аудиенцию у императора в Москве, во время которой царь «выразил готовность содействовать их богоугодным начинаниям и сообщил о готовности даровать им акт о владении землей для основания миссионерского заведения»[1292]. Помимо земли под миссию вблизи Селенгинска и кредита в 7 тысяч рублей, миссионерам было выдано 7000 рублей на строительство жилого дома для миссии.

Наряду с изданием императорского указа об открытии протестантской миссии, последовало Высочайшее повеление «об усилении деятельности православной миссии в Иркутско-Забайкальской епархии», что свидетельствует о том, что император трезво оценивал ситуацию и понимал, каких последствий можно ожидать от присутствия английских миссионеров, помимо перевода Библии на местные языки, необходимого для развития православия в Сибири[1293]. 26 марта 1818 г. первые протестантские миссионеры прибыли в Иркутск, где их ждал доброжелательный прием иркутского гражданского губер-

натора Н. И. Трескина, которому было поручено обеспечить англичанам «особое покровительство». Они задержались в Иркутске на несколько месяцев для изучения монгольского языка.

В начале июля 1819 г. Эдвард Сталибрас отправил вещи и мебель на место будущей миссии в Селенгинске, затратив на их приобретение и транспортировку половину годового жалования, что вызвало неизбежные финансовые трудности, так как из-за плохого сообщения с Петербургом пересылка денег в Иркутск задерживалась. Помощь пришла от М. М. Сперанского, бывшего в то время иркутским генерал-губернатором. В ноябре 1819 г. бывший статс-секретарь Александра I писал:

> «Я вошел в переписку с английскими миссионерами, здесь, то есть еще 600 верст далее Иркутска, пребывающими. Один из них называется Stallybrass[1294]. Нельзя не подивиться, что люди сии решились с женами их водвориться здесь, в такой отдаленности, среди бурят и монгол, не зная ни слова не только по-монгольски, но и по-русски. Я принужден был к Сталибрассу писать по-английски. Ему случилась нужда в деньгах, и кто мог ему пособить здесь? Кредит их в Петербурге и верен и велик; но здесь и понятия о сем не имеют. Они учатся по-монгольски и разумеют уже довольно»[1295].

В иркутских письмах Сперанского к дочери нашли отражение такие универсальные принципы и методы британского прозелитизма, как изучение местных языков, за которым следовали переводы Библии и христианской литературы на местный язык, налаживание контактов с влиятельными лицами на местах с тем, чтобы, заручившись их поддержкой, обеспечить беспрепятственную деятельность миссии, приобретение приверженцев протестантизма из туземцев. По той же схеме миссионеры действовали и в России, заручившись благосклонностью Александра I и князя А. Н. Голицына, расположив к себе иркутское гражданское и военное начальство.

Тем же принципам соответствовали действия забайкальских миссионеров на месте их будущего служения. Так, добравшись до Селенгинска в июле 1819 г., Сталибрас имел аудиенцию у главы буддистов Российской империи хабмо-ламы Данзан-Гавана Ешижамсуева (1770–1834), во время которой представил тому Новый Завет, переведенный на бурятский (старомонгольский) язык православным священником-бурятом Василием Татауровым и переводчиками Номто Унгаевым и Бадмой Моршунаевым под руководством казначея Российского библейского общества Я. И. Шмидта. Хамбо-лама одобрительно отозвался о переводе, сделанном представителями бурятского народа. На вопрос Хамбо-ламы о цели и сроках приезда в Бурятию Сталибрас отвечал, что готов остаться здесь навсегда, чтобы нести людям евангельское благовестие, что не вызвало у Хамбо-ламы

большого восторга. Тем не менее, впоследствии он позволил миссионерам проповедовать Евангелие в подчиненных ему дацанах.

В конце 1819 г. не без участия миссионеров было открыто Иркутское отделение Санкт-Петербургского Библейского общества, директорами которого стали епископ Михаил (Бурдуков) и сибирский генерал-губернатор М. М. Сперанский.

Корнелиус Рамн, принявший участие в обустройстве миссии Сталибраса, был вынужден в декабре 1819 г. из-за болезни супруги вернуться в Англию. Вместо Рамна Лондонское миссионерское общество отправило в Селенгинск Вильяма Свана (1791–1866) который прибыл в Иркутск в конце января 1820 г. вместе с Робертом Юиллем (1786–1861) и его супругой Мартой. Сван произвел самое благоприятное впечатление на Сперанского, устроившего миссионерам прощальный прием. В письме к дочери от 4 февраля 1820 г., сообщая о посетивших его миссионерах, «шотландки из роду пиетистов» и молодого англичанина, генерал-губернатор не скрывал своего благосклонного к ним отношения: «Странное дело! Один из сих миссионеров есть молодой человек лет 23 или 25. Прекрасной фигуры, открытое лицо, образ ангельской чистоты и невинности. Ангел-обвинитель да изгладит слезою всякую мысль подозрения, чтобы люди сии имели какую-нибудь другую цель в их путешествии»[1296].

Создается впечатление, что знаменитому законоведу приходилось уговаривать себя не поддаваться сомнениям и принимать деятельность миссионеров за чистую и бескорыстную филантропию. Иркутский исследователь А. В. Тиваненко утверждает, что Сперанскому были известны подозрения Кяхтинского пограничного начальства и властей Восточной Сибири «об истинных целях появления группы английских миссионеров за Байкалом в связи с опрометчивой попыткой Сталибраса и Рамна проникнуть в Китай», но подавшись обаянию миссионеров, Сперанский не хотел верить «распространяющимся слухам об их “шпионском” предназначении»[1297].

Не исключено, что на отношении Сперанского, а вместе с ним и других представителей сибирской элиты – генерал-губернаторов Восточной Сибири, Иркутских гражданских губернаторов и даже православных и буддистских властей, вынужденных признать присутствие британских миссионеров и не препятствовать их работе, сказывалось благожелательное отношение к ним императора Александра I и князя А. Н. Голицына.

Через месяц после посещения Сперанского миссионеры отбыли в Селенгинск, где уже находилась семья Сталибрасов. Бывший ранее пограничным городом, основанный в 1665 г. в качестве острога для защиты южной границы России, Селенгинск некоторое

время считался главным административным, торговым и военным центром всего Забайкалья, но, оказавшись (после основания в 1727 г. города Кяхты) в 100 км от китайской границы, постепенно утратил свое значение и в 1822 г. получил статус «заштатного города», что вполне устраивало миссионеров. Они устроили три стана с жилыми домами, школами и типографией, оказывали кочевникам Забайкалья врачебную помощь, изучали монгольский, тибетский, маньчжурский языки, бурятские наречия. Как и их коллеги в Юго-Восточной Азии, британские миссионеры в Забайкалье уделяли большое внимание переводам христианских книг на «монголо-бурятский язык», распространяя изданные типографским способом переводы среди бурят.

Запрет в 1824 г. Российского библейского общества с его региональными отделениями, отставка князя Голицына и последовавшая вскоре кончина императора не замедлили сказаться на положении Забайкальской британской миссии. В 1826 г. в Петербург поступили материалы для рассмотрения вопроса о ее закрытии, однако первая попытка свернуть деятельность миссии успеха не имела – англичан взял под свое покровительство комиссар Шотландского миссионерского общества в Санкт-Петербурге пастор Ричард Книлль[1298]. Однако упразднение Забайкальской духовной миссии оставалось делом времени.

Иркутские архиереи, считая христианизацию бурят делом православного духовенства, предпринимали усилия для противодействия инославным миссионерам. Епископ Михаил (Бурдуков)[1299], информируя Синод о пагубном влиянии протестантских пасторов, внушавших бурятам, что «русские, как почитатели икон, равны идолопоклонникам», указывал на необходимость учреждения за Байкалом православной миссии[1300]. Его преемник, епископ Ириней (Нестерович), отмечал в 1830 г. возникшее среди бурят, подпавших под влияние англичан, предубеждение против православия. Поэтому, когда в начале 1830 г. миссионеры обратились в Министерство внутренних дел и Святейший Синод за разрешением крестить бурят по протестантскому обряду, им было объявлено, что они смогут могут продолжать свою деятельность лишь при условии, что будут отсылать желающих креститься бурят к православному духовенству.

Ответ из Петербурга поступил лишь в 1833 г., после чего миссионеры сосредоточились на обучении бурятских детей грамоте, ремеслам, основам вероучения. Повторно с той же просьбой Эдвард Сталибрас обратился к российским властям в Петербурге, направляясь в Лондон, но в 1835 г. последовало решительное запрещение миссионерам крестить бурят. В том же году последовало Высочайшее решение о закрытии Шот-

ландской и Базельской миссий в России.

Сознавая, что дни Забайкальской миссии сочтены, селенгинские миссионеры стали прибегать к мерам предосторожности. Как отмечает А. В. Тиваненко, они «отказались от публичных высказываний с критикой гражданских и церковных властей, ограничили переписку с Англией, боясь, что их письма могут быть перехвачены и прочитаны, а если и писали, то прибегали к шифровке текстов, но чаще всего вели разговоры на другие темы, не связанные с политикой»[1301]. Основные усилия миссионеры сосредоточили на проповеди Священного Писания среди бурят и монголов.

В 1836 г., нуждаясь в книгах Нового Завета на местном языке, миссионеры обратились в Российское библейское общество и, ссылаясь на «значительный запрос между монголо-бурятами Св. Евангелия на их языке» просили ходатайствовать перед Св. Синодом об уступке Английскому библейскому обществу «через покупку всех напечатанных иждивением бывшего Российского библейского общества изданий Нового Завета, переведенного под надзором академика Шмидта на монгольский язык одним ученым монголо-бурятом [Татуровым]»[1302].

После обращения Главного Комитета библейского общества к министру внутренних дел, который написал в свою очередь обер-прокурору Св. Синода графу Н. А. Протасову, вопрос был рассмотрен на заседании Св. Синода 21 октября 1836 г. В синодальном деле «по изданию Нового Завета на монголо-бурятском языке» было указано, что перевод, составленный еще во время существования РБО (1813–1824), был напечатан тиражом в 2000 экземпляров, из которых в ведении Синода осталось 1909 экземпляров. Затем издание передали в Иркутскую консисторию для проверки правильности перевода, которая была поручена учителю о. Александру Бобровникову и переводчику статскому советнику А. В. Игумнову[1303]. После того как были одобрены замечания, сделанные последним, Синод «предписал преосвященному Иркутскому указом от 4 июня 1829 г. поручить сей перевод священнику Бобровникову для исправления по сделанным господином Игумновым замечаниям».

Неожиданная кончина отца Александра Бобровникова оставила его труд незавершенным, поэтому исправлением перевода Евангелия от Луки занимался священник Ксенофонт Шангин, после чего исправленные переводы были доставлены в Святейший Синод. На этом дело остановилось. Определением, принятым 11 ноября 1836 г., предписывалось «уведомить господина министра внутренних дел, что Святейший Синод не может передать из своего ведомства напечатанные на монгольско-бурятском языке экземпляров

Нового Завета, потому что они могут быть нужны для греко-российского духовного начальства, так в особенности потому, что они не получили еще одобрения»[1304]. Определение было подписано всеми членами Св. Синода: первоприсутствующим в Синоде митрополитом Новгородским и Санкт-Петербургским Серафимом (Глаголевским), митрополитом Московским Филаретом (Дроздовым), митрополитом Ионой (Василевским), архиепископом Ярославским Филаретом (Амфитеатровым), императорским духовником Николаем Музовским и обер-священником армии и флота Василием Кутневичем. Отказ Синода от предоставления книг Нового Завета английским миссионерам был мерой противодействия инославной пропаганде в Забайкалье для облегчения задач православной миссии среди буддистов и старообрядцев, проживавших вблизи российских границ.

Твердую позицию в отношении англичан занял и назначенный в 1837 г. генерал-губернатором Восточной Сибири В. Я. Руперт[1305]. В рапорте на имя Николая I, поданном в 1838 г., он выдвинул предположение о политической неблагонадежности английских миссионеров, подозревая их в том, что вместо христианской проповеди они занимаются «“противорусской” политикой среди инородцев и даже шпионажем на востоке страны в пользу своей Великобритании»[1306]. Среди иркутского начальства нашлись и такие, кто не был согласен с мнением генерал-губернатора, как, например, гражданский губернатор А. В. Пятницкий[1307] или начальник Верхнеудинского округа В. С. Шапошников[1308], отвечавшие на запрос Руперта, что миссионеры не были замечены в противоправных действиях.

Заметную роль в прекращении деятельности Забайкальской английской миссии сыграл и назначенный на Иркутскую кафедру в апреле 1838 г. преосвященный Нил (Исакович)[1309], имевший большой опыт миссионерской работы среди старообрядцев Вятской епархии, где за два года его архипастырского служения было обращено в православие свыше 6 тысяч старообрядцев. Как отмечает в своей работе К. Саймон, до назначения в Иркутск преосвященного Нила,

> «епископа отправляли [в Сибирь], скорее, для служения, главным образом, среди русских поселенцев, чем для проповеди среди язычников и буддистов. ... Государственные власти, … стремясь сохранить мир с сибирскими буддистами и их преданность царю как подданных русской короны, не поощряли миссионерскую деятельность, ограничивая просвещение кочевыми племенами Дальнего Севера»[1310].

Теперь же, отношение миссионерству среди бурят изменилось. Сам факт перемещения в Иркутск епископа-миссионера говорит о том, что российское правительство и

синодальные власти рассматривали православную христианизацию народов Восточной Сибири как вопрос государственного значения, и в этой связи, как справедливо отметил Саймон, одной из главных задач преосвященного Нила на Иркутской кафедре стало «обращение и просвещение народов Сибири»[1311]. В 1840 г. преосвященный Нил, возведенный 13 апреля 1840 г. в сан архиепископа, направил в Св. Синод рапорт с предложением упразднить Забайкальскую английскую миссию как способствующую «распространению старообрядчества и сектантства во вверенной ему епархии»[1312].

После настойчивых возражений против присутствия в Забайкалье английских миссионеров из опасений, что бурятское население Восточной Сибири окажется под их влиянием, прежние позиции в Петербурге были пересмотрены. Ознакомившись с донесением преосвященного Нила, Св. Синод постановил «воспретить поселившимся в Сибири англичанам всякие миссионерские действия и именования себя миссионерами по примеру прекращения Шотландской и Базельской миссий, хотя в действиях сих последних и не усматривалось столько зла, сколько от Английской миссии в Сибири»[1313]. Вместе с тем был поставлен вопрос о «надлежащем устройстве православной миссии для бурят», составление проекта которой было поручено архиепископу Нилу, а духовно-учебное управление обязывалось обеспечить православную миссию «всеми нужными для сего изданиями на монголо-бурятском языке»[1314]. 7 июля 1840 г. определение Св. Синода получило Высочайшее утверждение.

Главные причины того, что Забайкальская миссия была признана неугодной, заключались в следующем: 1) миссионеры постоянно обвинялись в том, что прививают туземцам антиправославные понятия; 2) высшее гражданское правительство признало неправомерным «распространение иноверного христианского исповедания в православных епархиях»; 3) Св. Синод, опасавшийся столкновений между православным духовенством и иноверной пропагандой, старался прекратить деятельность иноверческих миссий и 4) гражданские власти признавали необходимым «иметь бдительный надзор за отклонением миссионеров от предприятий посторонних и чуждых объявленной ими цели»[1315].

На окончательное решение о депортации британских миссионеров из пограничного с Китаем региона повлияло прежде всего начало (в апреле, а фактически в июле 1840 г., после получения приказа из метрополии) Первой опиумной войны Великобритании против Цинской империи. Высказанное императором «недовольство в политическом отношении»[1316] в связи с присутствием вблизи границы с Китаем британских подданных было вызвано нежеланием подавать повод к росту напряженности в русско-китайских от-

ношениях. Сталибрас, Сван и присоединившийся к миссии в 1835 г. Аберкромби выехали в Петербург в январе 1841 г., (Р. Юилль с сыном оставались в Селенгинске до 1846 г.). 10 июня 1841 г., в ответ на письменное обращение миссионеров к российскому императору, в котором они просили назначить особое расследование по поводу их образа жизни в Забайкалье и снять с них незаслуженное обвинение, Николай I повелел объявить им, что причина закрытия английской миссии заключается в «изменившихся политических обстоятельствах и представившейся возможности учредить миссию из православного духовенства»[1317].

Несмотря на все усилия миссионеров, их ученость и большой вклад в буддологию, а также более чем достаточные материальные средства, выделяемые на содержание Забайкальской миссии фондом Лондонского библейского общества, влияние на бурят, которых англичане пытались обратить во время пасторских поездок по кочевьям, не было значительным. Это объясняется кочевым образом жизни бурят, неграмотностью и равнодушием к Евангелию, а также бдительным контролем со стороны лам, которые отбирали и уничтожали раздаваемые миссионерами Библии на монгольском языке.

По одним данным, за все время пребывания в Забайкалье с 1820 по 1841 г. британские миссионеры окрестили не более трех бурят, хотя, согласно данным А. В. Тиваненко, «общее число их только по письмам миссионеров достигает 15-20 человек, но, по мнению современных пасторов, эту цифру следует увеличивать, как минимум, втрое»[1318]. Всего же насчитывают более ста человек, прошедших обучение в Забайкальской протестантской миссии. Крещение по христианскому обряду в основном принимали ученики миссионерских школ и члены их семей.

Несмотря на кажущуюся безрезультативность британской миссии, труды миссионеров не пропали втуне. Прежде всего нельзя не отметить значительные успехи миссионеров в переводческой деятельности. Освоив в совершенстве бурят-монгольский язык, они обучали бурят на их родном языке, составив для них первые словари и учебники. Переведенную на монгольский язык Библию они напечатали в устроенной ими типографии и в 1841 г. преподнесли один экземпляр императору Николаю I, который передал его в библиотеку Эрмитажа, а потрудившихся в деле перевода бурятов удостоил аудиенции и наградил медалями. Как и те англичане, которые своими трудами над переводами Священного Писания и составлением словарей и грамматик в Юго-Восточной Азии, к югу от Китая, осуществили прорыв в синологии, британские миссионеры в Забайкалье оставили заметный след в создании школы востоковедения и монголоведения[1319].

Не осталась без последствий и собственно миссионерская деятельность англичан в Восточной Сибири. За два десятилетия, проведенные вдали от континентального Британского миссионерского общества, миссионерам удалось создать «стабильную общину в 30-40 человек, среди которых уже были и “обращенные”», что видно, в частности, из доклада Вильяма Свана Лондонскому миссионерскому обществу за 1839 г. Среди членов протестантской общины, получивших образование в школах миссии, были люди «устойчивых христианских убеждений», которые продолжали дело своих наставников[1320].

Среди них можно назвать Дамбу Вамбуева, который, обладая обширными научными познаниями, работал впоследствии переводчиком на таможне как знаток западных и восточных языков, Ринчина Ванчикова, который перевел на монгольский язык книги Нового Завета, а позже работал учителем в русско-монгольской войсковой школе, которая была устроена в доме Юилля после его отъезда из Селенгинска в 1846 г. Один из наиболее выдающихся учеников Сталибрасов и Сванов, Шагдур Киннатов, продолжал миссионерские труды своих английских учителей на протяжении тридцати лет после ликвидации миссии, став «первым бурятским проповедником евангелия, национальным пастором бурят». Другой одаренный ученик, сын главного тайши Ринчин-Доржо (Николай) Дымбилов, заняв со временем пост отца и получив звание полковника, «способствовал развитию протестантизма и православия у себя в крае и серьезно воспрепятствовал распространению буддизма в Бурятии»[1321].

Сын Роберта шотландец по происхождению Юилля Самуил, родившийся в 1827 г. и выросший в Забайкалье, в совершенстве владел русским и бурятским языками, а также хорошо понимал маньчжурский и тибетский языки. Впоследствии он имел возможность применить свои познания в поездках по Китаю. В 1860 г. он посетил Селенгинск, возвращаясь из Китая в Великобританию[1322].

(К вопросу о британской миссии в Забайкалье вернулись в мае 1859 г. в связи с обращением английского епископа в Иерусалиме Самуила Гобата к великому князю Константину Николаевичу с прошением о разрешении членам Лондонского миссионерского общества проповедовать среди евреев Российской империи. После изучения материалов дела Забайкальской британской миссии ходатайству Гобата не было дано хода и прежде всего потому, что, согласно резолюции министра внутренних дел, «с ним легко могли бы соединяться другие политические цели и виды»[1323].

Между тем, само обращение иерусалимского епископа к представителю российской императорской фамилии свидетельствует об очередной попытке возобновить дея-

тельность британских миссий в России, прервавшейся в 1840 г. Намерение Гобата становятся понятными при обращении к истории английского миссионерства в первой половине XIX в., когда с легкой руки Александра I по всей евразийской границе России (в Забайкалье, Новороссии, на Кавказе и др. местах) действовали миссии, в планы которых входило установление британского влияния среди населения пограничных провинций империи с использованием всего арсенала миссионерских средств. Таким образом, проект Гобата, вопреки утверждению последнего в отсутствии «каких-либо политических намерений»[1324], при возобновлении деятельности Лондонского миссионерского общества в России преследовал очевидные внешнеполитические цели.

Таким образом, пример Забайкальской английской миссии, задуманной стратегами британской политики в качестве базовой платформы для проникновения в цинский Китай, наряду с другими опорными пунктами британского миссионерского присутствия (Макао, Гонконг, острова Юго-Восточной Азии), показывает роль британского миссионерского движения в XIX в. как важного внешнеполитического инструмента, когда работа религиозных миссий в разных регионах была подчинена единой стратегии британской колониальной политики).

Британское миссионерство в Китае в 1830–1840-е гг. было тесно связано с экономическими интересами Великобритании и главным образом с торговлей опиумом. Несмотря на постановление китайского императора о запрете употребления опиума, английские купцы продолжали контрабандную торговлю, а в 1832 г. и Комитет Палаты общин британского Парламента пришел к заключению, что не следует отвергать столь важный источник дохода. В ходе опиумных войн христианская Англия не только оказывала давление на Цинский двор с целью заставить легализовать импорт наркотиков, разрушавший жизни миллионов китайцев, но впоследствии наложила на Китай тяжелую военную контрибуцию. Как писала известная британская путешественница и писательница Констанция Гордон-Камминг, «британская официальная совесть, льстя себе подобно Каину, уверяет, что не несет ответственности за разрушение китайского населения, при том, что им удалось приобрести доходы в размере 9 миллионов фунтов стерлингов, которые ежегодно пополняли Индийское казначейство из этого источника»[1325].

Британские миссионеры конца XIX в. относились к опиумным войнам как к «абсолютно неоправданным и непростительным», критикуя Британию за то, что она стала виновницей той суицидальной политики в Китае, которая, «в надежде хоть как-то контролировать импорт опиума, приводила к тому, что правительство попустительствовало

огромному и быстрому росту выращивания природного опиума почти во всех провинциях этой огромной империи»[1326]. В результате китайские частные фирмы, посчитав, что прибыль с урожая мака в двое превышает прибыль с аналогичного урожая пшеницы, предпочитали выращивать мак, а некоторые государственные чиновники в Китае даже говорили «о целесообразности легального выращивания этой культуры в качестве самообороны, для того, чтобы дешевле продавать этот иностранный яд»[1327]. Таким образом, с подачи англичан культивирование опиума в Китае резко возросло. Неудивительно, что большая часть китайского населения испытывала негативное отношение к иностранным миссионерам, рассматривая христианство «как религию колонизаторов и завоевателей»[1328].

До окончания Первой опиумной войны деятельность британских миссионеров на территории Китая, как, впрочем, и членов других протестантских миссий[1329], нельзя назвать плодотворной. Если до войны их усилиями было обращено в протестантизм около ста китайцев[1330], то с ее началом деятельность иностранных миссий была практически свернута. И лишь победа англичан открыла Китай для западных миссионеров.

По условиям Нанкинского договора к Великобритании отошел остров Гонконг, для иностранной торговли было открыто пять портов (Кантон, Сямынь, Фучжоу, Нинбо, Шанхай), в которых разрешалось открыть христианские миссии. Но миссионеры отдавали себе отчет, какой ценой заплачено за возможность христианской проповеди, и некоторые из них воспринимали это очень болезненно. «Мы победили, – писал идеолог британской миссии в Иерусалиме Эшли (впоследствии лорд Шефтсбери), – в одной из самых беззаконных, ненужных и несправедливых войн во всей истории, в этой жестокой и низкой войне»[1331]. После того как резолюция Эшли, осуждающая торговлю опиумом, была вынесена на обсуждение в Палате Общин, премьер-министр сэр Роберт Пиль признал силу его аргументов, согласившись, что «моральная сторона вопроса должна оказать влияние на дальнейшие переговоры с Китаем»[1332].

Позже, рассуждая о последствиях англо-китайской войны, британские миссионеры говорили, что врата для миссионерской деятельности открываются разными способами: «Иногда, как в Новой Зеландии и Уганде, миссионер открыл путь купцу, солдату и служащему. В Китае солдат открыл путь купцу и миссионеру. Но унизительно сознавать, что главным мотивом войны была торговля опиумом»[1333]. Более того, некоторые миссионеры, в том числе наиболее известные, были непосредственно связаны с контрабандной торговлей[1334].

Успешно совмещал в своем лице дипломатические и миссионерские функции сын и последователь Роберта Моррисона Джон Роберт Моррисон (1814–1843). Он родился в Макао 17 апреля 1814 г. и был третьим ребенком Р. Моррисона и его первой жены Мэри Мортон. Получив образование в Англии, он вернулся в Китай вместе с отцом в мае 1826 г. Выучив китайский язык дома, в 1827–1830 гг. он прошел обучение в англо-китайском колледже в Малакке, по окончании которого служил переводчиком для английских дипломатов и торговцев в Кантоне. В 1832–1834 гг. в качестве личного секретаря и переводчика Джон Моррисон сопровождал американского торговца и дипломата Эдмунда Робертса в Сиам и Кохинхину[1335].

Как и отец, Моррисон-младший был одним из главных действующих лиц британской дипломатии на Дальнем Востоке и в Южной Азии: в 1834 г. он был назначен британским правительством секретарем Ост-Индской компании в Китае, принимал участие в дипломатических переговорах во время Первой опиумной войны и выработке условий Нанкинского договора 1842 г., при формировании правительства Гонконга был избран членом Законодательного и Исполнительного Советов и первым колониальным секретарем Гонконга.

Помимо служебных обязанностей он занимался и миссионерской работой: продолжал начатую Моррисоном-старшим работу по созданию английской Протестантской Церкви в Кантоне, оказывал поддержку китайцам-протестантам, преследуемым властями; занимался пересмотром перевода Библии, выполненного отцом. Он обращался в Лондонское миссионерское общество с просьбой прислать в Кантон миссионеров для продолжения начатой ими работы. В феврале 1838 г. при учреждении Медицинского миссионерского общества, он был назначен его секретарем. Джон Роберт умер 29 августа 1843 г. во время вспышки «гонконгской лихорадки», которая унесла жизнь и другого британского миссионера, Самуила Дайера, и был похоронен в Маккао недалеко от могилы отца.

В 1843 г., после частичного открытия империи, Лондонское миссионерское общество направило в Китай несколько агентов. Среди них были известный шотландский ученый д-р Джеймс Легг (Ли Ягэ, 1815–1897) и доктор Локхарт, первый врач-миссионер в Китае, базой которых стал Гонконг (Сянган)[1336]. Там Легг основал первую протестантскую церковь и до 1873 г. был ректором семинарии. Им осуществлен полный перевод на английский язык китайских канонических текстов, в Оксфорде усилиями Легга в 1876 г. была открыта кафедра китаеведческих дисциплин, а сам он стал первым ее профессо-

ром[1337].

Английские пресвитериане также направили в Китай лучших своих представителей, среди которых особенно выделяют миссионера Вильяма Чальмерса Бернса (1815–1868) за его «преданность и самоотречение»[1338]. В 1847 г. Бернс отправился в Китай через Гонконг, проповедовал в Кантоне, где был на некоторое время заключен в тюрьму, а также в Сямэне и Пекине, посвятив делу проповеди последние двадцать лет своей жизни. В 1855 г. Бернс встретился с английским врачом-миссионером Хадсоном Тейлором (1832–1905), ставшего впоследствии основателем Китайской внутренней миссии. Впоследствии Тейлор называл Бернса одним из своих наставников.

Тейлор прибыл в Шанхай весной 1854 г., вдохновленный примером другого протестантского миссионера Карла Фридриха Августа Гютцлаффа (1803–1851), прусского агента Нидерландского миссионерского общества. Гютцлафф, проповедническая деятельность которого началась в Индонезии, за два года навлек на себя немилость руководства Общества из-за того, что начал работать с беженцами из Китая без его одобрения. Он был исключен из членов Общества, но тем самым обрел желанную независимость[1339]. В 1831 г., потеряв в Таиланде жену и новорожденную дочь, Гютцлафф предпринял плавание вдоль китайского побережья, повсюду проповедуя Евангелие и раздавая брошюры, полученные в том числе из Кантона от Роберта Моррисона. Через Корею и Формозу он достиг Тяньцзиня и Маньчжурии, а в 1833 г. начал тайно проповедовать во внутренних китайских провинциях, оставаясь неприметным, благодаря китайскому одеянию и безупречному китайскому языку.

Гютцлафф относился к тем миссионерам, которые, не ограничиваясь религиозной пропагандой, активно участвовали во внутренних и внешнеполитических делах Цинской империи. Накануне Первой опиумной войны он выступал в качестве представителя Чарлза Эллиота в отношениях с китайскими властями; в 1841 г. он взял себя контроль за порядком в оставленном китайскими войсками городе Нинбо. Им была создана религиозно–политическая организация «Китайский союз» наподобие китайских тайных обществ[1340]. Во время войны он был представителем англичан на переговорах, в результате которых было заключено Нанкинское соглашение 1842 г., открывшее новые возможности для западных миссионеров.

Обосновавшись после войны в Гонконге, Гютцлафф, мечтавший «евангелизировать Китай за одно поколение», начал обучать миссионерской работе природных китайцев с тем, чтобы в дальнейшем они могли проповедовать христианство внутри страны.

Отчеты, в которых приводились сведения о невероятных миссионерских успехах, в том числе о крещении 2871 человек «после проверки и удовлетворительного исповедания своей веры», производили эффектное впечатление по всей Европе, воодушевляя как различные миссионерские организации, так и частных лиц на пожертвования в пользу миссии. Однако в 1850 г., во время триумфального турне миссионера по Европе и Британским островам, открылась вся правда об истинных «успехах» его китайской миссии, которые, по словам американской исследовательницы Рут Такер, «оказались жуткой мистификацией... Истории об обращенных и крестившихся были сфабрикованы, а жертвенные деньги быстро находили употребление на черном рынке торговли опиумом»[1341].

Гютцлафф возвратился в Китай с целью реорганизовать созданную им миссионерскую систему, но в 1851 г. скончался, так и не успев осуществить своих намерений. Тем не менее, несмотря на запятнанную репутацию, его труды способствовали учреждению Китайского евангелического общества (Китайское общество обращения в христианство), и первым миссионером, посланным от Общества в Китай в 1853 г., был англичанин Хадсон Тейлор, который опирался в своей работе на методы и опыт Гютцлаффа и говорил о нем впоследствии как «дедушке Китайской внутренней миссии»[1342].

После встречи Тейлора с Бернсом в 1855 г. они стали работать вместе, совместно совершая поездки по внутренним провинциям Китая. Тейлору удалось убедить своего спутника в необходимости носить китайское платье и косичку, так что в них с трудом можно было признать европейцев. В этом Тейлор следовал практике иезуитов, но в отличие от них не имел необходимого финансирования – помощь от Общества приходила нерегулярно, а суммы были ниже прожиточного минимума. Тейлору приходилось довольствоваться частными пожертвованиями, он даже «обвинил Общество в том, что оно “ведет себя постыдно”, не оказывая ему и еще одному миссионеру должной финансовой поддержки»[1343].

В начале 1840-х гг. активизировали свои миссии в Китае и другие миссионерские общества (за исключением Общества распространения Библии, уставом которого его деятельность ограничивалась пределами британских доминионов*). От Церковного миссионерского общества, которое в то время преодолевало «самый тяжелый финансовый кризис в своей истории» в Гонконге находился пастор Винсент Стентон. За предпринятую им попытку в одиночку попасть в Китай его продержали в цепях в течение четырех месяцев. После освобождения он служил капелланом британского консульства в Гонконге, где

* The Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (SPG).

основал колледж Святого Павла. Позже он оказывал Обществу щедрую благотворительную поддержку, учредив Китайский фонд, в который внес 6000 фунтов. В 1844 г. в Китай прибыли от того же Общества два клирика – Джордж Смит из Оксфорда и Томас Мак-Клатчи из Дублина, за которыми на протяжении следующих пяти лет прибыли еще шесть миссионеров (трое из Кембриджа и столько же – из Дублина). Таким образом, деятельность Общества в Китае начиналась как «чисто университетская миссия»[1344].

29 мая 1849 г. в Кентерберийском соборе состоялось посвящение миссионера Джорджа Смита в сан епископа города Виктории, диоцез которого охватывал Гонконг, т.е. была учреждена первая епархия Церкви Англии в Китае. «Церковь еще не решалась отправить епископа за пределы империи, – объясняет нерешительность Английской Церкви Е. Сток, – за исключением одного неочевидного случая – епископии в Иерусалиме»[1345]. На практике епископ Смит не ограничивал свое служение пределами острова, распространив его и на материковый Китай. По сведениям комитета Церковного миссионерского общества, в то время, когда Смит долгие годы тщетно пытался получить епископство в Новой Зеландии, он уже выполнял присущие епископу функции, независимо от прерогатив, которыми был наделен в соответствии с законами Англии[1346]. (Заметим, что в отличие от Английской Церкви, Американская Церковь, более свободная и не имевшая перед китайскими законами таких препятствий в Китае, как Великобритания, учредила епархию в Шанхае во главе с епископом Буном еще в 1846 г.).

Труды миссионеров были прерваны в 1850-е гг. восстанием тайпинов, перешедшим в десятилетнюю гражданскую войну, и начавшейся Второй опиумной войной (1856–1860).

Американские миссионеры в Китае. Американское миссионерское присутствие в Китае в первой половине XIX в. самым тесным образом было связано с политикой США в отношении Цинской империи, важным аспектом которой была также торговля опиумом. Согласно официальным данным, приведенным в исследовании А. Л. Анисимова, «с 1805 г. по 1835 г. американцы ввезли в Цинскую империю опиума на сумму около 5 млн. долларов. В 1826–1835 гг. опиум составлял 26% всех товаров, ввозимых американскими торговцами в Срединную империю. Доставка турецкого опиума в Китай находилась полностью в руках американцев»[1347]. Уступая в масштабе торговой экспансии Великобритании, США проводили аналогичную колониальную политику, используя более завуалированные формы и методы[1348]. Американские политики и промышленники, преследуя колонизаторские интересы, опирались на миссионерские организации, что при-

знают и американские исследователи, указывая на «коммерческую экспансию и культурный экспансионизм миссионеров» как главный вектор политики США в отношении Китая[1349] и называя миссионерство «политической машиной в руках правительства Соединенных Штатов»[1350].

Главные интересы американских промышленников и политиков, с которыми были тесно связаны американские миссионерские организации, были устремлены в Китай, однако из-за изоляционистской политики Цинского двора первоначальным полем деятельности американских, как и британских миссионеров были страны Юго-Восточной Азии и Океании – миссионеров для работы в Китае, по мнению руководителей миссионерских организаций, удобнее было готовить в местах, где было больше возможностей для религиозной пропаганды[1351]. Деятельность американских миссионеров, как отмечал Н.А. Халфин, «имела большое значение для подготовки проникновения дельцов и политиков Соединенных Штатов в эти районы»[1352].

Если в начале XIX в. американцы выступали в роли сторонних наблюдателей или посредников, как то было в случае Роберта Моррисона, прибывшего в Гуанчжоу на американском корабле с рекомендательным письмом к американскому консулу[1353], то начиная с 1830-х гг. американские миссионерские общества стали, по примеру британских, отправлять своих агентов в Китай. Одной из первых организаций, начавших миссионерскую деятельность в Китае в 1830 г., был Американский совет уполномоченных по делам миссий за рубежом*, имевший к тому времени свои миссии в Бомбее (1813), на Цейлоне (1816) и Гавайских островах (1820). Другое общество – «Миссионерский союз американских баптистов»[1354], учредивший миссию в Китае в 1832 г., – уже имел миссии в Бирме (1814), Сиаме (1829), Индии (1831)[1355]. В феврале 1830 г. в Кантон (Гуанчжоу) прибыли американские миссионеры Э. К. Бриджмэн и Д. Эбил, в 1833 г. – С. Уильямс и А. Трэси, а в 1834 г. – П. Паркер.

Американский совет, готовя почву для работы в Китае, предпринял усилия открыть миссии в странах Юго-Восточной Азии. Так, после того как Дэвид Эбил в 1831 г. сообщил, что есть возможности для миссионерской работы в Индонезии, в 1833 г. на Суматру были направлены два миссионера – С. Мансон и Г. Лаймен, но едва достигнув места своего служения, они были убиты местными батаками в июне 1834 г. (есть свидетельства, что «в организации убийства были замешаны голландские колониальные

* Американский совет уполномоченных по делам миссий за рубежом (The American Board of Commissioner for foreign Mission), организация, основанная на тех же принципах, что и Лондонское библейское общество, была создана в 1810 г., официальное признание правительства США получила в 1812 г.

власти»[1356]).

Первым американским миссионером в Китае был Э. К. Бриджмэн[1357], назначенный 6 октября 1829 г. Американским советом уполномоченных по делам миссий за рубежом в ответ на просьбу Р. Моррисона. В 1832 г., освоив китайский язык, он начал издавать ежемесячник «Китайский альманах» (Chinese Repository) – первый европейский журнал в Китае, редактором которого он был до 1847 г. Проповеди, которые Бриджмэн произносил в церкви, расположенной в окраинном фабричном районе Кантона, произвели благоприятное впечатление на лорда В. Дж. Нейпира[1358], назначенного лордом Пальмерстоном в декабре 1833 г. старшим суперинтендантом британской торговли в Кантоне и прибывшего туда из Макао в конце июля 1834 г. с целью распространения британской торговли на внутренний Китай. В сентябре 1834 г., возвращаясь в Макао после неудачного военного столкновения с китайцами в попытке добиться разрешения на торговлю в Гонконге, лорд Нейпир пригласил Бриджмэна с собой, но 11 октября того же года умер в Макао от тифа.

В 1834 г. Бриджмэн был избран первым секретарем объединенного Общества распространения практических знаний*, впоследствии им было основано Общество образования Моррисона, президентом которого он состоял многие годы, также он принял участие в учреждении Медицинского миссионерского общества в Китае (1838), а впоследствии был редактором журнала Северного китайского отделения Королевского азиатского общества.

В 1839–1841 гг. Бриджмэн работал в Макао над составлением китайской хрестоматии для изучающих китайский язык. В 1840 гг. Бриджмэн входил в состав группы, занимавшейся переводом Библии на китайский язык, членами которой, помимо него, были Уолтер Генри Медхерст, Карл Гютцлафф и Джон Роберт Моррисон, сын Роберта Моррисона. Публикации и письма Бриджмэна, содержавшие очерки по культуре и истории Китая, способствовали знакомству американцев с разными аспектами китайской цивилизации и закладывали основу ранних китайско-американских отношений, не случайно его называли первым «американским экспертом по Китаю»[1359].

Неоценимую помощь оказывал Бриджмэн американским представителям в Китае в качестве переводчика и советника – к его услугам обращались дипломаты при составлении соглашений с цинским правительством в 1842–1844 гг. для обеспечения американского политического, торгового и религиозного присутствия в Китае[1360].

28 июня 1845 г. Бриджмэн женился на Элизе Джейн Джиллетт, сотруднице миссии

* The Society for Diffusion of Useful Knowledge.

Американской Епископальной Церкви. Семья обосновалась в Кантоне, где взяли на воспитание двух китайских девочек. В то время, когда Бриджмэн был занят литературной и переводческой работой, Элиза основала в Шанхае в 1850 г. первую американскую женскую школу, которой заведовала на протяжении пятнадцати лет. После смерти мужа в 1861 г. она переехала в столицу, где открыла Академию Бриджмэна для обучения китайских девушек, известную высоким уровнем образования.

К числу пионеров американского миссионерского движения принадлежал также Сэмюэл Уэллс Вильямс[1361] (1812–1884), прибывший в Китай в июне 1833 г. вместе с двадцатью другими членами Американского совета уполномоченных по делам миссий за рубежом. Вильямс посвятил Китаю 65 лет своей жизни. Он возглавлял типографию миссии и до 1851 гг. издавал вместе с Бриджмэном в Гуанчжоу и Макао «Китайский альманах». Журнал распространялся не только в Китае, но и в Сиаме, Бирме, Малайе, Сингапуре, Индии, Индонезии, Цейлоне, на Гавайях. В нем публиковались отчеты и заметки американских миссионеров, трудившихся в странах Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Океании, а также очерки о различных аспектах миссионерской работы, таким образом журнал служил «трибуной обмена опытом между американскими миссионерами»[1362]. В адаптированном варианте журнал переводился на китайский язык.

Заметных успехов достиг Вильямс и на дипломатическом поприще. В качестве переводчика С. В. Вильямс неоднократно участвовал в экспедициях, предпринимавшихся с целью установить торговые отношения в Японию. Но экспедиция 1837 г., официальным поводом к которой послужило возвращение в Японию унесенных морем японских рыбаков, не имела успеха из-за изоляционистской политики страны. В 1853 г. Вильямс участвовал в качестве переводчика в японской экспедиции Перри. В 1855 г. Вильямс был назначен секретарем посольства США в Китае, в 1858 г. принимал участие в составлении и принятии Тяньцзиньского договора[1363], а в 1860–1876 гг. возглавлял американское посольство в Пекине.

Совмещал две сферы деятельности – миссионерскую и дипломатическую – и другой агент Американского совета, врач и миссионер Питер Паркер (1804–1888), который, являясь основателем и руководителем первой медицинской клиники в Гуанчжоу, долгие годы был официальным представителем США при Цинском дворе.

Уроженец Массачусетса, выпускник Йельского университета (1831) и Йельской медицинской школы (1834), Паркер, получив теологическое образование и приняв сан пресвитера, в 1834 г. прибыл в Кантон. В 1835 г. он открыл офтальмологический госпи-

таль, но вскоре понял, что лечить придется и больных, страдающих другими недугами, в том числе требующих хирургического вмешательства. Уже в первый год им было принято более двух тысяч пациентов, а благодаря врачебному искусству Паркера, который использовал современные методы лечения, в том числе западную анестезию, слава о нем и его клинике быстро распространилась среди населения Кантона. При его участии в феврале 1838 г. в Кантоне было создано Медицинское миссионерское общество. Несколько китайских студентов, которых он обучал врачебному искусству и хирургии, впоследствии достигли в медицине больших успехов. Клиника стала для Паркера местом его миссионерского служения, где он проповедовал пациентам христианское учение. О Паркере говорили, что он «открыл Китай к Евангелию острием ланцета»[1364].

Когда началась Первая опиумная война, госпиталь был закрыт и Паркер вернулся в США, где оказался в числе главных идеологов американской политики в отношении Китая и англо-китайской войны. Женившись в марте 1841 г. на родственнице госсекретаря США Д. Уэбстера, он получил возможность оказывать необходимое давление на первых государственных лиц в интересах американских купцов и миссионеров, которые разделяли точку зрения, высказанную Дж. К. Адамсом, что китайцев нужно «усмирить» как нацию, исполненную «настойчивого и абсурдного высокомерия, деспотичного превосходства»[1365].

Как справедливо отмечает А. Л. Анисимов, «несмотря на определенные противоречия между США и Англией, их объединяла общая цель – “открытие” китайского рынка», тогда как китайские власти склонялись к тому, чтобы «переломить ход событий путем привлечения на свою сторону соперников Великобритании, среди которых оно видело, прежде всего, США»[1366]. Опасаясь, что Китай, по примеру Японии, встанет на путь самоизоляции, Паркер убеждал Уэбстера, а также сменявших одного за другим президентов США направить в качестве посредника к Цинскому двору американского посланника для того, чтобы тот мог содействовать прекращению войны на выгодных для американцев условиях. Предложения Паркера были реализованы на практике, когда в 1843 г. в Китай была направлена первая военно-дипломатическая миссия во главе с уполномоченным министром, членом Палаты представителей от Массачусетса Калебом Кашингом, занимавшим этот пост до 4 марта 1845 г.

3 июля 1844 г. в деревне Вансия вблизи Макао им был подписан первый американо-китайский коммерческий договор, согласно которому США получали в Китае те же привилегии, что и Великобритания по условиям Нанкинского договора 1842 г. – для амери-

канской торговли открывались те же пять китайских портов, что и для англичан (Гуанчжоу, Сямынь, Нинбо, Фучжоу и Шанхай), где разрешалось учреждать американские консульства, иметь торговые предприятия, кладбища, церкви и больницы, а также беспошлинно перевозить грузы из одного открытого порта в другой; Соединенным Штатам было предоставлено право наиболее благоприятствуемой нации, при этом договором запрещалась торговля в неокрытых портах, а занятые в опиумной торговле американские купцы лишались защиты американскими консулами. Договор был заключен сроком на 12 лет, после чего предусматривался пересмотр его условий.

Паркер не только сыграл решающую роль в подготовке миссии Кашинга в Китай, но, вернувшись в июне 1842 г. в Кантон, участвовал вместе с Бриджмэном в качестве переводчика в американо-китайских переговорах[1367]. Открытая им клиника была переполнена, как и раньше. В 1845 г. Паркер был назначен на пост секретаря и переводчика американского консульства, выступая в отсутствие консула поверенным в делах, одновременно практикуя в больнице. В 1855 г. в связи с ухудшением здоровья он вернулся на родину, но по решению правительства в том же году был назначен особоуполномоченным США в Китае для участия в пересмотре Вансяского договора 1844 г. В 1857 г. Паркер вернулся в Соединенные Штаты.

Несколько позже, в 1835 г., последовала за Американским советом уполномоченных по делам миссий за рубежом и Миссионерским союзом американских баптистов Американская Епископальная Церковь, но именно ей принадлежит первенство в учреждении англиканской епархии в Китае в 1846 г., чему предшествовала десятилетняя работа ее первых миссионеров и прежде всего выпускников Теологической семинарии в Вирджинии, лидировавшей среди других учреждений по количеству сотрудников епископальной миссии в Китае. Так, по оценке историка епископальных миссий в Китае д-ра Томаса Оуи, из 120 вирджинцев различных протестантских деноминаций, служивших миссионерами в Китае (в том числе пресвитериане, баптисты и методисты), 55 были выпускниками Вирджинской семинарии.

В 1835 г., когда Американская Протестантская Епископальная Церковь провозгласила миссионерские задачи приоритетными, в Вирджинской семинарии было создано Миссионерское общество, и каждый студент семинарии становился вместе с тем и членом этого общества (такой порядок существует и по сей день). Первыми епископальными миссионерами в Китае стали в 1835 г. выпускник Вирджинской духовной семинарии Фрэнсис Хансон[1368] и пастор Генри Локвуд. 30 июня 1834 г. они отправились из Нью-Й-

орка в Кантон, но найдя страну слишком опасной для устроения постоянной миссии, в том же году перебрались сначала в Сингапур, а затем в Батавию (Джакарта), где приступили к изучению китайского языка и открыли миссионерскую школу для местной китайско-язычной общины.

Их ранние труды по изучению китайского языка и евангелизации говорящих на китайском языке жителей Батавии заложили основу для последующих миссионеров, в том числе преп. Вильяма Джонса Буна, позже посвященного в первого епископа Шанхайского, и Эммы Джонс, одной из первых женщин-миссионеров Епископальной Церкви в Китае. В 1838 г. Хансон по состоянию здоровья вынужден был вернуться в США, где организовывал отправку в Китай епископальных миссионеров.

Вильям Джонс Бун[1369] после окончания университета в Южной Каролине, поступил в Вирджинскую духовную семинарию, где помимо богословия изучал медицину, чтобы лучше подготовиться для миссионерской деятельности. 17 января 1837 г., в год коронации королевы Виктории, он был назначен миссионером в Китай и в июле отплыл из Бостона, чтобы присоединиться к миссии в Батавии, но из-за расстроенного здоровья вынужден был в 1840 г. перебраться в Макао, а в феврале 1842 г. – в Амое (*совр*. Сямынь), поселившись с семьей на острове Колонгсу, где после Первой опиумной войны было создано экстерриториальное поселение для иностранцев, так называемый Амойский сеттльмент. Там Бун основал миссию, а затем еще несколько миссий на китайском побережье Тайваньского пролива. После смерти жены в августе 1842 г. Бун, в сопровождении китайца Хуана Гуаньчая[1370], взяв отпуск, объехал в 1843–1844 гг. девять американских штатов ради продвижения миссионерского дела в Китае.

В октябре 1844 г. он был посвящен в сан миссионерского епископа и в декабре 1844 г. вернулся в Китай. По совету другого англиканского миссионера, британца Джорджа Смита, Бун избрал в 1845 г. в качестве места для миссии Шанхай как важнейший торговый центр в Цинской империи, став первым англиканским епископом в Китае (Дж. Смит был рукоположен в сан епископа только в 1849 г., о чем было сказано выше). Помимо административных и миссионерских обязанностей Бун начал в 1846 г. перевод на китайский язык англиканского молитвенника, а в 1847 г. вошел в группу, составленную из делегатов от нескольких миссий для рассмотрения перевода Библии. Он несколько раз посещал Соединенные Штаты, последний раз он приехал туда в 1857 г. и оставался до 1859 г. 13 июля 1859 г. он навсегда оставил Нью-Йорк, вернувшись в Шанхай, где умер 17 июля 1864 г.

Учреждение в Шанхае кафедры Американской Епископальной Церкви придало работе американских миссионеров более систематический и организованный характер. Если базой британских миссионеров в Китае после победы англичан в Первой опиумной войне был Гонконг, получивший статус британской колонии Великобритании, то для американских епископальных миссионеров центром американской миссионерской деятельности стал Шанхай, и именно сюда направлялись выпускники Вирджинской теологической семинарии на протяжении 1840–1850-х гг.

Так, в 1845–1872 гг. в Шанхае служил выпускник Вирджинской семинарии каноник Эдвард Винтер Сайл (1816–1890), которому помогала в миссионерских трудах его супруга Джейн Сайл, также член епископальной миссии. В 1860 г., после смерти жены в 1859 г., он вернулся в Соединенные Штаты с сыном Генри Винтер Сайлом (1846–1890), впоследствии первым глухонемым священником в США. Сайл был одним из тех, кому довелось познакомиться в Шанхае с русскими дипломатами – в 1857 или 1858 г. он беседовал с графом Е. В. Путятиным, а в июле 1860 г., незадолго до отъезда Сайла в Америку, состоялась его встреча с Н. П. Игнатьевым. Впоследствии Сайл был избран президентом Азиатского общества Японии и был профессором истории и нравственного богословия в Императорском университете, открывшемся в Токио в 1886 г.

В 1850–1862 гг. состояла в Шанхайской миссии Кейт Кливленд, уроженка Александрии (Вирджиния). Краткое время прослужил в Шанхае Джон П. Хаббард, окончивший Вирджинскую семинарию в 1851 г. Одновременно с ним начала работу в миссии уроженка Олбани (штат Нью-Йорк) Лидия Мэри Фей (ок. 1804–1878), трудами которой был основан мужской богословский факультет в англиканском Сант-Джонс Колледже, ставшем со временем одним из самых престижных университетов Китая.

В том же 1851 г. в Шанхайскую миссию прибыли новые члены-выпускники Вирджинской семинарии: Роберт Нельсон, его жена Роуз Нельсон и ее брат Джон Тевис Поинтс (1830–1860). Поинтс по состоянию здоровья вынужден был вернуться в Америку спустя пять лет службы в Китае, Нельсоны же оставались в миссии на протяжении тридцати лет и возвратились в Вирджинию лишь в 1882 г. С 1853 г. до своей смерти в 1863 г. служила учителем миссионерской школы в Шанхае Кэтрин Джоунс.

В июне 1856 г. в Шанхай прибыли еще две группы выпускников Вирджинской семинарии 1855 г. Среди них был Чаннинг Мур Уильямс (1829-1910) из Ричмонда, который получил образование в элитном Колледже Уильяма и Мэри в Вирджинии и стал первым миссионером в Китае из его выпускников. Он находился при миссии в Шанхае до 1859 г.

Вместе с Уильямсом прибыл в Шанхай его товарищ по семинарии Джон Лиггинс (1829–1912), англичанин, эмигрировавший в США после смерти отца в 1841 г. Пошатнувшееся из-за перенесенной малярии здоровье вынудило Лиггинса отправиться в Японию, куда он прибыл 4 мая 1859 г., за два месяца до прекращения политики самоизоляции Японии. Он стал первым официально зарегистрированным англиканским миссионером после открытия страны для иностранцев. 29 июня того же года к нему в Нагасаки прибыл Ч. М. Вильямс. Ими была основана первая епископальная миссия в Японии. В 1866 г. Вильямс был посвящен в сан епископа для Японии и Китая. В общей сложности он провел на Дальнем Востоке 49 лет, заложив основы Англиканской Церкви Японии.

В 1859 г. в Китай прибыли еще несколько выпускников Вирджинской теологической семинарии. Среди них был Генри М. Паркер, который до поступления в семинарию окончил в 1854 г. университет в Вирджинии и был, по всей вероятности, первым миссионером в Китае от этого учреждения. В 1861 г. он был убит в портовом городе Яньтай в провинции Шаньдун. Одновременно с Паркером окончил семинарию и отправился в Китай Джеймс Т. Дуайен, который вместе с женой, Джейн Дуайен (Т. Дж. Оуен предполагает, что она была дочерью профессора Вирджинской теологической семинарии Вильяма Спэрроу), служил в Шанхае в 1859–1861 гг., до начала Гражданской войны в США. Особого упоминания заслуживает Эллиот Хибер Томсон, миссионерское служение которого в Китае было наиболее продолжительным – он служил в Шанхайской епископальной миссии в качестве проповедника с 1859 г. по 1917 г.[1371]

Здесь приведены лишь несколько имен из длинного списка американских миссионеров, которые отправились в Китай по призыву Американской Епископальной Церкви. Равную активность проявляли и другие американские миссии – помимо «Американского совета» и «Миссии протестантской епископальной Церкви» в первой половине XIX в. в Китае действовали такие организации как «Миссионерский союз», южная и северная «Методистская епископальная миссия», «Совет пресвитерианской Церкви по делам миссий за рубежом», «Протестантская Церковь в Америке», «Американское библейское общество». Всего же в первой половине XIX в. в Китае было 10 американских, пять британских и три континентальных европейских миссионерских организаций. Как сообщает А. А. Мурадян, «к середине XIX в. в Китае побывало 150 иностранных миссионеров, из них 88 американцев, 47 англичан и 15 – из континентальной Европы. В 1851 г. это соотношение выглядело следующим образом: американцев – 44, англичан – 23, европейцев с континента – 5»[1372]. Американские миссионеры трудились преимущественно в таких сфе-

рах как медицина, образование, политика и переводческая деятельность. Успехи собственно религиозные были невелики – число китайцев, обращенных в христианство исчислялось единицами, как, впрочем, и у британских миссионеров[1373].

Когда в 1857 г. вице-адмирал граф Е. В. Путятин прибыл в Китай во главе восточно-океанской эскадры с особым поручением российского правительства, он, пользуясь продолжительным пребыванием в нескольких китайских портах, в том числе в Шанхае, в течение 1857–1858 гг. собирал сведения о находящихся там иностранных миссиях. На фоне успешной работы католиков впечатление, произведенное на русского дипломата деятельностью британских и американских миссионеров, было гораздо более скромным.

В письме к обер-прокурору графу А. П. Толстому от 2/14 ноября 1857 г. граф Путятин отмечал незначительные, в сравнении с католиками, результаты «прозелитизма протестантов», ссылаясь на сведения, полученные от англичан и американцев, что они «несмотря на огромные денежные пособия, высылаемые из их государств, … не успевают в своем предприятии, и не видно, чтобы китайцы, выходящие из заведенных ими школ, чем-либо превосходили в нравственном отношении своих собратий»[1374]. По мнению Путятина, дело было в том, что в английских и американских школах старались воспитать в учениках нравственные качества и привить «общеполезную светскую образованность», но при этом не уделялось должного внимания «действительному обращению в христианство».

Самая успешная протестантская миссия, по сведениям графа, находилась в Амое, где «по последнему отчету, имелось до 400 человек обращенных в христианство»[1375]. Позже в рапорте на имя великого князя Константина Николаевича Путятин заметил, что ни учреждение типографий, ни бесплатная раздача огромного числа Библий и религиозно-нравственных брошюр не способствуют распространению христианских идей, «хотя вообще китайцы смотрят на миссионеров как на людей добрых и бескорыстных»[1376].

Причиной бесплодности англо-американских миссионеров в деле христианизации китайцев Путятин называл их конфессиональную разделенность – в Шанхае он встретил миссионеров, принадлежащих «восьми сектам» (в другом письме говорится о протестантах «шести различных толков»[1377]). Посланник отметил и важные, на его взгляд, положительные стороны в организации западной миссионерской работы в Китае, прежде всего энтузиазм протестантских миссионеров и «большую щедрость многих обществ, существующих в Англии и Америке и высылающих во все страны весьма значительные денежные пособия для распространения христианства, хотя и ложно направленного»[1378].

Информируя обер-прокурора Св. Синода графа А. П. Толстого о росте в Китае западного религиозного влияния, граф Путятин рассчитывал возбудить в церковных кругах «ту ревность, которой высшими образцами служат апостол Павел и Златоуст», и которая на данный момент, по его мнению, была «нужнее чем когда-либо»[1379].

7.2. Реорганизация Русской Духовной Миссии в Пекине (1850–1860-е годы)

Инициативы графа Путятина. Ознакомившись с положением христианских миссий в Китае на фоне миссионерской пассивности Русской Духовной Миссии в Пекине, вице-адмирал пришел к выводу, что для православного миссионерства в Китае время упущено, но еще не поздно приложить усилия для «большой духовной деятельности» на новых пограничных территориях, вошедших в состав России[1380]. Представляя отчет о католических миссиях в Цзяннань и Чжэцзян Путятин рассчитывал возбудить в российских кругах ревность и желание принять участие в миссионерском деле среди язычников. Он был убежден, что «в подобных предприятиях ... не следует оставаться в бездействии». Первым шагом в этом направлении вице-адмирал называл подготовку православных миссионеров и призыв к соотечественникам вносить «добровольные и обильные приношения на этот важный предмет»[1381].

В частных беседах в московском доме синодального обер-прокурора дипломат поделился своими соображениями о важности православного миссионерства на Дальнем Востоке в политическом отношении, отмечая, что «если мы не будет иметь в тех странах правильных миссий, то дела наши не получат прочности. ... Пока мы думаем, католики и протестанты действуют, и если мы себя не оградим, то они, прошед Китай и Тибет, подойдут к нашим границам и перейдут чрез них»[1382]. Рапорты и донесения адмирала были сообщены в Министерство иностранных дел и доложены императору, в резолюции которого сказано: «Не далее как сегодня утром мы об этом говорили с генерал-адъютантом Муравьевым»[1383]. Известен и ответ обер-прокурора Св. Синода по поводу повествования Путятина об успехах инославных миссионеров: «Этой замечательной повести нельзя напечатать, чтобы не произнести тем приговора на себя»[1384].

Вопрос о необходимости активизировать православную миссию граф Путятин затронул и в рапорте на имя великого князя Константина Николаевича, в котором сообщалось о подписании 1/13 июня Тяньцзиньского трактата, утверждении его статей указом богдыхана и усилиях, предпринятых во время посольства самим графом, «чтобы напо-

ром излишне быстрого стремления европейцев в Срединную империю не были снесены сильно потрясенное в самих основаниях правительство и самая династия Маньчжурская»[1385].

Из всех статей договора «самой замечательнейшей», по мнению дипломата, была статья о разрешении в Китае христианских, в том числе православных, миссий. Текст статьи был «совершенно сходным» с внушениями российского посланника китайским уполномоченным. Если в письме к обер-прокурору речь шла только о христианской миссии на пограничных с Китаем территориях, то после заключения графом Н. Н. Муравьевым-Амурским Айгунского договора (16/28 мая 1858 г.) и подтверждения его Тяньцзиньским трактатом (1/13 июня 1858 г.) вопрос ставился гораздо шире: успех православной проповеди на новом поприще, по мнению адмирала Путятина, зависел «от распоряжений Святейшего Синода и от большего или меньшего рвения, которым будут одушевлены наши миссионеры»[1386].

Небезосновательно полагая, что в Китай прибудет огромное количество католических и протестантских миссионеров, граф Путятин видел участие Православной Церкви на миссионерском поприще в Китае либо независимым с учетом опыта иностранных проповедников, либо сообща с представителями тех конфессий, которые «видимо пользуются благословением Божиим и в самом духе христианства мало разнствуют с нами»[1387].

В случае же, если Св. Синод не воспользуется благоприятными возможностями, «отказавшись от свободного входа для означенной цели в Китай», ничего другого не останется, считал вице-адмирал, как довольствоваться наблюдением за успехами западных миссионеров. Если же православное миссионерство в Китае будет признано русским правительством «необходимым и полезным», Путятин готов был взять на себя подготовку к учреждению особого общества для сбора средств на труды миссионеров по всей России и надзор за ее употреблением. По мнению графа, убежденного в щедрости русского народа, сбор «будет огромным и вполне достаточным для покрытия неизбежных в этом отношении расходов». Решение этого важного вопроса – «приступать ли России к проповеди Евангельской между язычниками или отказаться, вероятно, навсегда от участия в сем деле» – целиком зависело, полагал Путятин, от дальнейших распоряжений духовных и светских властей.

На рапорт из Тяньцзиня, доложенный императору, последовало высочайшее распоряжение: «Насчет миссионеров войти в сношение с обер-прокурором Св. Синода и со-

общить, какие меры признается полезным принять»[1388]. Все свидетельствовало о том, что к вопросу русского политического и духовного присутствия в Китае и на дальневосточных рубежах империи, в решении которого приняли участие выдающиеся дипломаты и государственные деятели, было привлечено самое заинтересованное внимание правящей элиты.

Со стороны Св. Синода к обсуждению был привлечен митрополит Филарет (Дроздов), для которого «китайская» проблематика давно стала предметом особой заботы. Еще конце 1830-х гг. наряду с другими членами Св. Синода им были предложены меры, препятствующие распространению британского влияния в Забайкалье; в его редакции в 1840 г. была принята инструкция для миссионеров на Аляске, в Китае и на Дальнем Востоке; помимо письменного и очного общения с преосвященным Иннокентием, он вел переписку по вопросам устройства Забайкальской Духовной Миссии с иркутскими епископами Нилом (Исаевичем) и Евсевием (Орлинским), а в начале 1850-х гг. принял участие в судьбе православной диаспоры в китайской Кульдже[1389], о чем известно из записки афонского инока Парфения (Аггеева) под названием «Первые известия о русских в Кульдже и присоединение к России Киргизской степи»[1390].

Отзыв митрополита Филарета на рапорт графа Е. В. Путятина. Некоторые положения рапорта графа Путятина на имя великого князя Константина Николаевича, присланного для отзыва к московскому митрополиту, вызвали недоумение архипастыря. Так, по поводу мнения Путятина «отказаться и, вероятно, навсегда от участия в сем деле», Филарет задавался вопросом: «Для чего сделано это несчастное предположение? Для чего произнесено даже отчаянное слово “навсегда”? Если бы не нашлось для сего средств теперь, почему не стараться найти оных и не надеяться, что оные будут изысканы и употреблены?»[1391]

Подверглось критике и предложение Путятина в случае оставления в Китае Русской Духовной Миссии вести миссионерскую работу или независимо, но с учетом опыта инославных проповедников, или, не претендуя на самостоятельность, объединиться в общем деле обращения язычников с теми, кто ближе к православным. Филарет, убежденный, что автор «указывает на римско-католиков», не считал возможным участвовать в христианизации китайских подданных совместно с католическими миссионерами, предвидя затруднения, связанные с вероучительными различиями. Не исключал он и того, что Римско-Католическая Церковь будет трактовать совместную с православными деятельность как шаг на пути к проповедуемому ею единству с так называемыми «схизматичны-

ми Церквами»: «Поелику они не имеют веротерпимости, то “подать им руку” не более удобно, как и протестантам». По поводу последних Филарет заметил: «Но если предлагающий усмотрел, что главной причиной неудачи протестантских миссионеров есть их *разномыслие*, по которому в одном Шанхае принадлежат к шести различным толкам, то не должно ли того же затруднения ожидать, когда пред китайцами рядом, рука об руку, явятся христиане Восточной и Западной Церкви, неединомысленные?»[1392]

Но лишая автора поддержки в его уповании на иностранных проповедников, Филарет не оставлял надежду «видеть Православную Россию, деятельно участвующей в сем подвиге», для чего считал нужным действовать самостоятельно и независимо, начав миссионерское дело с «сухопутной границы», где меньше вероятности столкновений с иностранными миссионерами, действовавшими «с морской границы Китая». Было бы полезно, по мнению Филарета, привлечь к миссионерской проповеди и Пекинскую Миссию. Учитывал он и политические интересы России на границе с Китаем: «Российское правительство, без сомнения, обратит внимание на то, чтобы не пришли действовать с нашей границы иностранные миссионеры, от которых наши могли бы ожидать не содействия, а столкновения»[1393].

Не менее решительно Филарет отстаивал свою позицию по вопросу о распространении христианства «около новоутвержденного на Востоке предела», то есть в Приамурье и Приморье. Ссылаясь на статьи русско-китайских трактатов 1858 г. и на расширявшуюся деятельность западных миссий, московский архипастырь считал необходимым поднять дело миссионерской проповеди на должную высоту, подчеркивая не только духовное, но и политическое его значение: «Неужели Россия откажется от участия в сем деле со своей стороны? Неужели допустить иностранных миссионеров проникнуть и сюда и распространить здесь свои действия, которые, конечно, будут не в пользу наших и религиозных и государственных видов?»[1394]

Рапорт Путятина на имя великого князя Константина Николаевича представляет интерес еще и в том отношении, что позволяет уточнить датировку отзыва митрополита Московского Филарета под названием «О распространении православной веры в Китае», опубликованного без указания адресата и даты среди документов 1864 года[1395]. Анализ содержания текстов позволяет утверждать, что отзыв московского архипастыря является полемическим ответом на рапорт вице-адмирала, а потому его следует отнести не к 1864 г., когда реформирование Пекинской Миссии было завершено, а к 1858 г.

Уточнение датировки имеет здесь принципиальное значение – отзыв Филарета, в

котором предлагалось начать дело православной проповеди на территориях около русско-китайской границе и дать новое направление Русской Духовной Миссии в Пекине, служит важным звеном в цепочке межведомственного взаимодействия – он стал программным для разработки дальнейшей стратегии православной миссии как на Дальнем Востоке, так и в Китае, позволив не только сохранить дело православия в Китае, но и придать ему новый импульс.

Мнение митрополита московского легло в основу нового документа, составленного в начале 1859 г. и названного «дополнением к прежней инструкции нашей Духовной Миссии», где под «прежней инструкцией» понималась инструкция от 31 декабря 1734 г., которой руководствовались начальники РДМ в Пекине, начиная с Илариона (Трусова), начальника 3-й Духовной Миссии (с тех пор инструкция не пересматривалась вплоть до 1864 г.). Одним из главных ее пунктов было разрешено вести миссионерскую деятельность среди китайцев[1396], правда, как отмечалось в «Дополнении», «к прискорбию Святой Церкви, действия Миссии, по силе политических обстоятельств, в течение с лишком ста сорока лет должны были ограничиваться одним только поддержанием православия между потомками бывших защитников Албазина, составляющих ныне небольшую ее паству»[1397].

Теперь же, с учетом новых условий, обеспеченных Тяньцзиньским договором, ставился вопрос о том, чтобы направить деятельность Пекинской РДМ «к распространению православной веры среди самого китайского народа». Для этого Миссии предлагалось использовать все удобные случаи для обращения китайцев, но на первых порах ограничить свою деятельность только Пекином, активнее привлекать православных албазинцев и руководствоваться в своих действиях «полной осторожностью и благоразумием», так как действуя «без шума и со всевозможным смирением», миссионеры не будут вызывать подозрений со стороны местного правительства и тем самым «не поставят преграды будущим своим более обширным действиям на этом важном для Святой Церкви поприще»[1398].

В «дополнениях» также указывалось, что дальнейшие действия Миссии будут прописаны только после того, как будут собраны необходимые сведения об успехах ее трудов и отношении к ним китайского правительства. Со своей стороны, Синод, в видах «расширения круга действий нашей Миссии», уже принял меры для подготовки миссионеров, распорядившись вызывать в Петербург способных молодых людей из разных епархий для обучения китайскому языку, и выражал готовность «содействовать всеми за-

висящими от него средствами» учреждению православных школ в Китайской империи[1399].

«Дополнения к инструкции» были приняты определением Св. Синода от 2 марта 1859 г. и сообщены в Министерство иностранных дел. В отношении на имя обер-прокурора Св. Синода директор Азиатского департамента Е. П. Ковалевский сообщил о согласии дипломатического ведомства на меры, которыми Святейший Синод посчитал нужным ограничиться на первых порах, и просил как можно скорее доставить в МИД распоряжения Синода для Пекинской Миссии, чтобы их успели переслать в Кяхту к генерал-майору Игнатьеву, который в мае должен выехать в Пекин[1400].

Таким образом, начиная с 1859 г. Пекинская Духовная Миссия под управлением архимандрита Гурия (Карпова)[1401], руководствуясь новыми распоряжениями Синода, могла начать миссионерскую работу, не оставляя прежних своих обязанностей по Министерству иностранных дел.

Одновременно и в Москве, и в Петербурге обсуждались условия учреждения особого учебного заведения для подготовки православных миссионеров, о создании которого писал граф Е. В. Путятин еще в конце 1857 г. Предложение вице-адмирала встретило деятельную поддержку митрополита С.-Петербургского и Новгородского Григория (Постникова), который представил в Синод проект миссионерского института в селе Грузине Новгородской губернии, бывшем имении графа Аракчеева. 21 декабря 1858 г. проект был одобрен императором, однако его осуществление задерживалось из-за необходимости разработать устав внутренней организации миссионерского учреждения.

Указом от 15 января 1859 г. Св. Синод предписал митрополиту Московскому избрать кандидата из духовенства его епархии на должность ректора и поручить ему составление проекта устава нового института. Ответное донесение Филарет составил далеко не сразу (и это при том, что Синод просил принять меры «в возможной скорости!), но как объяснял московский архипастырь, в исполнении предписаний Св. Синода ему «представились затруднения», связанные, во-первых, с невозможностью найти подходящего кандидата среди духовенства московской епархии, так как их, как правило, посвящают в епископы, и требуется время, чтобы подготовить для них достойную замену.

Во-вторых, задача, по мнению Филарета, была «предложена в трудном виде»[1402]. Да и сама идея миссионерского учреждения была воспринята им скептически: вызывало сомнение намеченное число учащихся в 200 человек, явно завышенное в силу того, что мало шансов было достичь успеха в образовании и меньшего числа миссионеров; пред-

ставлялись трудности при обучение местным языкам, «из которых некоторые не получили еще учебного обработания и не представляют способных учителей»; особая рассудительность требовалась при выборе места, так как город представлялся неподходящим для учебного заведения, а удаленность от него вызывала неудобства из-за отсутствия образованных людей и учебных пособий, «тогда как в миссионерах образовать должно не застенчивое одиночество, но свободное присутствие духа для обращения с людьми даже при необыкновенных встречах»[1403].

Поэтому в донесении в Синод от 17 мая 1860 г. митрополит Филарет изложил лишь предварительный проект устава нового заведения[1404]. В окончательном синодальном указе «О направлении воспитанников семинарий в миссионерский институт» говорилось, что их будут готовить «к достойному прохождению миссионерских обязанностей между язычниками, магометанами и раскольниками во всех местах, где такие миссионеры будут нужны», а одним из важнейших критериев для отбора кандидатов должно было быть «искреннее со стороны их желание и совершенная готовность посвятить себя всецело тому великому служению, на которое они призываются». От будущих миссионеров ожидалось «безукоризненное поведение и достаточные познания в тех предметах, которые преподавались им в семинариях», а также «крепкое и способное переносить климатические перемены телосложение»[1405]. Но когда уже был избран ректор и набраны слушатели, в том числе вдовые священники из разных епархий, последовала смерть митрополита Григория (†17.06.1860), после чего учреждение миссионерского заведения было на время приостановлено.

Роль российских уполномоченных в Китае в развитии православного миссионерства. Между тем, российские посланники в Китае – граф Путятин и Игнатьев, на практике ознакомившиеся с опытом работы западных духовных миссий, – не оставляли усилий для придания нового направления деятельности Русской Духовной Миссии в Пекине. В отзыве американского миссионера и англиканского каноника Э. В. Сайла, встречавшегося с ними в Шанхае, упоминается, в частности, что граф Путятин поделился с ним «очень удовлетворительной (и неожиданной) информацией о штате духовенства, которое Русская Церковь направила в Пекин»[1406]. Не укрылся от внимания миссионера интерес к конфессиональным делам посланника Игнатьева, который по прибытии в Шанхай в июне 1860 г. посетил школы американской миссии, где «вполне свободно» беседовал об образовательных и церковных делах, «искренне возмущаясь нетерпимостью и исключительностью римско-католиков, как они представляют свою деятельность в

Китае»[1407].

Внимание Игнатьева к миссионерской работе западных конфессий было вызвано его тесными связями с членами Русской Духовной Миссии в Пекине. Во время пребывания в Китае Н. П. Игнатьев близко сошелся с начальником Русской Духовной Миссии в Пекине архимандритом Гурием (Карповым), который оказывал ему ценную помощь, и трудно сказать, удалось бы Игнатьеву без его участия заключить жизненно важный для России Пекинский договор, без которого Айгунский трактат о русско-китайской границе по Амуру до Уссури остался бы «мертвой буквой».

По прибытии в Пекин Игнатьев, несмотря на заверения российской стороны о «мире и дружбе» с Китаем, столкнулся с «дурным», по его словам, расположением китайцев – ему предлагали «торжественно отречься от Айгунского трактата, упрекая нас в захвате принадлежащих манджурам земель»[1408]. Не имея разрешения на въезд в Пекин, Игнатьев возложил ведение переговоров с китайскими властями в столице на архимандрита Гурия. Следуя письменным инструкциям Игнатьева, о. Гурий передавал требования российской стороны китайским сановникам, а посланника информировал об обстановке в столице, об отношении властей к европейцам и к русским. Послы Франции и Англии, не имевшие сведений о своих соотечественниках, взятых китайцами в плен, пытались получить хоть какую-то информацию через Русскую Духовную Миссию. Когда же начались переговоры с китайскими властями, их вел о. Гурий, руководствуясь советами Игнатьева.

Решительные действия посланника, миротворческая миссия русского архимандрита, проявленное ими единомыслие в понимании важности возложенных на них задач не только позволили уберечь китайскую столицу от неминуемого разграбления и разрушения[1409], но и привели к подписанию Пекинского договора, но без которого Россия могла бы лишиться прав, закрепленных подписанными ранее договорами. Игнатьев, доставивший архимандриту Гурию новые распоряжения по поводу миссионерской работы, и сам успел многое сделать для Русской Духовной Миссии в Пекине, как впоследствии для РДМ в Иерусалиме. При его участии было открыто женское православное училище, приняли крещение 70 человек, в основном китайцы-албазинцы, через которых посланник «наладил сбор информации о положении в столице»[1410].

Немалую услугу оказал Игнатьев и своим европейским коллегам: по просьбе британских представителей он исходатайствовал согласие начальника РДМ архимандрита Гурия на захоронение умерших англичан на православном кладбище, а римско-католиче-

ский епископ Аннуйль, за содействие русского посланника в деле возвращения католикам их кафедрального собора, назвал Игнатьева «Ангелом мира», объявив, что католицизм в Китае обязан своему возрождению русскому посланнику[1411]. В записке Игнатьева о «мерах для приведения в исполнение Пекинского договора и упрочения нашего положения в Китае», составленной посланником по возвращении в Петербург, содержались рекомендации об усилении состава Русской Духовной Миссии в Пекине, предполагавшее увеличение штатов, назначение ее главой архиерея, учреждение при Миссии, помимо школы, еще и больницы[1412].

Заключение Пекинского договора позволило иначе взглянуть на православие в Китае и графу Путятину. Объясняя отсутствие миссионерской работы «преимущественно политическим положением» Пекинской Духовной Миссии, он не удержался от упрека в ее адрес в том, что за все время ее существования не было переведено на китайский язык ни Священного Писания, ни других духовно-назидательных книг, ни каких-либо книг, «полезных для светского просвещения». Независимо от того, воспользуется ли Россия новыми правами или нет, граф Путятин считал весьма желательным, «чтобы нашей Духовной Миссии в Пекине дано было более деятельное направление»[1413]. Принимая во внимание, что «по опытности и по ревности в деле просвещения католики и протестанты имеют над нами верх», дипломат не сомневался, что при 300-миллионном населении Китая «остается еще обширное поле для деятельности проповедников Восточной Церкви»[1414].

Принимая во внимание назначение в Пекин дипломатического агента, Путятин предлагал переориентировать членов Миссии на «чисто духовно-учебные занятия», среди которых в качестве одного из важнейших рассматривалось учреждение школ в разных населенных пунктах. Школ, предназначенных для одних лишь албазинских детей, было уже недостаточно – требовались школы для «всех маньчжурцев и китайцев, которые пожелают в ней образовываться». Расходы на такие школы, по мнению графа Путятина, «должно покрывать не правительство, но духовная власть, имеющая в своих руках все средства прибегать к частным пожертвованиям». К другим необходимым требованиям к назначаемым в Китай духовным лицам относились усердное изучение китайского и маньчжурского языков и обязательство отказаться от «оставления без особых причин страны, избранной для их трудов». Предусматривалось в записке и отправление миссионеров не только в Китай, но и в Японию, что, по словам Путятина, «не могло быть противно видам здравой политики»[1415].

Основные положения записок Игнатьева и графа Путятина, а также «Дополнений к инструкции РДМ в Пекине» легли в основу проекта министерства иностранных дел о реорганизации РДМ, суть которой заключалась в разделении функций прежней Миссии между учрежденным в 1861 г. российским посольством и духовной миссией в Пекине и передачи последней под управление Святейшего Синода с целью повышения результативности духовно-просветительской работы среди китайского населения.

Проект князя Горчакова о переустройстве РДМ в Пекине. После заключения Пекинского договора, открывавшего возможность учредить в Китае российские дипломатические представительства, на повестку дня встал вопрос о выработке новой концепции церковно-дипломатического присутствия в Китае. И так же, как и в 1857 г. в Османской империи, особая роль отводилась Русской Духовной Миссии в Пекине.

С учреждением в Пекине российской дипломатической миссии МИД нашел целесообразным передать Пекинскую Духовную Миссию под управление Святейшего Синода. 21 октября 1861 г. в Синод был представлен проект по преобразованию Пекинской РДМ, копия которого была послана в Москву к митрополиту Филарету при письме князя Горчакова с просьбой «удостоить его рассмотрения и не оставить благосклонным отзывом, дабы с архипастырским благословением Вашим Министерство могло приступить к окончательному обсуждению мер, относящихся до устройства Духовной Миссии в Китае»[1416].

В проекте прежде всего приводились причины, препятствовавшие «прочному развитию православия между китайцами»[1417]. Несмотря на то, что в 1820 г. Миссии были предоставлены особые права и преимущества, во многом улучшившие ее бытовые условия, успеху проповеди не способствовал ограниченный срок пребывания миссионеров, которым требовалось время для освоения китайского языка. Когда же они могли приступить к делу, «наступал срок возвращения в отечество, и паства их, уже привыкшая к своим наставникам, оставалась снова без руководителей, пока вновь прибывшие миссионеры не приобретали нужных сведений в китайском языке и не могли на нем свободно изъясняться»[1418].

Нежелательным находили в министерстве и то обстоятельство, что несмотря на высокий уровень научных трудов миссионеров, те из них, кто имел духовный сан, по возвращении в Россию, выходили из распоряжения Министерства и поступали в монастыри. В результате, «отдавая должную справедливость ученым трудам некоторых из духовных членов Миссии в последние тридцать лет, приобретшим всеобщую известность,

для практической службы министерство иностранных дел в немногих случаях могло пользоваться их познаниями», тогда как и в монастырях выдающиеся способности миссионеров как ученых-синологов не находили достойного применения.

Теперь же, с разделением обязанностей между двумя миссиями, дипломатической и духовной, предполагалось, что подобные препятствия будут устранены. С назначением в Пекин министра-резидента, в распоряжение которого поступали светские лица, членам Духовной Миссии предписывались «чисто духовно-учебные занятия». Но предоставляя миссионеров «в духовном отношении совершенно ведомству Святейшего Синода», министерство поручало их «ближайшему наблюдению нашего посланника в Пекине, как лица, находящегося в прямых сношениях с китайским правительством, имеющего случай вполне знать взгляд сего последнего на распространение между его подданными христианской религии и могущего, следовательно, предупреждать препятствия или споспешествовать действию проповедников»[1419]. Таким образом, взаимные отношения между российскими учреждениями в Пекине устанавливались «на тех же основаниях, которые существуют для Духовной Миссии нашей в Иерусалиме»[1420].

С изменением функций Духовной Миссии предполагалось и изменение ее штата. Но если Н. П. Игнатьев в записке под названием «Меры, которые необходимо теперь принять для приведения в исполнение Пекинского договора и упрочения нашего положения в Китае», говорил о необходимости усиления состава РДМ (имелось в виду увеличение штата и назначение главой Миссии архиерея[1421]), то в проекте МИД состав Миссии, напротив, предлагалось ограничить начальником и двумя иеромонахами. Священника и катехизатора предлагалось избрать из албазинцев или природных китайцев после соответствующей подготовки, как и младших клириков – чтецов, псаломщиков, пономарей. Помимо соображений экономии, в министерстве полагали, что «дети албазинцев довольно удовлетворительно, сколько известно, поют и читают и, при усердном занятии с ними, могут вполне заменить наших псаломщиков». Кроме того, материальная обеспеченность албазинцев обещала склонить и других последовать их примеру[1422]. Таким образом, укорененность албазинцев среди китайского населения, с одной стороны, и принадлежность к православному вероисповеданию, с другой, рассматривались в МИД как один из факторов более эффективного распространения православия в Китае – а именно такая задача была поставлена перед Пекинской Миссией впервые за все время ее существования.

В числе первых был поставлен вопрос и о статусе РДМ, а именно — о духовном сане ее начальника. Поскольку отправление будущих священнослужителей для рукополо-

жения в Россию могло встретить затруднения со стороны китайского правительства («несмотря на желание китайцев теснее сблизиться с иностранцами и уступчивость их нашим требованиям»), в проекте отмечалось, что «было бы всего лучше отправить в Пекин начальником миссионеров епископа*» в расчете на то, что «мера эта имела бы сильное влияние на успешное распространение православия». В эффективности этой меры убеждал опыт католических миссий, возглавляемых епископами, что давало их работе зримый перевес.

Пожелание назначить во главе Пекинской Миссии епископа было высказано МИД, в этом случае исходившего из опыта Духовной Миссии в Иерусалиме, куда в 1857 г. был назначен преосвященный Кирилл (Наумов). Но назначая епископа в Иерусалим, руководство МИД действовало без учета специфики работы на Православном Востоке, используя схему, принятую в отношении Пекинской Миссии. Между тем, в положении Иерусалимской и Пекинской РДМ были принципиальные отличия. Миссия в Иерусалиме носила прежде всего представительский характер и ее нельзя было назвать в полном смысле «миссионерской».

Пекинская Духовная Миссия находилась в принципиально иных условиях – теперь, когда ей официально предписывались чисто миссионерские задачи, миссионерам предстояло работать в чужеродной среде среди нехристианского населения; в Китае с его многомиллионным населением православная паства практически отсутствовала: православное население было представлено албазинцами и членами РДМ, а о православном паломничестве в Китай тогда не было и речи. В языческом Китае представители христианских конфессий, в соответствии с Пекинскими трактатами, находились в равных условиях и никаких претензий к епископскому сану главы Русской Духовной Миссии в Пекине ни у кого не могло возникнуть (за исключением российского МИД, для которого после конфликтов в Иерусалиме вопрос о соподчиненности начальника РДМ и министра-резидента в Пекине выходил на передний план); прежние отношения главы Миссии с китайскими властями прекращались с учреждением российского консульства.

И вот теперь, в 1861 г., круг замкнулся – опыт Иерусалимской Духовной Миссии, созданной по примеру Пекинской РДМ ввиду дипломатических задач последней и имевшей уже трехлетний стаж взаимодействия с представительством дипломатического ведомства, приходилось учитывать в Китае при работе на миссионерском поле.

(К сожалению, иерусалимский опыт оказался весьма далек от идеального. Так, на-

* Подчеркивание в оригинале документа.

чиная с 1858 г., когда после учреждения русского консульства в Иерусалиме туда прибыл консул Доргобужинов, бывший одновременно агентом РОПИТ и Морского министерства, между ним и начальником РДМ епископом Кириллом (Наумовым) шел непрерывный процесс «притирания». Как упоминалось выше, нечеткое разделение функций, которые изначально предписывались начальнику РДМ, а затем, без уведомления последнего, были переданы консулу, привело к столь острым трениям и накалу страстей между двумя русскими представителями в Иерусалиме, что в апреле 1860 г. Палестинский комитет был вынужден признать неудачной идею назначения в Иерусалим архиерея и предложил вновь избрать на его место архимандрита[1423]. В 1864 г. последовало удаление епископа Кирилла из Иерусалима и назначение на его место архимандрита Леонида (Кавелина). Поскольку работа Министерства иностранных дел и Св. Синода над формированием новой концепции православного миссионерства на Дальнем Востоке и в Китае на протяжении 1858–1864 гг. проходила параллельно на фоне этих событий, ситуация в Иерусалиме не могла не сказаться на окончательной инструкции Духовной Миссии в Пекине).

Правда, если для Иерусалимской Миссии решение о назначении епископа было принято исключительно по инициативе министерства иностранных дел, то в настоящем случае, предлагая направить в Пекин начальником Миссии епископа, МИД, оставлял право решающего голоса за Синодом, «полагаясь на его благоусмотрение». Помня о проблемах в Иерусалиме, руководство МИД, считавшее себя ответственным за российские духовные представительства за рубежом, при реформировании Пекинской РДМ неоднозначно отнеслось к предложению Игнатьева о назначении архиерея в Пекин и считало одной из главных задач установить четкий порядок взаимодействия между РДМ и русским консульством в тех случаях, когда деятельность миссионеров касалась вопросов, требовавших дипломатического вмешательства.

Отныне финансирование деятельности Пекинской РДМ возлагалось на плечи не одного только МИДа, но и Синода – в проекте однозначно указывалось, что министерство, «сверх определенной на содержание для Миссии суммы, не может брать на себя никакие другие расходы, которые должны быть покрыты духовной властью, имеющей средства прибегать к частным пожертвованиям»[1424]. (И здесь снова повторяется ситуация с финансированием всех других русских духовных миссий как в России, так и за рубежом – почему-то при обсуждении столь важного вопроса, от решения которого зависит эффективность российского духовного присутствия среди населения, в тесных добросо-

седских отношениях с которым Россия крайне заинтересована, речь идет всего лишь «частных пожертвованиях», то есть не поддающихся прогнозу и зависящих от случая суммах, которые якобы должны обеспечить дело государственной важности).

Составление подробной инструкции «в руководство для духовно-учебных занятий» сотрудников Миссии предоставлялось Святейшему Синоду. В проекте МИД отдельно оговаривалась важность христианской проповеди среди китайских подданных. Для этого рекомендовалось «возможно подробное» изучение китайского и монгольского языков как непременного условия успеха миссионерской работы, а для желающих – также тибетского и маньчжурского[1425]. Из тех же соображений большое внимание уделялось православному образованию детей албазинцев и крестившихся китайцев.

В качестве принципиально важного нововведения, предназначенного улучшить дело православной проповеди, министерство предлагало отказаться, по примеру католиков, от строго ограниченного срока пребывания миссионеров в Китае, установленного для прежних Миссий. Для того, чтобы «просвещать с христианским терпением истинами святой веры сердца язычников», необходимы не только душевная готовность, желание и знание языка, но и «самое близкое ознакомление с жизнью народа, его нравами, обычаями и предрассудками», чему не способствовало временное, иногда очень непродолжительное пребывание русских миссионеров в Пекине среди новообращенных китайцев, с чем Министерство связывало «слабые успехи их проповедывания»[1426].

Взамен в проекте предлагалось «бессрочное пребывание в Китае» миссионеров, если, конечно, позволят обстоятельства». В качестве примера вновь указывалось на опыт католических миссионеров как «достойный всякого подражания и назидательности». Прежде всего имелось в виду то, что оставляя свою страну и оставаясь без всякого покровительства как со стороны своего, так и со стороны китайского правительства, они проживали бок о бок с китайцами «как между соотечественниками, стараясь проникнуть в самые отдаленные провинции государства, не боясь быть схваченным местными властями и оставаясь там двадцать и более лет, или всю свою жизнь»[1427].

После подписания трактатов русским миссионерам, по мнению МИД, «не предстоит испытывать так много и так тяжело своих миссионерских качеств», так как они поставлены в более благоприятные условия – им обеспечивалась защита правительства и не грозило преследование со стороны китайских властей. А потому руководство российского иностранного ведомства высказывало пожелание избрать из монашествующих тех, кто готов посвятить себя миссионерской работе, «без исключительного обязательства со

стороны правительства возвратить их в отечество по истечении известного числа лет пребывания в Пекине или вообще в Китае и без всякой, равным образом, гарантии от светского или духовного начальства обеспечить материальную часть их жизни по возвращении в Россию»[1428].

Предлагая сократить штат РДМ за счет совершенного отделения ее от состава миссии дипломатической, министерство считало нужным изменить и назначение подворий в Пекине, занятых прежде Духовной Миссией. Так называемое Южное подворье РДМ – Сретенский ставропигиальный монастырь – находилось в центре Пекина и со времени посольства Игнатьева, из-за близости к административным учреждениям столицы, было занято дипломатической миссией, что создавало неудобство для дальнейшего пребывания там миссии духовной. Принимая решение о размещении РДМ на Северном подворье, оставалось выяснить, согласится ли Синод обратить его в ставропигиальный монастырь, а церковь Сретения Господня на Южном подворье обратить в церковь при российском посольстве[1429].

На этот раз, в отличие от реорганизации Иерусалимской Духовной Миссии, МИД проявил готовность к совместному обсуждению проекта переустройства РДМ в Пекине со Св. Синодом – если в 1857 г. обер-прокурор был вызван в МИД и поставлен перед фактом возобновления деятельности РДМ в Иерусалиме во главе с епископом, то в проекте Игнатьева-Горчакова синодальному обер-прокурору предлагалось «командировать в Азиатский департамент доверенное от себя лицо для окончательного рассмотрения сего предмета и предварительного составления инструкции и всеподданнейшего доклада»[1430]. Опыт, хотя и негативный, приобретенный в церковно-дипломатических делах на Ближнем Востоке, вынуждал МИД поступать более взвешенно и осторожно, привлекая Синод разделять ответственность в деле расширения русского присутствия на Востоке.

Понятно, что на условиях, предложенных в проекте, найти желающих отправиться в Пекин было нелегко. Будущим членам РДМ предлагались весьма суровые условия, ставившие под вопрос какое-либо обеспечение в будущем. При этом бессрочное пребывание в Китае без возможности, по возвращении в Россию, рассчитывать на какую-либо материальную поддержку со стороны командировавших их ведомств, ставило миссионеров перед непростым выбором. Однако Синод не мог не отреагировать на обращение иностранного ведомства – изыскать в монашеской среде достойных кандидатов для служения за границей.

Выбор кандидатов в российские зарубежные миссии всегда был болезненным для

синодального ведомства. Среди православного монашества не доставало желающих, тогда как там требовались люди зрелые, разносторонне образованные, со всеми необходимыми навыками миссионера. С другой стороны, сами иерархи, к которым Синод обращался для выбора кандидата, не спешили направлять в иностранные миссии лучших воспитанников академий или насельников монашеских обителей, в которых, по словам митрополита московского, не менее «нуждались дома».

Встречались трудности и при отборе – так, когда в Московской епархии Синод затребовал миссионера для Камчатской миссии, Филарет вынужден был признать, что «не нашлось желающего; и не представилось такого, которого бы можно было уговаривать к сему»[1431]. Приходится признать, что православное миссионерство во многом уступало западному, не имея ни достаточного финансирования, ни опыта, ни подходящих кадров. «Русский народ, – писал Филарет Московский, – не довольно богат в сравнении с другими, ... нелегко также найти способных людей, которые имели бы довольно самопожертвования и довольно искусства и энергии, чтобы противодействовать искусству соперников. Печальное мнение! Да обретутся имеющие лучшее и благонадежное к исполнению»[1432]. В подобном же, если не в более оптимистичном духе высказывался московский святитель и за десять лет до того, отмечая неразвитость русского миссионерства по сравнению с другими исповеданиями. «Правда, мы менее богаты, но при большей ревности нашлись бы средства, и Господь умножил бы их»[1433].

Помимо проблем с финансированием и отбором кадров, успеху дела препятствовала сложившаяся практика обмена мнений между российскими ведомствами – в первую очередь, дипломатическим и церковным, – отличавшаяся крайней медлительностью делопроизводства, и прежде всего синодального. Так, после неоднократных просьб иностранного ведомства «поспешить доставлением отзыва на отношение министра иностранных дел»[1434], ответ от первоприсутствовавшего в Св. Синоде митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Исидора (Никольского) был направлен в МИД лишь 20 июля 1862 г., то есть спустя девять месяцев после получения от вице-канцлера проекта! Правда, задержка с ответом из Синода отчасти была связана с открытием новой кафедры в Селенгинске, вошедшей в состав Иркутской епархии, а также с необходимостью собрать сведения от архимандрита Палладия (Кафарова), занимавшего пост начальника Миссии в 1850–1858 гг. и служившего по возвращении из Китая настоятелем посольской церкви в Риме, а также от действующего начальника Пекинской миссии архимандрита Гурия (Карпова).

Донесение архимандрита Палладия (Кафарова). Из письма архимандрита Палладия на имя обер-прокурора Св. Синода следует, что он получил от последнего не только приглашение «принять участие в деле рассмотрения православной веры в Китае или вообще на Востоке», но и предложение *высокого назначения*[1435]. Предложение было связано с тем, что определением Св. Синода от 25 мая 1861 г., незадолго до обращения МИД к «китайскому вопросу», была учреждена православная Забайкальская Духовная Миссия, на членов которой возлагалось важная и давно назревшая задача – распространение православия среди иноверного населения – приверженцев ламаизма и шаманизма (бурят, эвенков, монголов), а также различных этнорелигиозных групп Забайкальского края – старообрядцев, католиков, мусульман, иудеев.

Было решено, что Миссию возглавит епископ новоучрежденной викарной Селенгинской кафедры, созданной по инициативе преосвященного Иннокентия и входившей в состав Иркутской епархии. На этот пост Синод и предполагал назначить архимандрита Палладия, как человека, знакомого с бурятским и монгольским языками. Однако Палладий от *высокого назначения* отказался[1436], и 20 мая 1862 г. во епископа Селенгинского был хиротонисан Вениамин (Благонравов), ставший первым викарием Иркутской епархии и начальником Забайкальской РДМ[1437]. Прекрасно понимая значение духовной миссии в политическом отношении, преосвященный Вениамин планировал распространение миссионерской деятельности на территорию северо-восточного Китая, учитывая статьи русско-китайских договоров[1438].

Между тем, архимандрит Палладий, отказавшись от епископского сана и служения в Забайкалье, из сочувствия «к новой будущности, которая открывается Срединной империи, к новой эпохе ее нравственного существования, когда она постепенно будет озаряться светом христианской веры и европейского просвещения»[1439], в пространном письме к обер-прокурору изложил свои соображения о политических и религиозных реалиях Китая, об истории западного церковного присутствии и своих взглядах на Русскую Духовную Миссию в Пекине.

Описывая катастрофическое положение Китая и нищету его населения как следствие внутренних смут, внешних нашествий и бессилия маньчжурской династии, Палладий с оптимизмом смотрел в будущее, полагая, что географическое сближение с восточным соседом неизбежно приведет к сближению политическому, которое в свою очередь должно привести и к сближению в вере. Одной из задач Духовной Миссии в Пекине, «зародыша будущего православного общества в самой столице Поднебесной империи»,

Палладий называл противостояние католической пропаганде, создание «оплота вторжению ее на север».

При этом для успешной деятельности Миссии экс-начальник Пекинской Миссии считал нужным подождать, пока прояснится «политический горизонт Востока» и установятся дипломатические отношения с Китаем европейских держав, права которых, достигнутые в результате последних договоров, еще не имели надежного основания и отвергались «недружелюбием китайского правительства», до последнего времени продолжавшего применять жестокие меры преследования христиан[1440].

Палладий был уверен, что без гарантии эффективной консульской защиты миссионеры не смогут успешно совершать дело проповеди, поскольку на духовном поприще они будут иметь дело с народом иной духовной традиции, но прежде всего их ожидает противодействие правительства, которое «будет вечным, если не явным, то тайным врагом чуждой веры». И хотя, по мнению Палладия, Цинское правительство в силу подписанных трактатов не имело возможности отказать европейцам в праве на учреждение христианских миссий, оно, не осмеливаясь на открытое преследование, будет препятствовать их делу «или особыми распоряжениями, или тайными ухищрениями, к которым так способно и так привыкло это стойкое и неуклонное в своей системе правительство»[1441].

Но несмотря на столь неблагоприятные прогнозы, у православных миссионеров, имелись значительные преимущества, поскольку они оставались вне подозрений китайского правительства. Ввиду того, что Россия не участвовала в военных действиях с Китаем, в Пекине условия пребывания Миссии будут, по мнению Порфирия «тверже и благонадежнее», чем в других местах, привычных иностранным миссионерам, но незнакомых для русских[1442].

Сознавая, что деятельность РДМ не обойдется без борьбы, Палладий был убежден в необходимости преобразования Русской Духовной Миссии, поскольку в прежнем состоянии она не смогла бы соответствовать новым условиям. Если прежде в обязанности Миссии, состоявшей из четырех миссионеров, входило поддержание православия среди албазинцев и обучение восточным языкам молодых людей для дипломатической службы, то теперь ожидать от РДМ в таком составе настоящей миссионерской работы среди китайцев-язычников не приходилось – «как могли бы они успевать, проживая в Пекине положенный срок и притом под непосредственным надзором пекинского правительства, которое последние сто лет питало недружелюбные чувства к христианам?»

Нескольким миссионерам из России Палладий противопоставлял множество католических миссионеров, отправлявшихся в Китай на всю жизнь. Правда, в отличие от графа Путятина, он не мог одобрить методы последних, вызывавшие у обращенных ими китайцев «отпечаток угнетения и рабства, с которым они казались только что вышедшими из катакомб», и признавал, что «в православии более христианских начал любви, великодушия и бескорыстия, и ему не свойственно налагать нравственные цепи на души чад Церкви для привязания их к ней»[1443].

Содержались в письме архимандрита и конкретные предложения по преобразованию Пекинской Миссии. Он считал целесообразным увеличить в ее составе число духовных лиц, чтобы «все внимание и деятельность» направить на дело православной проповеди при поддержке дипломатического агента[1444]. На предположение учредить епископию в Пекине Палладий отозвался в целом одобрительно, признавая ее несомненную пользу как с точки зрения благотворного влияния архиерея, так и из соображений единоначалия в Церкви и в братстве[1445].

Вместе с тем Палладий давал понять, что при настоящем положении дел в назначении епископа особой надобности нет и что возникнет она лишь когда «малое стадо наше в Китае умножится и расширится». К предложению посвящать в священнослужители достойных христиан из китайцев Палладий отнесся скептически, не надеясь, что это дело ближайшего будущего, и не советовал равняться на католические епархии, которые имели в Китае многочисленную паству[1446]. Других возражений против «преждевременного учреждения православной епископии в Пекине» о. Палладий не высказал.

Единственное, что вызывало его недоумение, – это права христианских миссий по новому трактату, в котором оставалось много неопределенности: не говорилось о праве РДМ увеличить число ее членов; при даровании свободы вероисповедания и христианской проповеди в Китае, разрешении свободного доступа вглубь страны через ряд приморских портов ничего не говорилось о праве учреждения в Пекине проповеднической миссии (вместо миссии церковно-дипломатической). Не видел архимандрит и возможности реализовать прописанное в договоре право проповеди и в морских портах. Перспектива расширения ареала русского миссионерства, получившего «свободный доступ внутрь государства через приморские порты», воспринималась им с опасением: «Морские порты суть места для нас совершенно новые и неудобные для нашей Миссии, которая останется там одиноко при преимущественном влиянии других европейских наций и среди народа, говорящего на наречиях, неизвестных в наших сношениях с Китаем»[1447].

В Пекине, где полуторавековое мирное присутствие Русской Духовной Миссии имело преимущество перед западными миссиями, Палладий ставил ее дальнейшее существование в зависимость от предприимчивости англичан и французов, уповая в то же время на «общие усилия европейских держав», в том числе российского правительства, «которое сближением с царствующею в Пекине династиею, достигнет достожелаемой цели»[1448]. И все же, несмотря на то, что бывший начальник Миссии был самым тесным образом вовлечен в дипломатические переговоры с маньчжурскими властями и как церковный дипломат не мог не понимать всех реалий и нюансов цинской политики, трудно не заметить его инертности в собственно миссионерском отношении: нет того стремления к освоению новых областей для православной проповеди, на которое рассчитывал Путятин, напротив, в тексте донесения отразилось предпочтение действовать по «остаточному принципу», а отсутствие миссионерской энергичности прикрыть прагматическими соображениями.

Особое внимание уделил архимандрит Палладий задачам и обязанностям миссионеров новой, реорганизованной Миссии. Соглашаясь с принципом предварительной подготовки миссионеров для Китая, он отмечал, что, учитывая характер китайцев, уважавших «строгую жизнь и неукоризненное поведение», православные миссионеры должны стать для китайцев «примером строгой нравственности», чем смогут приобрести уважение и влияние в этой стране. И прежде всего им следует обучиться языку, так как на китайских переводчиков не всегда можно полагаться, особенно в делах духовных.

Наиболее полезной мерой о. Палладий считал перевод православных книг на китайский язык. К сожалению, переводы, сделанные членами Миссии, знакомившие не только с историей христианства и основами его учения, но и с европейскими науками, заметного успеха не имели, и Палладий находил необходимым продолжать работу по созданию китайской духовной литературы и прежде всего по переводу книг о православном догматическом учении и христианской нравственности для «младенствующей паствы нашей в Китае»[1449]. (Позже, члены Пекинской Духовной Миссии во главе с архимандритом Палладием сосредоточатся главным образом на такой работе).

Предметом особой заботы Миссии, по мнению Палладия, должна стать подготовка православных катехизаторов из природных молодых китайцев (именно китайцев, а не албазинцев), которые в качестве наставников, особенно с увеличением паствы, могли послужить «самым действительным орудием для распространения православной веры между их соотечественниками». Их образование должно было включать не только духов-

ные, но и светские науки, в том числе «ученость китайскую», так как китайцы, по наблюдению Палладия «чтят образование и поставляют авторитет учености выше всего»[1450]. По поводу предположения Игнатьева открыть при Миссии больницу, Палладий высказал мнение, что «не менее полезно было бы, если бы миссионеры, во время приготовления своего к служению на Востоке, приобретали познания и в медицине; помощь их оказываема была бы и скорее и удобнее». Как показывал опыт западных миссионеров, врачебные навыки помогли бы приобрести членам Миссии большее расположение и признание местного населения.

Чтобы подчеркнуть важность для восточных дел участия в них императорской фамилии, Палладий приводит разговор с китайцами-католиками, которые выражали свою признательность к императору Франции Людовику Наполеону III за его участие в судьбе китайских католических миссий и оказание им финансовой помощи. При этом, как замечает Палладий, ему «вовсе не приводилось слышать, чтобы кто-нибудь из них благословил имя Папы, хотя католические миссионеры возносят его выше царей и представляют его своим прозелитам в недосягаемом величии, вроде китайского богдыхана или Тибетского далай-ламы». Наблюдение архимандрита, что в Китае имя императора «опережает и затемняет имя Папы», а также приведенные им примеры признательности и приверженности к имени русского царя со стороны потомков албазинцев, чувствовавших на себе заботу о заброшенной на край Востока русской колонии, убеждали в том, что участие царственных особ будет много значить для распространения православия в Китае.

Уже по возвращении в Россию Палладию стало известно, что император и императрица пожертвовали 2000 рублей на женское училище, устроенное при Пекинской Духовной Миссии во время пребывания в Пекине генерал-адьютанта Н. П. Игнатьева в 1859 г.[1451] (Позже о вкладе императрицы Марии Александровны в русские школы в Приамурье будут писать архимандрит Гурий (Карпов) и посланник в Пекине А. Г. Влангали). От подобных мер архимандрит Палладий ожидал самого благотворного влияния.

Его послание к обер-прокурору оканчивалось на высокой ноте признательности императрице Марии Александровне за ее внимание к трудам русских миссионеров: «Под сим покровом, Миссия благодушно вступит на поприще трудов и понесет подвиги апостольства, и возрожденные обитатели Срединной империи, для которых Царица есть идеал бескорыстной любви, милосердия и сострадания, в чувстве признательности благословят обожаемое имя Высокой Покровительницы и от простых сердец своих вознесут теплые молитвы о счастии русской царицы к Царю и Отцу Небесному»[1452].

Предложения архимандрита Гурия по устройству Духовной Миссии в Китае. Одновременно с обращением к архимандриту Палладию осенью 1861 г. из Св. Синода был направлен запрос к начальнику Русской Духовной Миссии в Пекине архимандриту Гурию (Карпову) с просьбой сообщить свои соображения по поводу проекта преобразования Миссии. О. Гурий, уже имевший некоторый опыт миссионерской работы после получения дополнительных инструкций 1859 г., в качестве главного критерия, исходя из которого следует избирать кандидата в миссионеры, назвал пастырскую опытность и любовь к своему делу, без чего, по его мнению, был бы невозможен успех православия среди китайцев. Поэтому прежде чем отправлять миссионеров в Китай, считал архимандрит, их необходимо «вполне и практически ознакомить с обязанностями приходского священника», а главное, заблаговременно обучить китайскому языку, для чего необходимо организовать в Санкт-Петербургской духовной академии или семинарии преподавание китайского языка с учетом будущих занятий миссионеров в Китае.

Отец Гурий был вполне согласен с пунктом проекта о долговременном, если не пожизненном пребывании членов Миссии в Китае, и, как и о. Палладий, считал необходимым продолжать работу по переводу на китайский язык, но прежде всего предлагал «озаботиться переводом книг Священного Писания и Богослужебника, дабы новообращенные могли из самого источника изучать православную веру и присутствовать при богослужении с большим назиданием»[1453]. То, что за полтора века такого перевода сделано не было, лишний раз указывает, что собственно миссионерские задачи не ставились перед православной миссией, в отличие от членов повсеместного Лондонского библейского общества, которые начинали свою работу с перевода Библии на местные языки.

Во главу угла деятельности Русской Духовной Миссии в Пекине в новых условиях, обеспеченных Тяньцзиньским и Пекинским трактатами, предполагалось поставить расширение поля православной проповеди (то есть проведение миссионерской работы не только среди Албазинской Церкви, как называл колонию православных албазинцев архимандрит Палладий, но и среди китайского населения). Архимандрит Гурий был единодушен с Палладием в том, что избирать и рукополагать священнослужителей желательно из среды китайцев-христиан, так как их влияние и проповедь православия среди китайцев могут быть более результативными, поскольку для русских миссионеров языковой барьер оставался существенным препятствием.

Одной и первых мер, как справедливо отмечали оба архимандрита, было преобразование училища, которое предназначалось до сих пор исключительно для мальчиков-

албазинцев, а теперь должно было стать чем-то средним между церковно-приходской школой и духовным училищем или семинарией для подготовки духовенства и миссионеров-катехизаторов из православных китайцев[1454].

Не менее важное значение придавал о. Гурий училищу для китайских девочек, устроенному при Северном подворье. Он отмечал, что из сумм, пожертвованных на училище императорской четой, осталось 500 рублей, которых может хватить не более чем на год, и сокрушался, что при израсходовании этих средств училище придется училище, а и «лишиться того доброго влияния на семейный быт китайцев-христиан, какое могла иметь мать, принявшая надлежащее православное направление». В этой связи о. Гурий предлагал открыть на содержание женского училища выделить постоянный бюджет на тех же основаниях, что и для училища для мальчиков, на которое МИД ассигновал ежедневно по одной тысяче рублей[1455].

Архимандрит Гурий одобрительно отозвался о предположении назначить начальником пекинской Миссии епископа, что, по его мнению, было бы необходимо как «для более правильного и успешного хода дел Миссии», так и для того, чтобы Русская Духовная Миссия не воспринималась китайцами как отстающей от католической, «имевшей в одном Пекине двух епископов»[1456].

В целом можно видеть, что архимандрит Гурий, хорошо знакомый со всем комплексом миссионерских задач РДМ, при составлении отзыва исходил из опыта работы Миссии под его управлением в Пекине и его ближайших окрестностях, а его практические предложения, учитывающие реалии пекинской жизни, свидетельствуют о личной заинтересованности в деле миссионерского служения в Китае.

Дальнейшее обсуждение в МИДе и Синоде. Мнение архимандрита Гурия в отношении назначения епископа для Пекинской Миссии разделяли и в синодальном Петербурге. Долгожданный отзыв митрополита Исидора на проект Министерства иностранных дел от 21 октября 1861 г. поступил на имя директора Азиатского департамента Игнатьева при отношении товарища обер-прокурора Св. Синода князя С. Н. Урусова от 20 июля 1862 г. Назначение начальником Миссии епископа вместо архимандрита Исидор признавал «не только полезным, но и нужным» для придания ей более высокого статуса в связи с новыми условиями для распространения православия в Цинской империи. Он отмечал, что недостаточное представительство Русской Миссии в лице архимандрита по сравнению с западными миссиями, представленными епископами и потому имевшими возможность демонстрировать «великолепие и полноту внешнего богослужения», могло

зародить у китайцев предположение о превосходстве Западной Церкви (тот же довод приводил в своей записке архимандрит Гурий).

Присутствие епископа в Пекине, полагал митрополит Исидор, было бы желательно для рукоположения клириков, которые со временем должны быть рукоположены из достойных и способных китайцев или албазинцев как «основательно знающих и язык и обычаи китайцев», поскольку отправление каждого кандидата для рукоположения в Иркутскую епархию не только обременительно, но и рискованно, так как может возбудить подозрительность китайского правительства. И, наконец, сан епископа, наделявший начальника РДМ авторитетом и властью, будет содействовать поддержанию строгого порядка и благочиния среди членов Миссии[1457].

Назначение епископа предполагало и изменение состава Пекинской РДМ. С учетом того, что шесть светских лиц (пять студентов и медик) должны были перейти на службу в дипломатическую миссию, а для свиты архиерея и совершения богослужения в состав Миссии необходимо ввести еще несколько лиц, как полагалось при учреждении архиерейской кафедры, в отзыве митрополита предлагался проект штата «в самых ограниченных размерах» из 24 человек: архиерей и три иеромонаха (один из них имеет послушание наместника архиерея по монастырям, другой – ключаря собора и библиотекаря, третий – казначея и катехизатора), остальных членов Миссии – священника, двух диаконов, двух иподиаконов, двух псаломщиков, регента и 12 певчих – предполагалось назначать из албазинцев.

В связи с тем, что здания Сретенского монастыря на Южном подворье были заняты дипломатической миссией с причислением Сретенской соборной церкви к русскому посольству, митрополит соглашался с перемещением Духовной Миссии в загородное Северное подворье и переименованием его в Успенский первоклассный монастырь по названию бывшей при подворье церкви во имя Успения Божией Матери.

Особое внимание митрополита было обращено на взаимоотношения между епископом и посланником как официальными представителями в Китае от МИДа и Св. Синода. Подчеркивая, что при назначении епископа все члены Миссии должны быть в его прямом подчинении, митрополит обращал внимание на то, что при необходимости они должны были обращаться к посольству через начальника РДМ, а посольство, в свою очередь, по всем вопросам, имевшим отношение к Духовной Миссии, должно было связываться непосредственно с епископом. «Мысль о подчинении епископа министру-резиденту, – говорилось в отзыве, – несообразна с достоинством его сана. Отношения их од-

ного к другому должны быть такие же, как епархиального архиерея к губернатору»[1458].

Для избегания столкновений с китайскими властями и ограждения миссионеров от каких-либо притязаний или противодействий, епископ, по мнению преосвященного Исидора, должен был «при каждом командировании миссионеров на дело проповеди, предварительно входить в словесное или письменное сношение с министром-резидентом и по взаимному соглашению направлять действия миссионеров»[1459]. Все это Синод обещал прописать епископу в особой инструкции.

При рассмотрении вопроса о статусе начальника РДМ в Пекине синодальное руководство не только признало целесообразным назначение епископа (вспомним, этот вариант изначально был предложен дипломатическим ведомством), но выдвинуло мнение о независимости РДМ от дипломатической миссии, оставляя за епископом и министром-резидентом право проведения необходимых консультаций и совещаний. Этот пункт в отзыве санкт-петербургского митрополита вызвал продолжительное обсуждение в Министерстве иностранных дел и во многом предопределил исход дела.

Переписка между МИДом и Синодом по этому вопросу продолжалась около полутора лет. В Азиатском департаменте признавали, что «епископ необходим для посвящения священнослужителей на месте и для предотвращения трудных путешествий ставленников из Китая в Россию», но, с другой стороны, в высоком сане начальника РДМ находили «немалые неудобства», к которым относились сложности в выборе достойного лица, увеличение расходов «для поддержания важности сана», проблемы в устроении судьбы епископа по возвращении его из Китая и, конечно же, «отношение высшего духовного лица с посольством»[1460].

В официальном ответе МИД от 22 августа 1862 г. на имя обер-прокурора Св. Синода за подписью товарища министра иностранных дел Н. А. Муханова[1461] и директора Азиатского департамента Н. П. Игнатьева признавалось, что для более успешного развития православия в Китае в новых условиях, предоставлявших бóльшую свободу христианским проповедникам, учреждение епископской кафедры в Пекине представляется целесообразным, но на первых порах, пока сфера деятельности Духовной Миссии не получила еще широкого распространения, по мнению Министерства, было бы вполне достаточно, если штат Миссии будет состоять из начальника, трех иеромонахов и назначенных из туземцев священника, катехизатора, протодиакона, диакона и двух псаломщиков[1462].

В связи с тем, что албазинцы находились на военной службе у китайского правительства и могли подолгу отсутствовать по месту жительства, достойных кандидатов в

члены клира и в катехизаторы-миссионеры предполагалось избирать и из китайцев. Для совершения богослужений при посольской церкви обязанности настоятеля предлагалось поручить, по выбору начальника Миссии, одному из трех иеромонахов, оставляя за ним возможность продолжать свои миссионерские занятия как в Пекине, так и в его ближайших окрестностях[1463].

Исходя из предположительного штата РДМ, был составлен и проект сметы на ее содержание. С учетом того, что шесть человек из прежнего состава РДМ переводились в ведомство министра-резидента, сумма, предоставляемая на Миссию из бюджета МИД, «в общем итоге не должна была превышать половины общей суммы назначавшейся на содержание всех десяти членов Миссии» и составляла 8750 руб. Эти деньги МИД обязывался передать Св. Синоду на содержание Миссии в новом составе. Недостающие средства Синоду предлагалось «исходатайствовать независимо от Министерства иностранных дел или из Государственного Казначейства, или из сумм духовного ведомства»[1464] в зависимости от штата РДМ. В качестве примера приводилась практика католических миссий, которые, по сведениям МИД, не имели никаких финансовых пособий от европейских правительств при сокращении пожертвований из Европы, а поддерживались лишь за счет прихожан[1465].

Для поддержания Русской Духовной Миссии, у которой «еще долго не будет возможности пользоваться добровольными приношениями в той степени, как католические и протестантские миссионеры», в министерстве приняли решение предоставить в пользование Миссии все недвижимое имущество в Пекине и его окрестностях, принадлежавшее российскому правительству (земли, дома, лавки и проч.), с тем, чтобы доходы с этих имений перешли в распоряжение начальника Миссии. По примерным оценкам, ежегодный сбор с недвижимости мог достигать до 1300 рублей, из которых предлагалось 1000 рублей расходовать на содержание певчих и усиление причта и состава миссионеров из местных жителей, а 300 рублей – на миссионерские поездки вне Пекина.

Специальных разъяснений потребовал вопрос о межведомственной субординации, то есть каким образом и по каким правилам должно осуществляться взаимодействие в Пекине двух официальных представителей России, епископа и посланника. В записке отмечалось, что подчинение епископа министру-резиденту руководство МИД понимало «в политическом смысле слова, на общем основании, по которому всякий епископ находится в некоторой зависимости от высшей административной гражданской власти»[1466].

В силу законов, распространявшихся на русских подданных за рубежом, как офи-

циальные, так и частные действия всех членов Духовной Миссии, полагали в МИД, должны соответствовать направлению российской политики в Китае, и министр-резидент в Пекине как единственный представитель русского правительства в Китае был обязан наблюдать за образом действий и жизни русских подданных[1467]. Исходя из этого, от начальника Миссии требовалось во всех важных случаях ставить посланника в известность о своих распоряжениях и действовать «по взаимному с ним соглашению».

Решение церковных вопросов оставлялось за епископом, за исключением ситуаций, которые могли потребовать вмешательство посланника. Эксперты в МИД полагали, что «некоторого рода зависимость от главного дипломатического агента в Китае не может быть ни в каком случае стеснительною или обидною для наших миссионеров»[1468], хотя трудно поверить, что в Синоде готовы были признать подчиненное положение епископа по отношению к флигель-адъютанту Баллюзеку.

В дополнительных разъяснениях Азиатского департамента окончательное решение вопроса – быть ли начальнику Миссии в сане архимандрита или епископа – оставлялось за Св. Синодом. При этом предлагалось принять во внимание соображения финансирования. Так, при назначении архимандрита бюджет Миссии составил бы 10350 руб., и при вычете 8875 руб., поступавших из сумм МИД, остальные 1475 руб. должен был выплачивать Св. Синод; в случае же, если во главе РДМ будет поставлен епископ, на штат Миссии потребовалось бы 14310 руб., а Синоду предстояло бы выделить 5435, то есть на 3960 руб. больше[1469].

К другим важным нововведениям министерства относилась отмена срока пребывания миссионеров в Китае, официально ограничивавшегося прежде шестью годами, взамен которого Синоду предлагалось «предоставить желающим оставаться на миссионерском послушании в Китае всю жизнь». Дальнейшая судьба миссионеров при возвращении их в Россию возлагалась отныне на попечение Синода, с тем, чтобы, например, «достойнейших из них размещать по обителям», но при этом предполагалось отменить существовавшее ранее право миссионеров на получение пенсии из бюджета МИД[1470].

Уточненный проект МИДа был доставлен к митрополиту Исидору при отношении обер-прокурора Ахматова от 27 декабря 1862 г. И снова одна за другой начали поступать из Азиатского департамента просьбы об ускорении синодального отзыва в связи с приближением окончания в 1864 г. срока пребывания РДМ в Пекине и необходимостью «приступить к снаряжению новой Миссии»[1471].

В записке на имя обер-прокурора от 22 апреля 1863 г. митрополит Исидор признал

проект штата при назначении начальником епископа удовлетворительным, уточнив вместе с тем свою позицию по вопросу о взаимных отношениях епископа и посланника в том смысле, что он вовсе не предполагал отменять власть посланника как представителя правительства, оставляя за епископом власть в делах церковных. При этом митрополит не исключал ситуаций, в которых могло потребоваться участие как епископа, так и посланника, и признавал, что в таких случаях их отношения должны носить совещательный характер[1472].

В записке выражалось также согласие с «основательным и понятным требованием» отправлять миссионеров в Китай на неограниченное время или даже на всю жизнь, хотя признавалось, что избрание достойного кандидата на таких условиях будет сопряжено с крайними трудностями. Затруднения усугублялись нерешенным вопросом об обеспечении заболевших или состарившихся миссионеров, неспособных продолжать служение, – Синод отказывался брать на себя попечение над возвратившимися миссионерами, оправдывая это тем, что «духовное начальство не имеет достаточных средств обеспечения ни по возвращении в братство, ни при увольнении от службы с оставлением в Китае», и допуская некоторое материальное обеспечение лишь «для достойнейших» в виду «долговременной и полезной службы и особых заслуг»[1473].

Для окончательного утверждения проекта преобразований штата РДМ ожидался отзыв из Государственного Казначейства. Согласно уточненной смете, расход Миссии при назначении начальником архимандрита должен был составить 1725 руб., тогда как при назначении епископа от Казначейства требовалось 5685 руб. (то есть, в конечном счете разница в смете оказалась около 4000 руб. в год) и сверх того 8000 руб. необходимо было выделить на строительство и перестройку монастырских зданий для размещения Миссии.

В ответ на запрос из МИД министр финансов статс-секретарь Рейтерн[1474] в отношении на имя вице-канцлера князя Горчакова от 26 июня 1863 г. дал понять, что «при настоящих политических обстоятельствах, требующих из Государственного Казначейства весьма значительных издержек, желательно было бы не обременять оное новыми расходами», но в случае, если Св. Синод признает необходимость назначить начальником Миссии епископа, давал согласие принять расход в размере 13685 рублей на счет Казначейства[1475].

Между тем, в Синоде, помимо готовности Государственного Казначейства финансировать Миссию во главе с епископом, ожидали, «во избежании затруднений и недора-

зумений», уточнений по вопросу обеспечения «достойнейших миссионеров» при возвращении их в Россию, а именно кто возьмет на себя расходы и в каком размере. Если раньше пенсии членам РДМ выплачивались из Казначейства, то, по мнению Синода, и в новых условиях «пожизненные пособия достойнейшим миссионерам естественно должны быть назначены из того же источника»[1476]. Таким образом, в Св. Синоде при полном согласии с предложениями Министерства иностранных дел о преобразовании Пекинской Миссии рассчитывали, что все расходы на Миссию возьмет на себя Государственное Казначейство. Ссылаясь на «скудость собственных средств», Синод отмечал, что без того «самое существование Миссии в Пекине будет невозможно»[1477].

5 ноября 1863 г. Государственный Совет утвердил новый штат РДМ в Пекине, признав «удобнейшим» оставить во главе Миссии архимандрита. В будущем, «при дальнейшем распространении христианства в Китае», предполагалась и возможность повышения статуса начальника, для чего Министерству иностранных дел по соглашению со Святейшим Синодом представлялась возможность «войти с представлением об ассигновании нужных, в случае бытности начальником Миссии епископа, дополнительных расходов тогда, когда окажется в этом потребность»[1478].

В состав РДМ, помимо начальника, вошли три иеромонаха, священник, катехизатор, три учителя китайского языка из местных жителей. Высочайший указ, официально утвердивший новый штат Пекинской Миссии, последовал 1 января 1864 г., однако для избрания ее членов, составления окончательной сметы и инструкции понадобился еще год. По Высочайшему соизволению из Государственного Казначейства было выделено восемь тысяч рублей на перестройки в Северном подворье и в прилегавшей к нему обсерватории, которую предстояло «совершенно отделить от зданий, принадлежащих Духовной Миссии». Деньги были отправлены в Пекин в распоряжение нового посланника А. Г. Влангали, бывшего генерального консула в Белграде, назначенного 27 июля 1863 г. чрезвычайным посланником и полномочным министром в Китае. В ноябре полковник Влангали прибыл в Пекин с поручением от директора Азиатского департамента Н. П. Игнатьева и обер-прокурора Св. Синода А. П. Ахматова сообщить архимандриту Гурию об изменениях в составе Духовной Миссии в Пекине и «по совместном совещании» с начальником РДМ наблюдать за постройками в Миссии[1479].

Католическое присутствие в Китае после Пекинского трактата. Известный своими аналитическими донесениями по делам Ближнего Востока и Балкан, Влангали и в Пекине прежде всего постарался собрать сведения о конфессиональной ситуации в Ки-

тае на момент его приезда, изложив их в конфиденциальном письме на имя Игнатьева от 1 февраля 1864 г. Несмотря на то, что письмо было написано и достигло Петербурга уже после Высочайшего утверждения штата РДМ, содержащаяся в нем информация представляет большой интерес, хотя была собрана за весьма краткий срок (Влангали предупредил Игнатьева, что не успел еще «достаточно ознакомиться с Китаем, а потому и мнение, которое составил о действиях духовных миссий здесь, может быть ошибочно и несовершенно»[1480]).

К приезду Влангали конфессиональная ситуация в Китае претерпела большие изменения и заметно отличалась от той, которую застал граф Путятин в 1857–1858 гг. Подписание Тяньцзиньских трактатов в июне 1858 г. позволяло миссионерам открыто проповедовать во всех китайских провинциях. 13-й статьей франко-китайского договора «О дружбе, торговле и судоходстве» признавалось право членов всех конфессий «пользоваться полной безопасностью, личной и имущественной, и свободой при отправлении их религиозных обязанностей», миссионерам при наличии у них паспортов обещалось покровительство китайских властей; вновь провозглашалось свободное принятие и исповедание христианства. Однако это право было легализовано лишь после подписания в 1860 г. Пекинского договора, хотя уже к 1859 г. в Китае работало более 200 европейских миссионеров из 24-х организаций[1481].

Обширную часть записки Влангали составляет обзор европейского миссионерского присутствия в Китае – как католического, так и протестантского, но ввиду того, что преобладающее большинство китайцев-христиан были католиками, деятельность римско-католических миссий представляла для Влангали больший интерес. Основным источником информации для Влангали послужил французский посланник в Пекине, с которым российский дипломат был знаком ранее и которого характеризовал как «человека очень умеренного и благоразумного»[1482]. Сведения, почерпнутые из рассказов католических миссионеров, в том числе их епископа Мулли, с которым российский посланник успел познакомиться, особого доверия не вызывали: «То ли они увлекаются сами, что весьма естественно, то ли действительно они хотят выказать положение их дел в лучшем виде, чем оно [есть] на самом деле, для того, чтобы привлечь новых миссионеров из Европы, но в рассказах их нередко вкрадываются ошибки»[1483].

Старания католических миссионеров привлечь как можно больше сотрудников для своих китайских миссий как правило увенчивались успехом – всегда находились те, кого удавалось увлечь описанием Китая как «земного рая», но оказавшись «обманутыми в

своих ожиданиях», они, по словам Влангали, «в первое время сильно тоскуют и каятся (в особенности французы); впоследствии исподволь привыкают, научаются местному языку и увлекаются своим делом»[1484].

Реализация новых прав китайских католиков в 1860–1862 гг. осуществлялась при активном участии французского посла в Китае г-на де Бурбулона, который путем давления на китайские власти добивался льготных условий для миссионеров и китайских католиков. В этой связи особый интерес представляют воспоминания супруги французского посла Катерин де Бурбулон, в которых уделено большое внимание миссионерской жизни в Китае и действиях посольства в поддержку миссионеров до отъезда де Бурболонов из Пекина в 1862 г. В частности, в них есть свидетельства непосредственной причастности посольства к миссионерской деятельности. Так, еще проживая в Тяньцзине, К. де Бурбулон обратила свою служанку в католичество, отправив ее в затем в одно из лучших иезуитских училищ в окрестностях Шанхая[1485].

В марте 1861 г. французское посольство, одновременно с британским посольством во главе с Фредериком Брюсом, переехало из Тяньцзиня в Пекин. За короткое время католикам были возвращены имущество и здания, принадлежавшие иезуитам и францисканцам, изгнанным из Пекина в XVIII в. Так, 21 декабря 1861 г. по просьбе французского посланника в распоряжение католических миссионеров и сестер милосердия для устроения миссии был передан императорский дворец на севере р. Бай-хэ, в котором был подписан первый Тяньцзиньский трактат[1486]. К 1862 г. в столице существовало четыре миссии со своими учреждениями – Северная миссия (Пе-танг[1487]), которая находилась внутри Желтого города; Южная миссия (Нам-танг), а также Восточная и Юго-западная миссии, в которых были устроены школы для китайских неофитов.

Пе-танг, принадлежавший ранее французским иезуитам, состоял «из целой серии павильонов в один этаж, отделенных обширными дворами, и старинной капеллы с башней, окруженной железными балюстрадами, образующими террасу». Здание капеллы, совершенно запущенное после изгнания иезуитов, вскоре после подписания Пекинского трактата было продано китайским миссионерам, и госпожа де Бурболон была убеждена, что со временем оно «приобретет громадное значение»[1488].

В Нам-танге, бывшей миссии португальских францисканцев, переданной в 1860 г. французам, сохранился (правда, с большими разрушениями) католический собор XVIII в., и на Рождество 1861 г. после ремонта там была совершена первая после длительного перерыва католическая месса, в которой приняли участие все члены француз-

ского посольства и большое число китайцев-католиков. «С этого дня, – отмечает Катрин де Бурбулон, – свобода религии, данная правительством, сделалась для народа совершившимся фактом»[1489].

Однако и после 1860 г., несмотря на то, что положение католиков в Китае в целом улучшилось, миссионерам и местным христианам приходилось сталкиваться с проявлениями ненависти и агрессии. Так, в одном из писем из Шанхая во французское посольство г-жа де Бурбулон сообщала 15 августа 1860 г., что «один из миссионеров, застигнутый в церкви среди своих неофитов, был убит злодеями с неслыханной жестокостью за то, что не имел денег дать за себя выкуп»[1490].

Были случаи, когда среди местного населения возникало недовольство, вызванное отказом китайцев-христиан участвовать в проведении традиционных китайских праздников и сдавать на них деньги. В провинции Шаньси францисканцы потребовали, чтобы права и свободы местных христиан были подтверждены распоряжением губернатора, после чего китайское Министерство иностранных дел (Цзунлиямэнь) в январе 1862 г. выступило с разъяснением, «что христиане могут не сдавать деньги на праздники, но обязаны нести все государственные повинности», поскольку, несмотря на принятие христианства, они остаются китайскими подданными[1491].

По мнению французского посланника, опасавшегося возобновления прежних преследований со стороны провинциальных властей, единственным способом положить конец притеснениям было издание императорского декрета, которым был бы уничтожен прежний кодекс, включавший антихристианские законы. Чтобы добиться распоряжений китайских властей, закреплявших права и свободы христиан, де Бурбулон начал переговоры, продолжавшиеся более двух месяцев.

Во время встречи секретаря посольства де Трева с референтом принца Конга Вен-Сиангом последний выразил претензии китайских властей в адрес католических миссионеров: европейцы-католики не уважают представителей местной власти, пишут к ним неподобающие письма, воздействуют на народ, призывая его к неповиновению властям. «Вы не можете себе представить, – жаловался сановник, – какие затруднения они делают нам в провинциях и сколько терпения нужно нашим мандаринам, чтобы переносить их»[1492].

Обратив внимание, что китайское правительство не спешит принимать какие-либо меры, французский посланник, с тем, чтобы выразить свое неудовольствие, отменил все визиты и прекратил приемы высших китайских сановников, пока, наконец, 7 апреля

1862 г. в официальной газете не был опубликован императорский декрет, в котором говорилось, 1) что мандарины должны принимать миссионеров с честью, всякий раз как захотят их видеть; 2) что на китайцев-христиан не должны распространяться никакие религиозные поборы помимо их культа; 3) что прежний кодекс, в которых прописаны антихристианские наказания, должны быть уничтожены; и, наконец, 4) что, те религиозные учреждения, которые принадлежали католическим миссиям до их изгнания в XVIII в., должны быть возвращены католикам, а в тех случаях, когда это невозможно, возмещены равноценным имуществом[1493].

Для полного завершения дела иезуитский миссионер и апостольский викарий Адриен Лангилла[1494] рекомендовал де Бурбулону добиваться от правительства издания декрета «на желтой бумаге». Тогда императорский декрет, «будто изданный христианским королем», доставил бы, по его мнению, «бессмертную страницу французскому посольству в летописях наших миссий». С изданием декрета на желтой бумаге католические миссионеры получили возможность беспрепятственных перемещений по всей империи для своих целей, кроме того им была передана во владение недвижимость, представлявшая большую стоимость, «во всех столицах и восемнадцати провинциях Китайской империи и даже в Монголии и Маньчжурии»[1495].

Издание императорского указа в пользу католических миссий послужил заключительным аккордом деятельности в Китае французского посланника де Бурбулона, который в мае 1862 г. отправился в Европу через Монголию и Сибирь[1496]. 13 мая 1862 г., за пять дней до его отъезда, делегация христиан поднесли ему адрес от китайских христиан всех провинций, в котором, среди прочего говорилось: «Вам удалось добиться терпимости, которая царствует теперь повсюду. Наш путь широк и беспрепятственен, по нему может идти всякий кто хочет, с каждым днем участь христиан улучшается – и всеми этими результатами мы обязаны Вам»[1497].

Однако для других конфессий последствия настойчивости де Бурбулона приобрели совершенно иной оттенок. Из Цзунлиямэня в российское консульство начали поступать жалобы на католических миссионеров в связи с тем, что они возбуждают в обращенных китайцах неповиновение властям. Ненависть со стороны населения, которую вызвали к себе католические миссионеры, становилась поводом к распространению самых нелепых слухов[1498]. Спустя полтора года после принятия апрельского декрета 1862 г., дававшего полную свободу пропаганде католицизма, российский посланник в Пекине полковник Баллюзек выражал опасения, «что система, принятая католическими миссионерами

для христианской проповеди, может возбудить к восстанию китайского народонаселения против христиан»[1499].

С мнением своего предшественника был согласен и Влангали. В вопросах французской политики в отношении католиков он возлагал ответственность на де Бурбулона, который, настояв на особых привилегиях для католических миссионеров, поставил последних «в совершенно фальшивое положение»[1500]. По мнению российского посланника, «гонения и нетолерантность китайцев», на которые постоянно жаловались католические миссионеры, были вызваны их собственным поведением и неумеренными требованиями:

> «Например, они берут на себя покровительствовать им в судах и все приговоры к наказаниям, как бы справедливы они не были, сваливают на то, что подсудимые были христиане. Наконец, они требуют исключительное для себя положение – право носить шарики на шапках, что присвоено одним чиновникам, а затем, чтобы и смотрели на них как на более или менее важных чиновников»[1501].

При том, что «нет народов, – как считал Влангали, – в религиозном отношении толерантнее китайцев, ибо религия здесь есть частное дело всякого», китайские власти не соглашались на требования европейцев, не соответствующие китайским законам и обычаям, которым обязаны подчиняться все государственные сановники. Не удивительно, что настойчивость миссионеров и непрестанное вмешательство и заступничество за них французского посольства вызывала не только раздражение, но и подозрения, и по словам Влангали, «китайцев никто не разуверит, что католические миссионеры не суть политические агенты французского правительства»[1502].

Новый посол Франции г-н Бертеми для прекращения постоянных столкновений посольства с властями из-за неумеренных претензий миссионеров вынужден был ограничить свободу их передвижения по Китаю и установить контроль над ними со стороны посольства. Если прежде миссионеры могли беспрепятственно путешествовать по всему Китаю, то теперь они могли перемещаться по внутренним провинциям лишь при наличии паспорта, выданного лично послом, а в билете, выдаваемом китайским правительством, указывалось, в какую провинцию они отправляются. Кроме того, миссионерам запрещалось какое-либо вмешательство в гражданские и судебные дела[1503].

Согласно статистическим сведениям, собранным Влангали, к началу 1864 г., в Китае было три католические епархии, при каждой из которых была устроена семинария, а общее число китайцев-католиков составляло около 300 тысяч. Среди миссионеров были члены трех католических орденов (иезуитов, лазаристов, францисканцев) и Парижского общества заграничных миссий. Из всех миссионеров Влангали особенно отмечал иезуи-

тов, которые были наиболее образованы, лучше ознакомлены с местными традициями и более независимы. Следуя давним традициям Общества Иисуса, они менее других обременяли французское посольство своими проблемами, или, как отмечал русский посланник, «они чрезвычайно ловки и улаживают сами все столкновения с местными властями»[1504].

После Второй опиумной войны, в Китай, так же как в начале 1840-х гг. в Святую Землю, из Франции прибыли монахини святого Викентия Павла. Девять сестер милосердия при миссиях лазаристов в Пекине и Тяньцзине ухаживали за больными, в том числе за теми, кто остался без родных, а также за детьми, среди которых были и грудные младенцы. Полем деятельности Парижского общества заграничных миссий, состоявшего из французов, были юго-западные провинциях Китая[1505].

По сведениям, полученным от французского посла, усилиями миссионеров ежегодно обращаются в католичество 10-15 тысяч китайцев, однако, по мнению русского посланника, это было большим преувеличением: «Едва ли наберется несколько сот и то таких, существование которых приходится самим поддерживать»[1506]. Дело в том, что в число обращенных миссионеры включали младенцев, а также тех, которых крестили без ведома родителей последних: «Например, – пишет Влангали, – ребенок болен при смерти: родители адресуются к миссионеру за лекарством. Он приходит, окропляет его святою водою и тем почитает крещение совершенным. Если ребенок и умрет, то и тогдамиссионер его вносит в список новокрещенных»[1507].

Католические миссионеры, которых в Китае насчитывалось около 300 человек, направляли свои усилия не столько на увеличение паствы, сколько на удержание в христианстве уже обращенных китайцев. Поскольку среди китайцев-католиков, в отличие от прошлых времен, было много бедных христиан, миссионеры не только не имели с них доходов, а, напротив, сами должны были раздавать беднякам пособия, которые, как и собственное содержание получали из Европы, что, конечно, существенно отличается от тех сведений, которые сообщал о католиках в окрестностях Шанхая граф Путятин.

Изменился и подход католиков к образованию китайцев. Если раньше воспитанников духовных семинарий готовили к принятию священства, затрачивая на каждого из них не менее 15 тысяч франков, то затем, убедившись на опыте, что подготовить из китайцев хороших священников не удается, ограничились подготовкой одних лишь катехизаторов. Образование в семинариях было рассчитано на то, чтобы римско-католическое духовенство могло оказывать исключительное влияние на своих воспитанников, а отнюдь не на

то, чтобы прививать им европейскую цивилизацию. Исходя из соображений, что знание европейских языков могло бы содействовать сближению китайцев с европейцами, их учили одной латыни[1508].

Другой причиной отказа миссионеров от обучения французскому и другим европейским языкам была боязнь, что китайцы, из свойственной им расчетливости, по окончании семинарии смогут найти себе более выгодную службу, и в таком случае труды и расходы на их образование будут потрачены впустую. Следствием такого подхода, по признанию французского посла Бертеми, было то, что «он не мог найти ни одного китайца, который бы понимал по-французски, для того, чтобы взять его к себе в слуги». Все эти факты привели Влангали к убеждению, что католические миссионеры действовали в Китае, опираясь на ложные принципы, но он выражал надежду, что «с распространением цивилизации христианство может сделать в Китае гораздо более успехов»[1509].

Протестанты в Китае в конце 1850-х – начале 1860-х годов После подписания трактатов 1858 г. и 1860 г., открывших для иностранной торговли еще девять портов и гарантировавшие (главным образом на бумаге) защиту со стороны китайских властей[1510], миссионерское присутствие великих держав получило новое развитие. Миссионеры приобрели возможность проповедовать не только в новых портах, но и по всему внутреннему Китаю. Численность протестантских миссий начала стремительно расти – с 1860 по 1867 гг. их число увеличилось до 48[1511].

В провинции Фуцзянь трудился на миссионерском поприще один из выдающихся протестантских миссионеров в Центральном Китае Джон Гриффит (1831–1912), прибывший в 1855 г. от Лондонского миссионерского общества[1512]. Известный миссионер Хадсон Тейлор с 1858 по 1861 гг. руководил местной больницей в городе Нинбо, женившись в 1858 г. на дочери британских миссионеров Марии Дайер, которая вместе с сестрой служила учительницей в первой протестантской школе для девочек, основанной первой женщиной-миссионеркой в Китае Мэри Энн Алдерси[1513].

В 1858 г. в Нимбо приехал выпускник Корпус-Кристи колледжа (Кембридж) англиканский миссионер Джордж Эванс Мул[1514] (1828–1912), ставший впоследствии первым англиканским епископом Среднего Китая с кафедрой в Ханчжоу (1880). В 1861 г. к нему присоединился его брат Артур Эванс Мул (1836–1918), который получил образование в Мальтийском протестантском колледже, основанном Самуилом Гобатом, и колледже Церковного миссионерского общества в Ислингтоне. В 1864–1874 гг. Дж. Э. Мул занимался миссионерской работой в Ханчжоу, где основал в 1869 г. миссию (это был пер-

вый известный случай размещения миссии в городе, находившемся во внутренних провинциях Китая, не включенном в договоры). В 1861–1869 гг. и в 1871–1876 гг. А. Э. Мул работал в окрестностях Нинбо, с 1876 г. по 1879 г. – в Ханжоу; в 1882-1894 служил в Шанхае, а затем, после восьмилетнего перерыва, с 1902 г. до своего выхода на пенсию в 1910 г. – в провинциях Чжэцзян и Цзянсу. Последние тридцать лет А. Э. Мул прослужил в сане архидиакона епархии Среднего Китая. Вместе с Джоном Гриффитом он был одним из основателей Комитета по содействию анти-опиумным обществам (1890), куда входили видные члены американских и британских миссионерских организаций. Занимался А. Э. Мул и переводческой деятельностью, опубликовав на китайском языке ряд трактатов и проповедей, а также комментарий на «39 статей».

Когда братья прибыли в Китай, от бывших христианских миссий в результате Второй опиумной войны и Тайпинского восстания остались одни руины. «Архидиакон Мул, – пишет Сток, – путешествуя по провинции Чжэцзян, увидел своими глазами, что храмы сожжены и разрушены, на сотни миль вокруг не осталось ни одной статуи, а китайцы пришли к убеждению, что боги, которые не могли защитить себя, ничего не могут сделать и для своих поклонников»[1515].

1860-е гг. были для британских и американских миссий далеко не самым благоприятным временем. Из-за гражданской войны в Соединенных Штатах практически прекратилось финансирование энергичных прежде американских миссий, британские миссионерские общества в те годы пребывали в состоянии депрессии. Так что, несмотря на то, что страна была частично открыта и «для лиц, проповедующих или исповедующих христианство, будь то католики или протестанты, появились великие возможности», их трудно было реализовать. Кроме того, иностранные миссионеры, несмотря на так называемые гарантии, «постоянно сталкивались с оппозицией и преследованиями»[1516].

К работе британских миссий в Китае присоединилось Общество распространения Библии, и Церковное миссионерское общество, у которого в разных районах насчитывалось к тому времени несколько сотен новообращенных и три китайских священника, предложило ему учредить миссию в Ханчжоу, как важном внутреннем городе, однако члены Общества предпочли Пекин, куда направили двух миссионеров. Но через несколько месяцев миссионеры уехали, и работа SPG была прервана на целых десять лет. «Да, велика была возможность, – писал по этому поводу Спок, – но ею плохо воспользовались»[1517].

Влангали, как в свое время граф Путятин, обратил внимание на то, что протестан-

ты, судя по результатам их трудов, явно уступали католикам. Несмотря на их многочисленность после последней войны, несмотря на устройство больниц, раздачу лекарств и книг, «их действия малоплоднее, чтобы не сказать бесплодны, как и на всем Востоке»[1518]. Наблюдения Влангали позволяют судить о явных переменах в характере протестантского миссионерства после подписания Пекинского трактата. Если раньше миссионеры в Китае выполняли еще и дипломатические функции, то после 1860 г., с назначением послов в Пекин, миссионеров предоставили своим прямым обязанностям. Британское и американское посольства не оказывали миссиям особого покровительства, что вызывало жалобы миссионеров и сравнение с французским посольством. Правда, недостаток внимания со стороны дипломатов не влиял на образ действия последних, предпочитавших не вмешиваться в дела миссионеров, чтобы не вызвать недовольство местных властей и не навлечь подозрений со стороны китайского правительства[1519].

7.3. Инструкция церковно-дипломатической работы в Китае

Записка Влангали, в которой отражен непредвзятый взгляд на конфессиональную ситуацию в Китае, в очередной раз подтверждает, что автор обладал необходимыми дипломатическими качествами – наблюдательностью, коммуникабельностью, аналитичностью мышления, незаурядными литературными данными. Излагая свои соображения по вопросу о преобразованию Пекинской РДМ, Влангали прежде всего рассеял опасения архимандрита Палладия по вопросу о статусе Миссии, не оговоренному в Пекинском трактате.

С учетом того, что Русская Духовная Миссия не преследовалась состороны китайского правительства, а напротив, предоставляло содержание священникам, присланным для православных албазинцев, Влангали полагал, что «должно, по возможности, сохранить Миссии прежний ее [церковный] характер», считая ее приходом для местных православных. Не имея политического характера, Миссия, несмотря на прекращение финансирования со стороны китайских властей, «не подвергнется, по мнению посланника, никаким обидам от здешнего правительства», которое не будет возражать против миссионерской работы – учреждения училищ и обращения в православие – при условии, что для православных китайцев не будут оговариваться «особые права и отступления от обычаев и законов»[1520].

Анализируя причины, приведшие к безрезультатности Пекинской РДМ в миссио-

нерском отношении, в числе первых Влангали назвал отсутствие преемства между предыдущими и последующими Миссиями: «По внимательном рассмотрении, звенья этой цепи едва были связаны между собой, не оставалось никакого следа от выбывшей Миссии». Были у посланника претензии и к самим миссионерам:

> «Духовные члены Пекинской Миссии отправлялись в Китай на известное число лет, окончания коих они ожидали с нетерпением, и здесь кстати бы привести пословицу, что они ожидали только отзвонить, да с колоколами долой. Пребывание их в Пекине было службою, а потому она тяготела на них незаметно. Где же тот миссионерский дух? Что это за миссионер, который ждет и не дождется минуты, чтобы отделаться от своей паствы?»[1521]

Серьезным упущением находил Влангали отсутствие архива Миссии. Уезжая из Китая, миссионеры увозили с собой все собранные материалы и ученые труды, в результате членам нового состава Миссии приходилось все начинать заново, потому что «трудов их предшественников не было ни малейшего следа». Посланник убедился в том на собственном опыте, когда ему понадобились материалы о мусульманах в Китае, историей которых занимались некоторые миссионеры. В итоге Влангали пришел к выводу, что «при подобном отсутствии исторических материалов едва ли можно было ожидать последовательности и успеха в занятиях и исследованиях», а потому утверждал, что Духовная Миссия должна иметь «свой полный архив, в котором находились бы черновики со всех посылаемых бумаг и записок»[1522].

Чтобы новый состав Миссии мог скорее освоиться и приступить к своим обязанностям, Влангали предлагал отзывать не всех членов одновременно, а оставлять в Пекине «по крайней мере половину старых», чтобы те могли подготовить новичков к работе, оказывая им на первых порах необходимую помощь.

Не имея сведений из Петербурга об утвержденном 5 ноября 1863 г. новом штате, посланник не обошел своим вниманием (хотя и с оговоркой, что «боится впасть в погрешность») вопрос о сане начальника Миссии. К назначению епископа он относился весьма критически. Разумеется, Влангали признавал, что при епископе будет больше порядка в управлении и благочинии, или, говоря его словами, «водворится некоторая последовательность, некоторая система», но при условии, что прибывший епископ будет предан своей пастве и не будет смотреть на Пекин как на место временного пребывания[1523].

Назначение епископа, отмечал Влангали, приведет к дополнительным расходам из-за увеличения состава Миссии и необходимости строительства архиерейского дома в Северном подворье, так как епископу «буквально негде будет поместиться – отец Гурий

занимает теперь две комнатки». И все же, исходя из того, что «всех православных в Китае не более 200 душ, вместе с албазинцами», посланник считал, что для учреждения архиерейской кафедры этого недостаточно (правда, по сведениям, полученным в Св. Синоде от архимандрита Гурия, только за последние три года – то есть с лета 1859 г., как только из Петербурга были получены дополнения к синодальной инструкции, – «членами Миссии окрещено около 200 человек взрослых обоего пола из язычников», не считая албазинцев, число которых в донесении архимандрита указано не было[1524]). Увеличить же число христиан, по словам Влангали, «нет ничего легче, лишь были бы средства давать им ежегодно денежное пособие – здесь более, чем где-либо на Востоке, можно с деньгами навербовать христиан».

Кроме того, Влангали был невысокого мнения о китайцах, отмечая их прагматичность, о которой писал ранее и архимандрит Палладий. «Едва ли, – считал посланник, – найдется какой-нибудь китаец с теми чувствами, с тою сердечною теплотою, которая необходима для христианина: не имея их сам и не понимая их, как он разовьет их в других?» Указывал Влангали и на такие особенности как «отсутствие всякого уважения китайцев-нехристиан к своему духовенству, на которое они смотрят даже с презрением», а значит нельзя было бы ожидать от них такого же уважения к священнику из китайцев как к русскому священнику.

Преимущество русского (и вообще иностранного) духовенства перед китайским, по мнению Влангали, состояло еще в том, что в Китае, где с большим уважением относились к старикам, пожилые китайцы вряд ли стали бы слушать молодого священника из китайцев, тогда как слушать наставления русского священника им не было бы обидно. Кроме того, следовало иметь в виду и расходы на содержание священника из китайцев. «Пользы от такого священника, – писал посланник, – будет мало, потому что за ним потребуется строгий надзор и необходимо будет его крепко держать в руках, иначе, кроме зла, миссия этим ничего не посеет». Все это убеждало в том, что «посвящать в священники из местных жителей еще рано», а гораздо полезнее подготовить в помощь миссионерам несколько катехизаторов-китайцев, от которых «нельзя будет требовать, как от священников»[1525].

Позиция дипломата по данному вопросу кардинально отличалась от мнения архимандрита Гурия, который лучше других понимал практические особенности миссионерской работы в Китае и подходил к распространению православия в Китае с бóльшим оптимизмом, считая не только возможным, но и необходимым в помощь миссионерам руко-

полагать во священники и дьяконы достойных православных китайцев. Спустя год после первого отзыва на запрос из Петербурга, отец Гурий, убедившись на собственном опыте, что «китайское православное общество в духовном смысле уже не младенцы», писал обер-прокурору, что «не прилично держать их в пеленках, как младенца, не всегда же Китаю быть на иждивении России, не лишне постепенно готовить его к своему хозяйству»[1526]. Более того, именно китайские священники, по мнению о. Гурия, могли стать лучшими проповедниками в Китае. Причину того, он, как и ранее, он объяснял сложностью китайского языка: «Русским членам Миссии никогда не усвоить всех оттенков произношения и до бесконечности мелочных приемов речи и приличия (что очень важно для человека, который должен быть уважаем). Китаец всю эту мудрость всасывает с молоком матери»[1527]. И вновь архимандрит обращался к опыту католиков, успех которых связывал с тем, что они начали принимать помощников из китайцев, к которым у населения было больше доверия, тогда как иностранцев опасались, считая их людьми умными и хитрыми.

В качестве одной из наиболее эффективных мер посланник, вслед за о. Гурием, называл поддержание двух училищ при РДМ, находя это «полезнее всех пособий» российского правительства. Особые надежды возлагались на училище для девушек, при условии, что оно будет иметь материальную поддержку и правильное устроение. По мнению Влангали, «женщины как-то легче вносят в семейство религиозные понятия; действия их незаметны, но постоянны»[1528].

Особенно одобрительно посланник отзывался о женском училище, открытом при поддержке императрицы Марии Александровны, но отмечал, что его дальнейшее существование может оказаться под угрозой, если прекратится финансирование из Петербурга (судя по всему, тревога оказалась напрасной – получив донесение о. Гурия «об оскудении средств училища», Синод испросил Высочайшее соизволение «назначить пособие училищу из суммы, поступающей в распоряжение Синода из Капитула орденов»). Отзыв о пекинском училище Влангали предлагал сообщить секретарю императрицы П. А. Морицу, отметив заодно впечатление, произведенное на него при посещении женского училища в пограничном бурятском городе Троицкосавске (*совр*. Кяхта), также находившегося под Высочайшим покровительством Марии Александровны:

> «Не посещая заведения эти в других городах России, – писал Влангали, – я не могу делать никакие сравнения, скажу только, что едва ли где они лучше содержатся, чем в означенном пограничном городе. Купцы как троицкосавские, так и кянпинские неоднократно выражали мне, как они посылают охотно туда

> учиться своих дочерей и как им ощутительна польза от этого заведения. Девушки веселы, смотрят на свою начальницу и на учительниц безбоязненно, с доверием, учатся охотно; словом, все это произвело на меня самое приятное впечатление, которое я, впрочем, и не скрыл от попечительницы, действительно очень усердно занимающейся школой»[1529].

В конце своего частного письма к директору Азиатского департамента Влангали сообщал, что члены Миссии ждут известий из Петербурга, сколько им еще предстоит оставаться в Пекине, и просил как можно скорее проинформировать их о том, чтобы «они могли спокойно заниматься своими делами», советуя вместе с тем вызывать не всех одновременно, а половину оставить в Пекине для обучения вновь прибывших китайскому языку[1530]. «Спокойно заниматься своими делами» пекинским миссионерам во главе с архимандритом Гурием оставалось немногим больше года до прибытия нового состава Миссии.

Завершение работы над реформированием РДМ в Пекине. После Высочайшего утверждения штата во главе с архимандритом, когда встал вопрос о кандидатуре на пост начальника Пекинской Духовной Миссии, обер-прокурор Св. Синода А. П. Ахматов вновь обратился к архимандриту Палладию, на этот раз с предложением «принять на себя вторично этот трудный подвиг»[1531]. На этот раз на просьбу обер-прокурора архимандрит ответил согласием. Единственным пожеланием архимандрита было позволение лично участвовать в избрании будущих сотрудников «для вящего скрепления союза и доверия между членами новой Миссии»[1532].

Содержание записки Влангали и ответ о. Палладия из Рима обер-прокурор довел до сведения двух митрополитов, Исидора Санкт-Петербургского и Филарета Московского, в соответствии с давно сложившейся практикой – в сложных ситуациях совместные решения МИДа и Св. Синода не принимались без согласования с мнением московского архипастыря (так поступали с апреля 1860 г., когда Палестинский Комитет признал ошибочным назначение епископа в Иерусалим без выяснения мнения Св. Синода и было постановлено «испрашивать предварительно мнения митрополитов, если не всех, то для сокращения времени Московского и С.-Петербургского»[1533]. Тот же порядок соблюдался в отношении Пекинской Миссии).

В сопроводительном письме от 6 мая 1864 г. Ахматов сообщил митрополиту Филарету о решении «назначить новый состав Миссии», о «полной готовности» о. Палладия принять назначение и о его желании «быть допущенным участвовать в выборы прочих членов Миссии»[1534]. В ответном письме от 16 мая (весьма быстро для обычного дело-

производства) митрополит Филарет изложил некоторые свои соображения о преобразовании РДМ, в том числе о статусе начальника Миссии, не находя оснований для назначения епископа:

> «Учредить православное епископство в Китае неудобно: для 200 христиан открывать епархию – много. “С деньгами навербовать христиан” – будет ли истинное приобретение для Церкви Христовой? Если папство позволяет умножение людей и расходов, мы не богаты. В Иерусалим поставлен епископ и потом уничтожен. Что, если то же потребуется в Китае? Лучше не восходить, чтобы не падать. Рукоположение не часто потребуется для сего – можно посылать в Иркутск или в Благовещенск»[1535].

По поводу этого отзыва в историографии распространилось мнение, что при обсуждении вопроса об учреждении епископской кафедры в Пекине на окончательном решении – назначении архимандрита – сказалась позиция московского святителя. Такого мнения придерживался И. К. Смолич[1536], с которым согласны и некоторые современные историки миссионерства[1537]. Митрополит Филарет действительно разделял точку зрения тех, кто не считал делом первостепенной важности повышать статус начальника Миссии, и в этом его позиция отличалась от позиции митрополита Исидора и архимандрита Гурия. Однако его отзыв на записку Влангали стал известен в Петербурге уже после того как решение, принятое в Гос. Совете, получило Высочайшее одобрение, и вряд ли мог повлиять на принятое еще в ноябре 1863 г. решение, хотя, с другой стороны, имея в виду близкие отношения святителя с вице-канцлером князем Горчаковым и товарищем министра иностранных дел в 1861–1866 гг. Н. А. Мухановым, нельзя исключать того, что его позиция могла быть известна МИД из приватных бесед.

Но если руководство Государственного Казначейства, исходя из соображений экономии, считало нежелательным иметь дополнительные издержки на содержание епископа, а дипломаты из ведомственных интересов опасались возможных проблем с субординацией и невольного соперничества между посланником и начальником Миссии, как это случилось в Иерусалиме, то у московского архипастыря были свои представления о русских зарубежных Духовных Миссиях. И причина была даже не в том, что не доставало численности православных китайцев для учреждения епархии.

К середине 1860-х гг. митрополит Филарет, как, впрочем, Министерство иностранных дел и иерусалимский епископат во главе с Патриархом Кириллом уже вполне допускали присутствие русского епископа в Иерусалиме, где у Русской Церкви не было другой паствы, кроме паломников из России[1538]. Тем, казалось бы, легче это было устроить в Пе-

кине, где русский епископ не вторгался бы в чужую юрисдикцию и потому его назначение не должно было встретить чьих-либо возражений. Напротив, как полагал архимандрит Гурий, оно произвело бы хорошее впечатление на китайцев, имевших перед глазами пример католических миссий под руководством епископов. Но митрополит Филарет был убежден в необходимости постепенного повышения статуса Духовной Миссии – то есть, в том, чтобы, не опережая событий, ожидать увеличения числа обращенных в православие китайцев, придерживаясь, как и в случае Иерусалимской Миссии, правила «лучше не восходить, чтобы не падать». Напомним, что незадолго до «пекинского» отзыва, в феврале 1864 г., Филарет писал о том же в связи с настояниями Палестинского Комитета заменить русского епископа в Иерусалиме архимандритом, и высказывал мнение, что это «имеет вид падения»[1539]. Нельзя было не считаться и с тем, какое впечатление произведет закрытие православной Миссии на инославных миссионеров.

В отзыве на записку Влангали Филарет одобрил желание архимандрита Палладия участвовать в наборе нового состава РДМ (так «он ближе может войти в испытание избираемых и определить отношение каждого из них к цели избрания»), а также предложения Влангали иметь архив Миссии и оставлять некоторых членов прежней Миссии на некоторое время в Пекине («справедливо, что членов Миссии не должно переменять всех вдруг»). Примечательна и мысль Филарета о катехизаторах для китайских христиан – в отличие от графа Путятина, он считал, что подготовка катехизаторов не требует особого учреждения – «они естественно должны образоваться из членов миссии соответственно потребности»[1540]. Здесь за мнением святителя стоит его многолетнее знакомство с миссионерской практикой Русских Духовных Миссий в России и за рубежом, в том числе под руководством таких выдающихся миссионеров как Иннокентий (Вениаминов) и Макарий (Глухарев). Их опыт показывал, что успех миссии, при всем многообразии и специфике условий, в которых им приходилось работать, определяется прежде всего инициативностью и личными качествами ее сотрудников.

Определением Св. Синода от 29 июля 1864 г. на должность начальника Пекинской Духовной Миссии была утверждена кандидатура архимандрита Палладия. 2 сентября 1864 г. новый штат дипломатической и духовной пекинских миссий, а также окончательные инструкции Министерства иностранных дел и Св. Синода получили Высочайшее утверждение[1541].

Помимо требований к соблюдению церковного устава и подобающего совершения богослужений «к возбуждению высшего благолепия в приходящих» (§13), членам Мис-

сии вменялось в обязанность изучение китайского языка, как разговорного, так и книжного, чтобы иметь возможность «исполнять обязанности не только священнослужителей, но и наставников в вере и нравственности» (§14, 16). На это ассигновались отдельные суммы – 450 рублей на учителей и 250 рублей на книги[1542]. В обязанности миссионеров входила теперь работа над самостоятельным переводом сочинений духовно-церковного содержания. Кроме того, им предлагалось продолжить занятия прежних Миссий по написанию обличительных и защитительных статей на китайском языке для разъяснения принципов европейской пропаганды (§15).

В синодальной инструкции особо оговаривались отношения с язычниками. При обращении их в православие членам Миссии рекомендовалось соблюдать «большую осмотрительность и иметь проницательность» (§17), избегать «излишней строгости и требовательности», что могло привести к «внешней обрядовой набожности вместо приобретения искреннего благочестия». Миссии запрещалось прибегать к хитрости или насилию как «способам, не свойственным православию, предосудительным для истинной веры и располагающим к лицемерию» (§18). Отныне предполагалось, что деятельность православных проповедников, не ограничиваясь одной столицей, будет распространяться по мере возможности и за пределы Пекина, для чего в ежегодный бюджет закладывалась сумма в 300 рублей «для облегчения путешествий» (§19)[1543].

Особое внимание было уделено распределению функций между РДМ и посольством в Пекине. От Миссии, как, собственно, и в первоначальном проекте 1861 г., требовалось полное устранение от какого-либо политического или дипломатического вмешательства. В случае же возникновения обстоятельств, требовавших защиты прав и безопасности Миссии от китайских властей или подданных, начальник Миссии должен «обратиться к защите и покровительству посланника, как законного представителя российских подданных» (§36). Российскому посланнику в Пекине предписывалось, что отношения его к РДМ должны иметь наблюдательный характер, но от него ожидалось полное содействие в случаях возникновения недоразумений между китайскими властями и русскими миссионерами в деле распространения православия между китайцами. Все члены Миссии, со своей стороны, должны следовать общим правилам, установленным для русских подданных в Пекине и оказывать посольству «возможное содействие и услуги, по желанию г. посланника, в духе миролюбия и приязни». Все деловые вопросы между посольством и Миссией должны были решаться официальным путем через начальника РДМ (§36).

Чтобы «не причинить ущерба успешному действию Миссии» частой сменой ее состава, отныне принималось за правило отправление в Пекин членов РДМ на длительное время (§38). Для поощрения миссионеров Св. Синоду предоставлялось право ходатайствовать о награждении тех миссионеров, которые провели в Миссии не менее десяти лет. В случае болезни или старости те из них, которые будут признаны достойными ввиду «примерной жизни и полезных трудов», смогут пользоваться «пожизненным пособием из суммы Государственного казначейства в размере одной трети получаемого ими по новому штату годового оклада жалования». Кроме того, Св. Синод обязывался взять на себя их размещение по возвращении в отечество (§42)[1544].

Таким образом, к осени 1864 г. совместная работа Министерства иностранных дел и Св. Синода по преобразованию Русской Духовной Миссии в Пекине была официально завершена. На выработку новой концепции русского церковного и дипломатического присутствия в Китае и издание окончательной инструкции для сотрудников обеих миссий ушло ровно три года.

Все испытания, связанные с переустройством Русской Духовной Миссии в Пекине, выпали на долю архимандрита Гурия (Карпова), остававшегося на посту начальника РДМ до приезда нового состава Миссии в 1865 г. В то время, пока в Москве и Петербурге решалась судьба российского присутствия в Китае, Духовная Миссия под руководством архимандрита Гурия продолжала свою работу.

Постепенно ее деятельность распространилась за пределы Пекина, но в провинции дело обращения китайцев в православие продвигалось с большим трудом. Отец Гурий признавался, что «Миссия встречает больше трудностей и нередко при значительных усилиях достигает результатов не столь заметных»[1545]. Так, после обращения двух женщин из аристократической семьи архимандрит написал: «Таким образом в два года томительных хлопот – и только две души! И за то благодарение Господу. Бывают хлопоты и томительные, но совершенно безуспешные»[1546]. И все же, оценивая успехи Миссии за 1859–1862 гг., начальник Миссии признавал их «скромными, но немаловажными» ввиду открывшихся перспектив для православия в Китае, который, по его словам, с точки зрения миссионерской работы «представляет обширное поле, на котором трудно назначить предел успехам в распространении православной веры»[1547].

В 1865 г., после окончательного разделения Русской Миссии на дипломатическую и духовную[1548], по решению Св. Синода отец Гурий был отозван в Россию, а на его место прибыл архимандрит Палладий (Кафаров). О странности этой рокировки епископ Лео-

нид (Краснопевков), викарий митрополита Филарета, писал:

> «Устроилась миссия посольская светская, а духовной предоставлено право проповеди по всему Китаю. О. Гурий в восторге от небывалого права: готовится с посохом проповедника идти к язычникам. Его отзывают в Петербург, а на его место из Италии посылают архимандрита Палладия, который говорит, что если его чрез три года не возвратят, то поминай, как звали: он убежит к океану. Он ученый кабинетный, к проповеди апостольской не призван»[1549].

Деятельность 15-й миссии в отношении православной проповеди практически не отличалась от дореформенной. Так, в 1869 г. Палладий признавал, что «Миссия еще не может похвалиться важными успехами в этой трудной борьбе с закоренелыми навыками [китайцев]». Из рапортов о. Палладия в Св. Синод видно, что преимущественное внимание его сотрудников уделялось переводам духовных и богослужебных книг на китайский язык[1550].

Переводы, выполненные в Пекине членами Русской Духовной Миссией, стали неоценимым подспорьем для работы миссионеров в дальневосточном регионе. Их употреблял в качестве «средств духовного общения с маньчжурами» преосвященный Вениамин (Благонравов)[1551], который признавался в 1870 г., что в миссионерской работе в Приамурье они пользовались трудами Пекинской Духовной Миссии, через которую выписывались из Пекина большое количество книг Нового Завета и духовных книг на маньчжурском и китайском языках, понятных для амурского, маньчжурского и китайского населения[1552].

Были востребованы труды Пекинской Миссии и в Японии. Как писал в 1871 г. начальник Русской Духовной Миссии в Японии архимандрит Николай (Касаткин): «Пекинская Миссия мать Японской, без Пекина японцы неопытны и немы»[1553]. Из Пекина были доставлены в Японию Новый Завет «Краткая священная история», катехизис в переводе на китайский язык и др.[1554]

Однако работа Пекинской Миссии на собственно миссионерском поле оставляла желать лучшего. Об архимандрите Палладии во второй период его жизни в китайской столице современники говорили, что «он еще более был поглощен научными занятиями и отрывался от синологии лишь для совершения поездок в окрестностях города и для посещения буддистских кумирен»[1555]. Не более успешным считали современники и начальствование над Миссией архимандрита Флавиана (Городецкого) в 1879–1884 гг. Лишь в 1883 г. при назначении архимандрита Амфилохия (Лутовинова)[1556] дело православной проповеди было поставлено на должную высоту. На его долю выпало преодолевать сло-

жившееся как в светском, так и в церковном обществе предубеждение против Пекинской Миссии и доказывать, «что учреждение это не есть нечто отжившее, бесполезное, как то утверждали враги православного миссионерства»[1557].

Все, кто принял участие в разработке новой концепции российского присутствия на Дальнем Востоке, сходились в мнении о необходимости развития православного миссионерства в Китае силами Пекинской Миссии с целью распространения российского влияния и противостояния западному проникновению в пограничные с Китаем российские территории. Однако в течение первых двух десятилетий реформирование Миссии с передачей ее под управление Св. Синода не принесло ожидаемых результатов.

К вопросу об эффективности Русских Духовных Миссий. В 1888 г. историк Пекинской Миссии о. Николай (Адоратский) писал: «Выговорив такие условия [1858–1860], Россия не воспользовалась данным ей правом свободной проповеди в Китае и ограничивает до ныне положение Духовной Миссии смиренной и скромной ролью, которая отвечает вполне внутреннему характеру православия и настроению иноков, входящих в состав Миссии»[1558].

Медлительность делопроизводства и финансовая несамостоятельность духовного ведомства, неготовность взять на себя обеспечение миссионеров, посвятивших себя – из послушания высшей церковной власти – служению за пределами отечества в далеком Китае, лишала Синод инициативности, оставляя лидерство в принятии решений за Министерством иностранных дел. Новые условия работы и требования к миссионерам при продлении срока пребывания в Китае затрудняли выбор кандидатов для служения на дальних рубежах.

Однажды преосвященный Леонид (Краснопевков) справедливо заметил, что «нигде столь не трудно миссионерствовать, как в пределах России; нигде труд не вознагражден столь мало, поощрен столь дурно»[1559]. Не лучше обстояло дело и с зарубежными Миссиями, где особенно остро, в связи с их отдаленностью, необеспеченностью и крайне слабой поддержкой из центра, стояла проблема с кадрами. В 1860-е годы при назначении кандидатов в Пекинскую РДМ мало что изменилось по сравнению с ситуацией начала XIX в., о которой как-то с горьким сарказмом упомянул митрополит Филарет в одном из ранних своих писем:

> «Слух есть, что еще двоих студентов, если не более, и одного архимандрита отправить должно на тот свет или немного ближе, в Китай, чрез столько степей, чрез безводные моря песков, к тому умному народу, который едва знает свою азбуку огромную. Все слушают и говорят: имей мя отречена»[1560].

В этом отношении миссионерская работа Пекинской Духовной Миссии с ее тяжелым финансовым положением, малочисленностью штата, приоритетом дипломатической и научной деятельности не выдерживала конкуренции с западными миссиями[1561]. Неудивительно, что наблюдая за тем, как проходило посвящение епископа Американской Епископальной Церкви для служения в Китае, когда на церемонию съехались епископы-миссионеры со всего мира, русский епископ был вынужден признать преимущество организации миссионерского дела у англикан: «Вот как действует для дела Евангелия Церковь не господствующая, но свободная, крепкая своим соборным единством»[1562].

Приходится признать, что меры российского правительства в отношении православного миссионерства, несмотря на понимание его значения для национальных задач Российской империи на Дальнем Востоке, были преимущественно реактивными, в отличие от проактивной позиции западных держав.

Русские Духовные заграничные Миссии с их тяжелым финансовым положением, малочисленностью штатов, приоритетом дипломатической и научно-исследовательской деятельности над миссионерской не могли содействовать эффективности миссионерской работы[1563]. В этом отношении они не выдерживали конкуренции с католическими или протестантскими представительствами. Потерпело фиаско и учреждение Миссионерской академии, мысль о создании которой принадлежала графу Путятину.

Тем более не предпринималось никаких опережающих, «профилактических» инициатив за границей. Более того, на примере РДМ в Пекине и РДМ в Иерусалиме можно видеть, что обе Миссии могли оказаться закрытыми, по предложению наших дипломатов, если бы не позиция российских иерархов. И хотя тому были разные причины (в случае Пекинской Миссии – отсутствие какой-либо миссионерской работы и неконкурентоспособность по сравнению с западными миссиями; в Иерусалимской – бесконечные межведомственные трения и конфликты), с сожалением приходится признать, что лишь немногие церковные и светские дипломаты, стоявшие за реформами первого десятилетия после Крымской войны, отдавали себе отчет в важности церковно-дипломатических форпостов как Русские Духовные Миссии и прилагали усилия для их реорганизации.

Отметим, что обе Миссии – Пекинская и Иерусалимская – на разных стадиях своего существования оказывали одна на другую заметное влияние.

В отличие от посольских церквей при дипломатических миссиях или посольствах, Русские Духовные Миссии за границей выступали и долгое время оставались единственными представительствами России в регионах, где она не имела дипломатического пред-

ставительства (Пекин, Иерусалим); они учреждались по инициативе МИД и действовали под его патронатом.

Русским Духовным Миссиям в Пекине и в Иерусалиме изначально предписывались схожие задачи, о чем свидетельствует тот факт, что А. Н. Муравьев, которому принадлежала идея создания РДМ в Иерусалиме в 1838 г., предлагал взять за образец РДМ в Пекине, имея в виду не в последнюю очередь ее дипломатические функции. По мнению Муравьева, учреждение «русской обители» могло бы «принести пользу не только духовную, но и политическую – русский архимандрит в Иерусалиме, подобно как в Пекине, мог бы заменить [дипломатическую] миссию и мог бы наблюдать за ходом дел в Сирии вместе с консулами Яффы и Бейрута»[1564].

С другой стороны, когда в 1860 г. вплотную встал вопрос о реформировании РДМ в Пекине, при выработке новой концепции русского церковного присутствия в Китае предполагали взять за образец устройство РДМ в Иерусалиме.

Начальникам той и другой Русских Духовных Миссий, как церковно-дипломатических учреждений, приходилось брать на себя дипломатические функции, поддерживать отношения с местными представителями светской власти, с лидерами религиозных общин, проводя курс на установление межгосударственных отношений в интересах России. От их действий зависела международная политика, межгосударственные связи и культурно-научное сотрудничество, что накладывало на них определенные обязательства и ответственность. Очевидно, что для такого служения должны были избираться лица, обладавшие незаурядными качествами и способностями церковного дипломата. С другой стороны, дипломатам, назначаемым в Пекин и Иерусалим, в своей работе на церковном поле приходилось постоянно сталкиваться с деятельностью протестантских и католических миссионеров. Так что конфессиональная проблематика с необходимостью занимала центральное место в дипломатии великих держав.

Деятельность обеих Миссий на разных стадиях их работы (как до, так и после учреждения русских консульств в Иерусалиме (1858) и Пекине (1860) проводилась в условиях своеобразного кондоминимума дипломатического и церковного ведомств: Азиатского департамента МИД и Св. Синода при преимущественном управлении МИД; после чего – при сохранении подчиненности МИД – они были переведены под доминирующее управление Св. Синода. Так, при учреждении консульства в Иерусалиме в 1858 г. А. П. Бутенев требовал от консула «действовать в полном согласии с начальником нашей Духовной Миссии, и оказывать ему все свое содействие»[1565].

Те же принципы конструктивного взаимодействия ставились во главу угла при составлении инструкций для дипломатической и духовной миссий в Пекине. Консулу в Пекине было также предписано «полное содействие в случаях возникновения недоразумений»[1566]. При этом основные положения инструкции в пункте о взаимоотношении начальника РДМ и министра-резидента корректировались в соответствии с текущим положением в Иерусалиме. Так, когда отношения между консульством и РДМ в Иерусалиме оказались в стадии конфликта и признали нужным отозвать епископа в России с назначением начальником архимандрита, эта ситуация нашла свое отражение в новой инструкции для пекинской Миссии, когда было признано целесообразным назначением на пост главы Миссии архимандрита. И это несмотря на отсутствие канонических препятствий к учреждению русской епархии в Китае.

Как показывает опыт Русских Духовных Миссий в Пекине и Иерусалиме, для нормального функционирования русских церковных представительств за рубежом была необходима согласованная поддержка Министерства иностранных дел и Св. Синода – поддержка реальная, заинтересованная, включавшая комплексные меры – и достаточное финансирование, и продуманный отбор кандидатов для служения в сложной этнокофессиональной среде, и наблюдение за научными и духовными трудами миссионеров. Но прежде всего было крайне важно понимание значимости мирного духовного присутствия в геополитически значимых для России регионах, умение координировать работу на дальних рубежах, использование накопленного российского и западного опыта миссионерской работы и межведомственного сотрудничества, понимание того, что без налаженного механизма церковно-дипломатического взаимодействия не приходится рассчитывать на удовлетворительные результаты.

Глава 8. Учреждение русской епархии в Северной Америке

8.1. «Да скажет Россия: надобно!»: к истории православия в Калифорнии

Взгляд из Калифорнии: «быть или не быть» русскому епископу. Укрепление России на Дальнем Востоке в результате территориальных разграничений с Китаем и присоединения к Российской империи Приамурья и Приморья не могло не отразиться на положении Православной Церкви в Русской Америке. Как отмечалось выше, одновременно с перенесением Камчатской кафедры из Якутска в Благовещенск-на-Амуре было создано Новоархангельское викариатство, в юрисдикцию которого вошли православные приходы на Аляске и в русских колониях на островах. Викарием архиепископа Камчатского был назначен преосвященный Петр (Екатеринославский), бывший ректор Новоархангельской семинарии, хиротония которого состоялась 29 марта 1859 г.

В речи, произнесенной при посвящении, святитель Иннокентий в качестве основной задачи нового епископа называл «утверждение, подкрепление и ограждение послушных, ... очищение и указание пути в Царствие Небесное ищущим его», а также «обращение и утверждение прочих жителей нашей Америки»[1567]. Сам камчатский владыка в сентябре 1862 г. прибыл «на постоянное свое жительство» в Благовещенск, откуда управлял своей обширной епархией.

Но еще в 1859 г., вскоре после заключения Тяньцзиньского договора, в синодальном ведомстве был поставлен вопрос о разработке «правил обеспечения духовенства в Приамурском крае»[1568]. После некоторого перерыва, когда дело российского церковного присутствия в Китае, Приамурье и Уссурийском крае начало приобретать новые очертания, Синод вернулся к этому предмету, и в 1862 г. обер-прокурор Св. Синода А. П. Ахматов обратился с просьбой к митрополиту Московскому подготовить окончательный вариант проекта о создании церковной структуры на базе новых православных приходов и устройстве быта приамурского духовенства. Меры, предложенные Филаретом в целях ограждения духовенства Приамурского края от нежелательных нововведений и обеспечения традиционного церковного порядка[1569], оказали ценную поддержку преосвященному Иннокентию, чья епархия распространялась на присоединенные после 1860 г. территории.

Новое устройство Камчатско-Курильско-Алеутской епархии сохранялось на протя-

жении почти целого десятилетия, до тех пор, пока в связи с продажей Русской Америки не встал вопрос о судьбе ее православных приходов, и решение этого вопроса во многом зависело от Филарета (Дроздова) и Иннокентия (Вениаминова).

Расширение православного присутствия в Северной Америке не могло не обратить внимания американского духовенства – по его инициативе в 1862 г. в фокусе внимания российской светской и духовной власти оказалась православная община в Сан-Франциско, русское население которой обосновалось там после продажи российской колонии Росс (Форт-Росс) в 1841 г. (которую святитель Иннокентий, бывший тогда еще священником, посетил в 1836 г. в целях распространения православной проповеди и на Калифорнию).

Селение Росс было первым поселением-крепостью, основанным в Калифорнии в 1812 г. Российско-американской компанией при правителе А. А. Баранове «на собственные средства, без помощи казны»[1570] для удобства снабжения аляскинских колоний свежим продовольствием. На крутом и высоком берегу, где располагалось селение, севернее залива Сан-Франциско, была построена и часовня в честь Пресвятой Троицы, но постоянного священника не было, богослужения совершались мирянами или капелланами русских кораблей, заходивших в Росс из России или Новоархангельска.

В крепости проживали несколько сотен человек – русские, кадьякские эскимосы, креолы и крещенные индейцы (в разные периоды от 170 до 290 человек[1571]). Но в 1841 г., незадолго до того, как в Калифорнии были обнаружены залежи золота, Российская американская компания продала селение частному землевладельцу капитану Джону Суттеру[1572]. Продажа Росса обусловлена целым рядом причин. Непростые отношения сложились с расположенной по соседству испанской колонией, администрация которой с 1815 г. добивалась упразднения русского поселения, позже, после провозглашения независимости Мексики в 1821 г., попытки ликвидировать крепость предпринимали мексиканские власти[1573]. Юридический статус поселения не был определен при заключении в 1824–1825 гг. русско-американской и русско-английской конвенций, в связи с чем его положение оставалось полулегальным.

Но прежде всего на судьбу Форт-Росса повлияла позиция Главного правления РАК, заключившего 25 января/6 февраля 1839 г. контракт с Компанией Гудзонского залива, обещавший выгодные условия для дальнейшего сотрудничества двух компаний. Британская компания получала право на десятилетнюю аренду прибрежной полосы (между мысом Спенсера у залива Креста до южной границы русских владений). «В качестве пла-

ты за аренду компания Гудзонова залива должна была ежегодно передавать РАК 2 тыс. шкур выдры, а также принимала на себя обязательство продавать необходимые для Русской Америки продовольственные товары»[1574].

Истинная же причина соглашения заключалась в недовольстве Гудзонбайской компании успешным развитием русско-калифорнийской торговли в ущерб английской. Видя в Росс своего конкурента, «английская КГЗ была заинтересована в упразднении Росса, чтобы самой снабжать русские колонии на Аляске продовольствием»[1575]. В отношении к министру финансов Е. Ф. Канкрину от 31 марта 1839 г. Главное правление РАК подчеркивало ненадобность Росса, якобы не приносившего «никакой существенной пользы компании», а, напротив, ставшего ей в тягость: «Польза, извлекаемая из Росса для колоний и Российско-американской компании, вообще совершенно ничтожна и далеко не соразмерна тем жертвам, которые приносятся для поддержания заселения»[1576].

Руководство РАК не видело оснований оставлять за собой поселение, находя, что «даже в политическом отношении обладание Россом сопряжено с неудобствами: оно не подкреплено никаким актом, ни признанием других держав... Занятие Росса какою бы ни было нацией не может иметь влияния на безопасность наших колоний»[1577]. В апреле 1839 г. было получено Высочайшее разрешение на упразднение колонии.

Причину отказа от русского поселения в Калифорнии французский мореплаватель К.-П.-Т.-Лаплас видел «единственно в сонливости директоров в Санкт-Петербурге» как следствие «больших барышей, получаемых без труда и риска посредством монополии и под защитою власти»[1578]. По мнению российских американистов, с продажей Росса «начался уход России с Американского континента... Время открытия и освоения новых территорий в северной части Тихого океана и введения новых методов предпринимательства практически завершилось»[1579].

Русское население колонии переместилось в Сан-Франциско, помимо бывших поселенцев Форт-Росса, в Калифорнии стали появляться и русские золотопромышленники, кроме того, значительную часть составляли русские, прибывавшие в Сан-Франциско по торговым делам, в связи с востребованностью русских мастеровых, умевших обращаться с привозимым из России строевым лесом[1580]. С увеличением православной диаспоры назрела необходимость в создании в Сан-Франциско православного храма.

Этот вопрос был поднят американцами на собрании Генеральной Конвокации, состоявшейся в октябре 1862 г., той самой, где впервые прозвучало предложение об «установлении полных церковных сношений с Русско-Греческой Церковью»[1581]. Предлогом

послужило прежде всего опасение, что образование «русского» прихода с православным храмом даст повод к назначению от Российского Синода иерарха, «который вступит в столкновение с епископом Калифорнии»[1582].

Возникает вопрос, почему возможность прибытия православного епископа вызвало настолько сильное опасение, что дело о постройке православной церкви стало «поводом съезда американских епископов»[1583]? Надо сказать, что возможность конфликтных ситуаций допускалась и в России. Так, в отзыве митрополита Филарета, сделанного в 1858 г. на предложения графа Путятина о взаимодействии православных миссионеров в Китае с инославными проповедниками, отмечалось, что от последних (здесь прежде всего имелись в виду американские миссионеры) «наши могли бы ожидать не содействия, а столкновения»[1584]. То есть обе стороны, в преддверии переговоров о церковном сближении, не исключали межконфессиональных конфликтов.

Американское духовенство в Калифорнии не могло не учитывать перспектив, которые открывались для Русской Церкви с образованием православной общины в Сан-Франциско – его внимания не мог не привлечь тот факт, что в январе 1858 г. было учреждено викариатство Камчатской епархии с кафедрой в Новоархангельске, а чуть ранее, в сентябре 1857 г., впервые за время существования Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, ее начальником был назначен епископ, а не архимандрит. В начале 1860-х гг. в российских церковных и дипломатических кругах всерьез обсуждалась возможность назначения епископа на пост начальника РДМ в Пекине. Повышение статуса русского церковного присутствия, несмотря на то, что на Ближнем Востоке давно существовали иерусалимская англо-прусская епископия (1841), Гибралтарская епископия Американской Церкви (1842), Латинский Патриархат в Иерусалиме (1847), не могло не вызвать настороженности среди представителей инославных конфессий.

Интересно другое – отчего возникло убеждение, что русский епископ, назначение которого как будто бы не вызывало сомнения, «вступит в столкновение с епископом Калифорнии»[1585], или, как заявил другой участник собрания генеральной конвенции, Г. Э. Пеллью, «так или иначе, должна будет пострадать юрисдикция епископа Калифорнии»[1586]? Насколько эти утверждения обоснованы и почему нежеланна православная епархия, если волей обстоятельств сотни греков и славян осели в Калифорнии, с 1850 г. бывшей в составе государства, отличавшегося свободой вероисповедания, где Римско-Католическая Церковь имела десятки епархий*, не уступая Американской Епи-

* По данным на 1850 г. в США существовало 29 римско-католических и 31 американских епископальных епархий.

скопальной Церкви[1587]?

Как было показано ранее, вопрос, поднятый пастором Тралем на собрании Конвокации, положил начало обсуждению возможности сближения между Российской и Американской Церквами, благоприятный исход которого, по мнению американского духовенства, позволил бы избежать необходимости в присутствии русского духовенства и тем более епископа.

В заявлении пастора Траля обращает внимание тот факт, что некоторые православные «находились под его духовным руководством» и что он, возможно, готов был претендовать на пастырское окормление и совершение таинств для сан-францисской общины, так как вряд ли его остановили бы вероисповедные различия. Напомним, что в Американской Епископальной Церкви был накоплен достаточный опыт работы среди православных. После объявления ее в 1835 г. «миссионерской» американские миссионеры на Ближнем Востоке и Балканах, т. е. в пределах юрисдикции Восточных Патриархов, считали своей *особой миссией* «возрождение и продвижение чистой и неосквернённой религии среди древних Церквей Востока»[1588]. Попытки Американской Епископальной Церкви работать в пределах юрисдикции Восточных Поместных Церквей встречали противодействие со стороны православных иерархов, возмущенных прозелитической деятельностью миссионеров, которые под видом образования и просвещения насаждали свое вероучение[1589]. Отголоски тех конфликтов и вызвали, судя по всему, предположение пастора Траля о возможности конфессиональных «столкновений» в Калифорнии.

Излишне говорить, что европейское и американское миссионерство преследовало прежде всего политические и экономические цели, на которые, в частности, указывал преосвященный Иннокентий Камчатский при обсуждении вопроса о русско-китайской границе. «Англичане нам не опасны, – говорил владыка, – они заняты собою, заняты Индией... Но, конечно, [если] сегодня оставим мы Амур, завтра американцы займут его»[1590].

Траль не забыл упомянуть в своей речи и американских миссионеров в Китае, которым православное духовенство на Амуре могло бы заменить англиканских капелланов. Эта мысль возникла в связи с событиями в Китае в сентябре 1860 г., когда российский посланник Н. П. Игнатьев оказал услугу британскому главнокомандующему ходатайством перед начальником Русской Духовной Миссии в Пекине о погребении умерших в плену англичан на кладбище миссии при участии русского священника[1591].

«Все присутствовавшие на похоронах англичане, – отмечал посланник, – были очень тронуты оказанным их соотечественникам вечным приютом на русском кладбище

и старались выразить присутствующим при похоронах Русской Миссии и посольству свою благодарность»[1592]. Весть о щедром жесте русских быстро распространилась не только в британских, но и в американских кругах и также послужила отправной точкой для начала дискуссии о возможности объединения Англиканской и Православной Церквей. «Китайский сюжет», предложенный с тем, чтобы заинтересовать русских, мог служить своего рода «разменной монетой» в «геоцерковной» стратегии вытеснения России из Северной Америки – американцы продемонстрировали готовность отказаться от отправления своего духовенства в Приамурье при отказе России от насаждения церковного присутствия в Соединенных Штатах.

После того как дело о постройке православной церкви в Сан-Франциско стало поводом съезда американских епископов, в сентябре 1863 г. в Петербург из Нью-Йорка прибыл американец Рагглес. Министр просвещения А. В. Головнин[1593], в рекомендательном письме на имя князя С. Н. Урусова, изложил цель его приезда: достичь сближения между двумя Церквами с тем, чтобы американцы, умирающие на Амуре, получали напутствие от православных священников и погребение по русским обрядам. Для переговоров по этому вопросу Рагглес желал познакомиться с представителями высшей духовной власти[1594]. Предложения Рагглеса, как можно видеть и из письма настоятеля посольской церкви в Лондоне протоиерея Евгения Попова, сводились к тому, чтобы «на берегу и на волнах Тихого океана, в случае общения Церквей, рука православного иерея стала бы преподавать христианское предсмертное утешение сынам Америки, застигнутым житейскими и морскими бурями, а рука находящегося с ним в общении епископального священника подавала бы то же утешение сынам России, волей-неволей отторгшимся от берегов своей Православной Руси»[1595].

Об амурских «сынах Америки» писал митрополиту Филарету в сентябре 1863 г. и святитель Иннокентий:

> «Без сомнения, не нелюбопытно будет Вашему Высокопреосвященству знать, что в прошедшее лето приезжал в Николаевск-на-Амуре какой-то миссионер, некто Франкель, и просил у нашего губернатора дозволения проповедывать туземцам, живущим там. Но ему, конечно, отказали, и это не первый из них. В 1861 году тоже приезжал туда какой-то миссионер под предлогом собрать сведения об их собратиях, убитых в 1857–1858 году вблизи Николаевска (что было в действительности[1596]) и который тоже просил дозволения проповедывать, считая Амур принадлежащим к какой-то их епархии»[1597].

Митрополит Филарет еще до возникновения официальных контактов с американскими представителями мог догадываться о назревавшем в недрах Американской

Церкви движении. Об этом его мог проинформировать, в частности, англиканский каноник Джордж Вильямс, приезжавший к нему в Москву в 1860 г. по ходатайству графа Е. В. Путятина, да и сам граф, хорошо осведомленный в межконфессиональных делах Святой Земли, Великобритании и Америки, посетил Филарета в мае 1861 г. перед избранием на пост министр народного образования[1598]. Он предлагал устраивать особые семинарии миссионеров и считал необходимым назначать в миссии монахов, на что митрополит Филарет с горечью отвечал: «Трудно найти людей и способы... Впрочем, людей можно бы найти. А что время действовать – это верно. Но мы страшно равнодушны к делу»[1599].

В связи начатым в американских церковных кругах движением в Св. Синод поступили сведения о положении в Сан-Франциско, где «целые сотни православных остаются вне видимого общения с Церковью»[1600]. Письма лондонского протоиерея Попова были препровождены обер-прокурором Св. Синода на рассмотрение московского святителя, в отзыве которого от 15 января 1864 г. говорилось:

> «Не в первый раз уже слышим, что в Сан-Франциско от 300 до 400 (по другим сведениям до 500) наших единоплеменников и единоверцев живут без священника и без церкви. Приятно слышать от англиканского священника о их твердости в православной вере, по которой они не соглашаются принимать от него таинства. Но сей твердости не поколеблет ли нужда? – Долг Православной Церкви и Православной России – оказать им духовную помощь»[1601].

В то же время в отзыве были высказаны предостережения по поводу предложения д-ра Траля совершить для православных таинство евхаристии[1602]:

> «Известие, что Англо-Американская Церковь подала руку общения Церкви Российской, дозволив священнослужителю сей пользоваться своими святилищами, требует внимания и дополнения. Если православный священник совершал литургию на престоле Англо-Американской Церкви: сего нельзя признать правильным. Это случай не непредвидимый: и православным священникам надлежало иметь на сей случай наставление от своего духовного начальства»[1603].

Обер-прокурор Ахматов представил отзыв митрополита Московского в Св. Синод с предложением подготовить проект отношения в Министерство иностранных дел или в Морское министерство, в котором запросить сведения о численности православной общины в Калифорнии, а также, о том, есть ли у них средства на сооружение храма и содержание православного священника и желают ли они этого. Если же они бедны, следовало выяснить, «нельзя ли посылать к ним в определенные сроки для совершения духовных треб флотских наших священнослужителей или же священнослужителя ближайшего

к Сан-Франциско нашего консульства»[1604].

В то время, пока «американское» дело продвигалось по межведомственным коридорам, протоиерей Попов обратился к капитану-лейтенанту А. А. Пещурову[1605], отправлявшемуся на зимнюю стоянку в Сан-Франциско, с просьбой снабдить его «положительными сведениями о числе и положении наших там православных»[1606]. На просьбу лондонского протоиерея капитан Пещуров откликнулся письмом от 19 января 1864 г., в котором писал, что мысль об устроении православной церкви в Сан-Франциско возникла в то время, когда русский консул в Сан-Франциско Клинковстрём[1607], воспользовавшись присутствием русской эскадры, задумал учредить подписку на Русское благотворительное общество, чтобы устроить приют, госпиталь и церковь, рассчитывая не только на тех русских, которые прибывают на русских судах, и тех православных, которые в большом числе проживают в Калифорнии, но главным образом на помощь американцев, привычных к учреждению подобных обществ. Там же указывалось, что православных в Сан-Франциско и его окрестностях, преимущественно славян, проживает около 1000 человек, и все они будут содействовать устройству церкви. Какие-либо местные причины, препятствовавшие устроению церкви, по мнению капиана Пещурова, отсутствовали[1608].

Уведомляя князя Уварова о содержании этого письма, протоиерей Евгений Попов добавлял от себя: «Если действительно таково положение дела, столь близкого сердцу каждого, в ком крепко хранится вера отцов и неослабно живет чувство братолюбия, то истинно остается только усиленною молитвою молить Господа и Бога, да имиже весть судьбами благопоспешит совершиться этому великому начинанию»[1609]. Того же мнения придерживался обер-прокурор Св. Синода. «Было бы согласно с разумною политикою нашей Церкви, – писал он митрополиту Филарету 2 марта 1864 г., – соорудить храм в Калифорнии и послать туда священника, лишь бы он был на высоте своего призвания»[1610].

Для дальнейших распоряжений со стороны духовного ведомства по предложению построить храм в Сан-Франциско вновь обратились за отзывом к московскому святителю, который полностью одобрил и поддержал точку зрения протоиерея Попова и обер-прокурора Ахматова. В отзыве на письма из Лондона Филарет писал: «Письмо о. протоиерея говорит о надобности и возможности устроить православную церковь для русских и славян в Калифорнии. Дело само за себя говорит что надобно. Да скажет Церковь Российская: надобно! Да не падет слово на землю бесплодно»[1611].

30 апреля 1864 г., в ответ на запрос обер-прокурора было получено отношение из Департамента хозяйственных и счетных дел МИД, в котором сообщалось, что от россий-

ской дипломатической миссии при Северо-Американских Соединенных Штатах запрошены «сведения касательно устройства в Сан-Франциско православного храма»[1612].

В 1864 г. в Сан-Франциско было основано Православное общество, в которое входило 16 человек – русских, сербов и греков, в том же году в Св. Синоде было принято решение об устройстве храма, для которого военное министерство выделило церковную утварь одной из своих походных церквей. Однако при жизни Филарета церковь так и не была построена – дело о ее строительстве было приостановлено – в Соединенных Штатах в то время шла гражданская война, по окончании которой встал вопрос о продаже русских колоний в Америке. К этому вопросу вернулись значительно позже, в связи с очередным переустройством православной епархии на Аляске.

Продажа Аляски и судьба российской епархии. Процесс отхода России с северамериканского континента, завершившийся отказом от Русской Америки и продажей Аляски, протекал постепенно, начавшись с продажи Форт-Росса в 1841 г.[1613] Весной 1853 г. вопрос об Аляске вновь поднял генерал-губернатор Восточной Сибири Н. Н. Муравьев[1614]. Принимая во внимание принятую в 1823 г. доктрину Монро, согласно которой государство должно заканчиваться там, где оканчивается американский континент, провозглашенный закрытым для вмешательства европейских держав, Муравьев понимал, что рано или поздно Русскую Америку придется уступить американцам. На эти территории предъявляла претензии и Великобритания, доминион которой (Британская Колумбия) граничил с Аляской. Давал себя знать и возникший интерес американцев к российским владениям. Россия, внешний долг которой составлял более полутора миллионов рублей, не имела ни сил, ни средств для освоения и тем более для обороны Аляски. Требовались деньги и на проводимые в стране реформы[1615].

Все эти экономические и политические факторы вызвали предложения среди российских политиков о продаже Аляски Соединенным Штатам Америки. Сыграла роль и позиция министра иностранных дел князя Горчакова, который был противником безоглядного расширения территориальных границ империи. По его убеждению, «делать это, не обладая механизмом управления новыми территориями, без учета возможностей их хозяйственно-экономического освоения, не имея, в конце концов, средств к защите беспредельно вытягивающейся государственной границы, значило вести к расточению ресурсов России»[1616].

Переговоры, начатые было с представителями американского правительства, были прерваны в апреле 1861 г. в связи с начавшейся в Соединенных Штатах Гражданской

войной. Российское правительство откликнулось на события в США в первую очередь дипломатическими средствами. В июле 1861 г. князь Горчаков направил посланнику Стёклю[1617] инструкцию, призывая к мирному урегулированию конфликта:

> «Американская нация дала бы доказательство глубокой политической мудрости, если бы она постаралась общими усилиями прийти к соглашению прежде, чем бесполезное кровопролитие, бесплодное расточение общественных сил и богатств, акты насилия и взаимные репрессии вырыли бы бездну между обеими частями Союза и в конечном счете привели бы к их взаимному истощению и, быть может, к непоправимому разрушению торговой и политической мощи»[1618].

Вице-канцлер сообщал также пожелание императора к конфликтующим сторонам «использовать все поводы и соединить все свои усилия, чтобы успокоить разбушевавшиеся страсти».

К обсуждению вопроса о продаже Аляски в Петербурге вновь вернулись после стабилизации внутриполитической ситуации в Соединенных Штатах. Окончательное решение было принято на заседании секретного комитета, состоявшемся 16 декабря 1866 г. у министра иностранных дел в присутствии императора Александра II, его брата великого князя Константина Николаевича, министра финансов М. Х. Рейтерна и посланника в Вашингтоне Э. А. Стекля. 18 марта 1867 г. был подписан Договор между Соединенными Штатами Америки и Его Величеством Императором Всероссийским об уступке русских владений в Северной Америке Соединенным Штатам[1619].

Одной из статей договора прописывалась возможность Русской Духовной Миссии продолжать свою деятельность на Аляске, все храмы на территориях бывшей Российско-Американской компании закреплялись в собственность «членов Греко-Восточной Церкви, на оной проживающих»[1620], то есть все церковное имущество на Аляске оставалось за Русской Православной Церковью[1621]. И тем не менее будущее православных приходов на «уступаемой территории» вызывало беспокойство. А. Н. Муравьев писал митрополиту Филарету, упрекая российскую иерархию за пассивность в «аляскинском» вопросе:

> «Что будет там после продажи, с кафедрой епископской и семинарией и тремя духовными миссиями по рекам, куда стекались язычники для крещения? На колонию смотрели только, как на компанию купеческую и, кажется, не вспомнили о Церкви, ибо здесь никто о ней не напомнил. Какой тяжкий ляжет ответ на стражах Израилевых!»[1622]

Митрополит Филарет, не скрывая озабоченности, старался, со своей стороны,

оградить священноначалие Русской Церкви от нападок:

> «Что будет с апостольскими трудами преосвященного Иннокентия в Америке? Вопрос горький! Но что могли в отношении к сему сделать стражи Израилевы? Они не имеют голоса в Государственном управлении. Сегодня читал я в ведомостях, что дело сие началось давно, но едва ли кто из стражей Израилевых слышал о сем. Недавно мы услышали, что продаются российские владения в Америке, трудно было принять это за вероятное. Вдруг заговорили, что дело кончено. Рразве стражи церковные могут изменить государственное определение?»[1623]

С не меньшей заботой принял известие о переменах в Русской Америке и ее архипастырь Иннокентий, которого известило Главное правление РАК, само поставленное перед фактом продажи колоний. В отношении к преосвященному Иннокентию от 5 мая 1867 г. было сказано:

> «Без сомнения, Вы обратили внимание на газетные статьи об уступке колоний Соединенным Штатам – и, к сожалению, это подтвердилось недавно полученным в Главном правлении уведомлением министра финансов. Подробности трактата еще не объявлены, но положительно известно, что Компания прекращает свои действия в Америке, а следовательно, и свое существование. ... По газетной перепечатке трактата, православным церквам и духовенству в колониях предоставлены все права; но на чей счет они будут содержимы, об этом не упоминается»[1624].

Это известие, о котором Иннокентий узнал лишь в августе, по возвращении из длительной поездки по Амуру, «не могло не произвести на него», по словам Барсукова, «некоего душевного потрясения». Он лучше кого-либо знал, что «юная Православная Церковь, ... по своей новости и по обстоятельствам края, имела еще малую силу и требовала еще усиленного действования для ее утверждения, охранения и распространения. Паства же ее была скудна для того, чтобы поддерживать духовенство без посторонней помощи, служение духовенства трудно и требует великого самоотвержения. Все это и возбуждало опасение не только за благосостояние, но и за существование сей Церкви в угрожающем ее положении»[1625].

Сознавая, что прекращение содержания духовенства и миссионеров, которое обеспечивала Российско-Американская компания, может повлечь закрытие миссий, преосвященный Иннокентий первым делом обратился к обер-прокурору Св. Синода и, сообщая, что никаких сведений и распоряжений – ни официальных, ни газетных – относительно церковных приходов на Аляске он не имеет, просил «сделать зависящее распоряжение, чтобы американское духовенство наше не осталось и не оставалось без окладов» и сообщить ему «положения, на которых должны существовать наши православные церкви и

духовенство по передаче колоний наших во владение Соединенным Штатам»[1626].

И тем не менее, Иннокентий был способен взглянуть на ситуацию объективно и подняться над временными проблемами и неопределенностью. 5 декабря 1867 г. в письме к обер-прокурору Д. А. Толстому он опроверг слухи о его якобы неудовольствии, вызванном продажей русских колоний в Северной Америке: «Это совершенная неправда; напротив того, я вижу в этом обстоятельстве один из путей Провидения, которым наше православие может проникнуть в Соединенные Штаты, где в настоящее время начали обращать на него серьезное внимание»[1627].

Тогда же им были предложены меры, ставшие, фактически, проектом переустройства Новоархангельского викариатства, оказавшегося на территории США. Иннокентий предлагает смелый, но очень логичный и взвешенный ход – создать самостоятельную американскую епархию, в которую должны будут войти все приходы Аляски и Алеутских островов. В качестве центра новой епархии он предложил уже не Новоархангельск, а Сан-Франциско, где еще в 1864 г. собирались построить церковь, о которой с таким воодушевлением говорил в то время митрополит Филарет.

Главное, о чем Иннокентий спешил предупредить Синод, – это о том, что «не следует упразднять американскую епископию» и что «место пребывания епископа должно быть перемещено из Ново-Архангельска в Сан-Франциско». Остальные пункты касались конкретной церковной работы с учетом новых реалий, в условиях, когда православные священнослужители должны взаимодействовать не только с туземцами-язычниками, но преимущественно с англоязычным американским населением: «В Америку должен быть назначен новый епископ, знающий английский язык. Его сотрудниками должны быть назначены люди, также знающие английский язык».

Предвидя распространение православия в Америке, неизбежное обращение в православную веру американцев и то, что «русский язык рано или поздно будет вытеснен английским», архиепископ Иннокентий заблаговременно призывал к тому, чтобы епископу было разрешено «нанимать сотрудников, а также рукополагать американских граждан, обратившихся в православие», и «дано дозволение совершать Божественную литургию и другие церковные службы на английском языке». С этой целью, считал святитель, богослужебные книги следует перевести на английский и «предметы во вновь открываемых школах для подготовки миссионеров и священнослужителей в Сан-Франциско должны преподаваться на английском, а не на русском языке»[1628].

От православного храма в Сан-Франциско до Алеутской епархии. Предложения

архиепископа Иннокентия были взяты за основу при обсуждении на заседании Св. Синода, во время которого обер-прокурор граф Д. А. Толстой заявил, что «не было бы достойно православного правительства приносить православие в жертву материальным и притом весьма незначительным расчетам», добавив, что подобное мнение «соответствует видам высшего правительства»[1629].

В соответствии с предложениями Иннокентия, учитывая, что «уменьшение в колониях количества православных храмов и духовенства, и без того весьма немногочисленного, ... повлекло бы за собою ослабление успехов православия, какими ознаменовано существование в Америке Православной Церкви в непродолжительный период времени», Синод признал «в настоящее время более сообразным с положением дела оставить существующие в американских владениях православные церкви, часовни и состоящие при них причты в нынешнем составе, с предоставлением епархиального над ними управления независимому от Камчатского преосвященному епископу»[1630].

В марте 1868 г. определением Св. Синода было решено учредить вместо Новоархангельского викариатства Камчатской епархии «самостоятельную архиерейскую кафедру»[1631]. Относительно места пребывания нового епископа было учтено предложение преосвященного Иннокентия, который считал, что «удобнейшее место для пребывания преосвященного в Америке представляется в Сан-Франциско, как по климатическим условиям и по удобству сообщения с бывшими колониями, так и в виду распространения православия в Соединенных Штатах».

Мнение Иннокентия полностью совпадало с мнением консула в Сан-Франциско Клинковстрёма, который считал, что ввиду «уступки колоний американскому правительству» наилучшим местом для епархиальной кафедры в Северной Америке и «для удержания влияния нашего на расположение народонаселения греко-российского исповедания» является Сан-Франциско, где проживает много православных[1632].

Однако сложность заключалась в том, что предполагаемая новая православная епархия со своим епископом должна была находиться не в пределах российских колоний, как было раньше, а на территории другого государства, что, как сказано в отношении к обер-прокурору Св. Синода канцлера князя А. М. Горчакова, «должно иметь последствием большее или меньшее подчинение американских подданных русскому государственному учреждению»[1633]. Поэтому МИД счел необходимым послать запрос российскому посланнику в Вашингтоне Стеклю для выяснения «выгод и неудобств учреждения новой православной епархии в Америке в политическом и международном отноше-

нии», а также «до какой степени учреждение новой православной епархии может быть сообразно с общим государственным строем и с самыми законами Северо-Американских Штатов»[1634].

Вашингтонский посланник Стекль в депеше от 29 июля 1868 г. обрисовывал религиозную ситуацию в Соединенных Штатах следующим образом:

> «Все религии и секты находятся на степени совершенного равенства перед законами Соединенных Штатов; ни одна не получает денежного пособия от правительства, и каждая пользуется неограниченной свободой по всем делам церковного управления и заведования благотворительными и учебными заведениями»[1635].

Каждый гражданин США, говорилось в депеше Стекля, может свободно, по собственному выбору, исповедовать ту или иную религию и принадлежать к той или иной Церкви, а также переходить из одной в другую. Относительно церковного управления посланник Стекль писал, что «епископы и предстоятели посвящаются или избираются Синодами и на конвенциях, без всякого участия духовных лиц тех же исповеданий вне пределах Соединенных Штатов»[1636]. Полагая, что для Российской Церкви будет полезен опыт Церкви Римско-Католической, посланник излагал известные ему как католику сведения об устройстве католических епархий в Северной Америке:

> «Архиепископы и епископы Римской Церкви назначаются по усмотрению Папы, они хранители неприкосновенности догматов веры, но решение церковных дел, превышающих духовную власть их, исходит от Римской курии, и они находятся в постоянном общении с Римским престолом и в зависимости от него. В случае, если кто-либо из духовенства этого исповедания пожелает отступить от догматов веры, преследование его гражданским судом было бы невозможно, и от него зависело бы подчиниться суду по каноническому праву или выступить из иерархии. Сказанное о духовных лицах также применимо к каждому члену католической паствы»[1637].

Мнение Стекля о Сан-Франциско, как наиболее удобном месте «для устройства в нем управления новой епархии», совпадало с предположениями святителя Иннокентия и консула Клинковстрема, что из города с удобным сообщением с бывшими российскими владениями русскому епископу не будет сложно «управлять делами Русской Церкви на северном берегу Тихого океана и при том иметь главный надзор над религиозными интересами единоверцев наших, греков и славян, поселившихся в Калифорнии»[1638]. В целом же посланник не сомневался, что

> «под руководством опытного и просвещенного пастыря ныне слабое движение между тамошними православными окрепнет и в будущем принесет пользу со стороны политической и общественной русским, которые будут посещать

отдаленный край, теперь еще мало заселенный, но обещающий в скором времени сделаться центром всемирной торговли»[1639].

Дополнительным аргументом в пользу перенесения епископской кафедры в Сан-Франциско послужила для Стекля вероятность того, что после уступки российских колоний Америке число православных в них резко сократится и за счет выезда российских граждан в Россию, и в связи с инославным прозелитизмом. При изобилии материальных ресурсов, при близости миссионерских управлений, от которых они посланы, миссионеры смогут оказывать «более сильное влияние на туземцев, чем наше духовенство»[1640].

Полученные из Вашингтона сведения устраняли последние препятствия для учреждения на территории Соединенных Штатов независимой епархии Русской Православной Церкви. В феврале 1869 г. Св. Синод выступил с предложением «предоставить обер-прокурору Св. Синода испросить Всемилостивейшее соизволение Его Императорского Величества на учреждение в упомянутых владениях самостоятельной архиерейской кафедры на следующих основаниях: 1. Кафедра эта учреждается взамен викариатства, существующего для управления православными церквами и миссиями в Новоархангельске, Кадьяке, на Аляске и на островах Алеутских, с наименованием епископа, который будет занимать сию кафедру, епископом Новоархангельским и Алеутским и с назначением местопребывания ему в г. Сан-Франциско»[1641]. Высочайшее соизволение последовало 30 мая 1869 г.[1642] Название же новой кафедры, вместо Новоархангельской и Алеутской, было заменено на Алеутскую и Аляскинскую.

В то время, когда в Петербурге решалась судьба аляскинских и алеутских приходов, со всей остротой встал временно отложенный вопрос об устроении православной церкви в Сан-Франциско, встретивший в свое время горячую поддержку Филарета Московского. Обстоятельства сложились таким образом, что к обсуждению этого вопроса вернулись в тот момент, когда на Московскую кафедру преемником Филарета, после его кончины, был назначен архиепископ Камчатский Иннокентий, которого, по свидетельству московского викария епископа Леонида (Краснопевкова), «особенно заботило устроение церковных дел в Америке»[1643]. К его вниманию с первых же дней пребывания на Московской кафедре было привлечено строительство православной церкви в Сан-Франциско.

Из рапорта капитана 2 ранга Пещурова на имя российского посланника в Вашингтоне Э. Стекля стало известно, что православные славяне, проживающие в Сан-Франциско, оставались без священника и без богослужений со времени ухода из Сан-Фран-

циско отряда российских военных судов в 1864 г.[1644] В начале 1868 г., как сообщает Пещуров, они «прислали чрез посредство г. Клинковстрема просьбу преосвященному [Новоархангельскому] Павлу [(Попову)] о присылке к ним на время священника для исполнения церковных треб». В рапорте также отмечалось, что «славяне принимают расход на содержание священника в Сан-Франциско на свой счет, а путевые издержки принимает на себя князь Максутов». В связи с тем, что финансовый вопрос был улажен, епископ сразу же направил в Сан-Франциско священника Николая Ковригина[1645].

20 сентября 1868 г. последовало Высочайшее соизволение на открытие всероссийской подписки «на сооружение православного храма в Сан-Франциско и на отпуск в течении двух лет отправленному туда, по распоряжению епископа Новоархангельского, священнику-миссионеру Николаю Ковригину жалованья по тысяче рублей, а находящемуся при нем причетнику [Василию Шишкину] – по двести пятидесяти рублей в год из сумм духовного ведомства»[1646].

С места своего нового служения отец Николай сообщал, что в Сан-Франциско еще в 1864 г. «образовалось православное общество, сформированное в начале в виде благотворительного, имевшего целью помогать членам материально, а в 1867 году оно преобразовано в церковное»[1647]. К 1870 г. общество насчитывало 220 членов. С приездом священника начались регулярные богослужения. Но, как сообщалось в письме, осуществить свою главную цель – постройку православного храма – общество не сможет из-за отсутствия средств: «Самое трудное дело для общества – приобретение земли, ценность которой в городе высока, а за городом хотя и ниже, но не будет удобна по отдаленности и безлюдности. Кроме земли – материалы, работа и постройка храма, утварь, помещение для причта потребуют больших средств – удовлетворить все эти нужды можно только суммою, самою экономическою в 35000 долларов (465506 рублей)».

В письме также шла речь о том, что при обществе «есть молитвенный дом для богослужения, приходская школа на 6 мальчиков и 4 девочки, приходят американцы, сочувствующие православию»[1648].

Сообщая вместе с письмом священника Ковригина полученные из Америки сведения о затруднительном положении остававшегося в Ситхе Новоархангельского епископа, митрополит Иннокентий просил Синод «поспешить делом водворения преосвященного в Сан-Франциско», при этом он высказал свое мнение насчет того, что «епископу приличнее будет именоваться Алеутско-Аляскинским». Для того чтобы присвоить ему это наименование, необходимо, по мнению митрополита Иннокентия, «снестись с амери-

канским посланником, так как под именем Аляски разумеется ныне вся территория, проданная американцам»[1649]. О том же митрополит писал в своей записке от 10 мая 1870 г.[1650]

10 июня 1870 г. состоялась хиротония первого Алеутско-Аляскинского епископа Иоанна (Митропольского), который в августе того же года отправился к месту своего нового служения. Тогда же вернулись к делу о строительстве православной церкви в Сан-Франциско, опираясь на принятое в 1864 г. определение Синода и достигнутые тогда же дипломатические договоренности. Церковь, дело устроения которой привело к образованию первой православной епархии в Северной Америке, была построена десять лет спустя после филаретовского «надобно!», в 1874 г. Пожелание святителя Филарета, нереализованное при его жизни, было приведено в исполнение при его преемнике митрополите Московском Иннокентии.

Использованные архивные документы наводят на следующие размышления. Во-первых, дело о строительстве церкви в Сан-Франциско возникло не в связи с учреждением Алеутско-Аляскинской епархии, а наоборот, мысль о создании независимой епархии с кафедрой в Сан-Франциско могла опираться на уже имевшиеся дипломатические договоренности и определение Синода, принятое в 1864 г.

Во-вторых, предыстория православной общины в Сан-Франциско, ради которой было признано необходимым строительство церкви, выявляет те реалии в истории межконфессиональных отношений, с которыми приходилось считаться, а именно – опасение, настороженность и вызванная ими «странность» исходящих (в данном случае со стороны американского духовенства) предположений и предложений. Оборотной стороной этой ситуации были *политические* мотивы в постановке важного церковного вопроса о соединении Церквей. В этой связи заслугой митрополита Филарета было то, что разделив, с присущей ему логикой, предложения американских епископов на два самостоятельных вопроса, он занял твердую церковную позицию в отношении инициатив к «воссоединению» со стороны англиканского духовенства в Англии и Соединенных Штатах. С другой стороны, им была выражена безусловная поддержка и одобрение построению храма для православной общины в Калифорнии, как бы в предвидении значения его для православия в Америке[1651].

Другим позитивным итогом переговоров, открывшихся в октябре 1862 г. и во многом спровоцированных политическими соображениями, стало появление целого ряда историко-культурных, догматических и литургических исследований, запустивших процесс взаимного узнавания и расположения, что действительно вело к церковному сбли-

жению, пусть и не в той мере, которая предполагалась изначально.

Так, на протяжение трех десятилетий (1840–1870) шло формирование русского церковного присутствия в Северной Америке по традиционной схеме административно-епархиального устройства Русской Православной Церкви в парадигме колонизационной политики России и христианизации ее народов. В силу территориальной удаленности американских приходов не только от Петербурга, но и от кафедральных центров епархии место кафедры правящего архиерея и границы самой епархии неоднократно подвергалось пересмотру из соображений оптимизации управления приходами, входившими в ее юрисдикцию. В результате епархия, первоначально охватывавшая территории на двух континентах, оказалась разделенной на несколько епархий – Курильско-Камчатскую с кафедрой в Благовещенске с двумя викариатствами (Якутская епархия с кафедрой в Якутске и Новоархангельское викариатство с кафедрой в Ситкинском Михаило-Архангельском соборе). В 1869 г., после продажи русских американских владений в 1867 г., была учреждена самостоятельная Новоархангельская и Алеутская епархия, переименованная 12 января 1870 г. в Алеутско-Аляскинскую с кафедрой в Сан-Франциско (штат Калифорния), ставшую в XX в. частью Автокефальной Православной Церкви в Америке (1970).

Время великих перемен в становлении православного присутствия в Северной Америке, Китае и на Дальнем Востоке в целом пришлось на время служения двух выдающихся иеррахов Русской Церкви – Филарета (Дроздова) и Иннокентия (Вениаминова), деятелей государственного масштаба, несших на своих плечах ответственность за Церковь, тех, кого И. А. Гончаров относил к разряду «величавых колоссальных патриотов». «Именно такие, как они, – утверждает В. Лопатников, – становились опорой Отечества, выступали выразителями его подлинных целей и интересов»[1652]. Понимая национальные задачи России лучше многих светских дипломатов, их в полной мере можно отнести к тем, кто определял исторические пути православия не только в своем отечестве, но и в других странах и континентах, действуя в интересах России, Русской Церкви и вселенского православия.

8.2. Специфика православных и инославных духовных миссий

Три «модели» русского церковного присутствия за рубежом. Анализ статусных особенностей Русских Духовных Миссий за рубежом – Пекинской, Иерусалимской и Се-

веро-Американской – как различных моделей русской церковной работы за рубежом позволил выявить сходные черты и отчетливые различия в специфике их учреждения и реформирования.

Как в Святой Земле, так и в Китае до открытия российских консульств (в Иерусалиме – в 1858 г., в Пекине – в 1861 г.) Русские Духовные Миссии выполняли роль церковно-дипломатических представительств за рубежом, а на их священнослужителей возлагалась ответственность, аналогичную той, какую несли на себе представители светской дипломатии[1653].

Специфика работы Русских Духовных Миссий за границей определялась особенностями этнического и конфессионального состава населения, политической и религиозной ситуации в регионе. Так, сферой действия иерусалимской Русской Духовной Миссии были Сирия и Палестина, на которые распространялась юрисдикция Иерусалимского и Антиохийского Патриархов, паствой которых были преимущественно православные арабы. Начальниками Миссии, за единственным исключением, назначались русские архимандриты, в соответствии с каноническими правилами о взаимных отношениях Церквей и иерархий, предписывающим, что «долговременное пребывание и самостоятельное действование епископа в чужой епархии является нарушением уважения к местной иерархии»[1654]. А потому после неудачного опыта назначения главой Миссии епископа, на ее деятельность накладывали ограничения, принимая во внимание, что «если она, отступая от церковных правил будет вмешиваться в церковные дела и действовать отдельно от Патриарших престолов, это может повести не к согласию, а умножению вражды между ними и паствами их, к усилению недоверия к нам восточных иерархов и затем к самым печальным результатам»[1655].

Таким образом РДМ в Иерусалиме выполняла функции церковного посольства Всероссийского Святейшего Синода при Иерусалимском Патриархе, аналогично тому как дипломатическая миссия представляла правительство России при Порте. В этом случае речь не шла и не могла идти о миссионерстве Русской Церкви среди православной паствы на Христианском Востоке, и задачи РДМ сводились к укреплению позиций православия и Православных Патриархатов в нехристианском государстве и прежде всего – к поддержке православного населения Османской империи и его защиты от католического и протестантского прозелитизма[1656].

Иная ситуация была в Китае, где в 1715 г. с разрешения китайских властей была учреждена Русская Духовная Миссия в Пекине для духовного окормления ых албазинцев.

Деятельность Миссии распространялась лишь на членов албазинской диаспоры – православного анклава среди нехристианского населения. В силу понятной осторожности российского МИД из опасений подвергнуть Миссию притеснениям со стороны китайского правительства (с чем столкнулись миссионеры-иезуиты в 1720 г., когда в Китае была фактически запрещена любая миссионерская деятельность[1657]) деятельность Миссии до конца 1850-х гг. носила преимущественно дипломатический характер, и лишь в начале 1859 г. был составлен документ (т. н. «дополнение к прежней инструкции нашей Духовной Миссии»), позволявший вести миссионерскую деятельность среди китайцев[1658], что окончательно было закреплено инструкцией 1864 г.

Если неправомерно было говорить об учреждении российской епархии в Османской империи (в Иерусалиме, Константинополе или Бейруте, т. е. в границах распространения юрисдикции Восточных Патриархатов), то в Китае и Японии подобных проблем не существовало. Россия, наряду с другими державами, не имела препятствий к учреждению православных епархий, что и было осуществлено сначала в Японии, когда в марте 1880 г. архимандрит Николай (Касаткин) был посвящен в сан епископа Токийского, а затем, в 1902 г., и в Китае с посвящением начальника пекинской РДМ Иннокентия (Фигуровского) в сан епископа Переславского.

Но только в Русской Америке деятельность православных миссионеровпод руководством святителя Иннокентия (Вениаминова) имела миссионерский характер в его традиционном понимании. При распространении российского экономического присутствия России на американском континенте свободное проникновение российских подданных на территорию Аляски и последующая христианизация туземного населения привели к формированию православных приходов, опиравшихся на православное население с последующим объединением их в русскую епархию (1840). Таким образом, структура русских учреждений в Северной Америке в 1840–1870 гг. формировалась как органическая часть Русской Православной Церкви и была по сути продолжением колонизационного опыта России в Восточной Сибири, распространившегося впоследствии на Приамурье и Приморье. Умножение числа православных приходов привело к учреждению православной епархии с образованием в 1870 г. русской Алеутско-Аляскинской епархии с кафедрой в Сан-Франциско, ставшей в 1970 г. частью Автокефальной Православной Церкви в Америке.

Методы и цели православных миссий принципиально отличались от инославных. Во главу угла западного миссионерства ставилось насаждение европейского образования,

образа жизни, политической системы; в погоне за численностью прозелитов допускались компромиссы в соблюдении условий принятия в протестантство или католицизм. Конечной же целью во всех случаях было достижение политического влияния – если стратеги британской политики в Сирии и Палестине рассчитывали на «создание английской нации посредством перемены религии жителей»[1659], то французские миссионеры в Китае своей главной целью называли «обращение в католицизм самого богдыхана»[1660].

Не понимая сути православного миссионерства, западные богословы упрекали православных в недостатке христианской ревности и даже «в явном равнодушии к делу распространения истинного учения»[1661]. Так, англиканский диакон Вильям Пальмер недоумевал, «почему истинная православная Греческая Церковь не пошлет хотя бы одного миссионера в Англию, в Оксфорд, который сейчас, как известно всему миру, является центром одного из важнейших религиозных движений?»[1662] Православный подход к этому вопросу сформулировал в одной из американских проповедей Патриарх Тихон (Беллавин), видевший принципиальное отличие русского миссионерства от западного в том, что «Православная Церковь при распространении христианства не имеет обыкновения строить на чужом основании, утверждать христианство там, где оно уже проповедано, тогда как другие христианские общины зачастую пожинают плоды, где первоначально сеяли другие, и не прочь бывают за деньги и насилием захватывать в свои приюты “овец из чужого двора”»[1663].

Независимо от специфики того или иного региона, в миссионерской работе православных и протестантских миссионеров имелись принципиальные различия. Протестантское миссионерство опиралось на *цивилизационный* принцип, стремясь привнести свои нравственные ценности, религию, образ жизни. Британские миссионеры призывали Церковь Англии взять на себя ответственность за христианизацию «как Китая, так и всего мира» и направить «своих людей и свои деньги без ограничения для провозглашения Христовой истины»[1664], но на первом плане оказались иные приоритеты.

В Сирии и Палестине работа инославных миссионеров, несмотря на заявления, сделанные при учреждении англо-прусской епископии в Иерусалиме, распространялась на православных и католиков Иерусалимского и Антиохийского Патриархатов. Тот же принцип прозелитизма в отношении православных был взят на вооружение католическими миссионерами. Аналогичная работа проводилась американскими миссионерами в Сирии, Палестине, на Балканах, в вышедшей из Османского владычества Греции.

В отличие от инославных, деятельность Русских Духовных Миссий основывалась

на принципе *церковном.* Задача Русской Православной Церкви в отношении Православного Востока состояла в охранении православия, укреплении союза Поместных Церквей, защите православных от прозелитизма западных миссионеров. В Китае и Северной Америке русские миссионеры собирали обращенных в Церковь, приобщали местное население к духовно-нравственным основам православной жизни, к православной русской культуре, не навязывая собственных цивилизационных стереотипов, но ожидая сознательного обращения и признания православного вероучения. По утверждению Н. Н. Лисового, православное миссионерство, отличавшееся «бережным отношением к чужой культуре, чужому языку, в конечном счете, к чужой душе», позволило России «стать для всех народов, включенных в ее державную и культурную орбиту подлинным и мощным “транслятором культуры”»[1665]. Различия в конфессиональных принципах России и западных держав, безусловно, сказывались на конечном результате.

Заключение

В работе на обширной базе новых архивных материалов проанализированы процессы становления и развития русского церковного присутствия в 1840–1860-е гг. в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах, там, где в этот период конкуренция великих держав помимо светских методов осуществлялась по церковно-дипломатическим и миссионерским каналам. Указанный период отличается значимостью и масштабностью цивилизационных процессов как время выработки основных принципов и подходов, определивших соотношение сил и степень влияния ведущих держав (России, Франции, Великобритании и Соединенных Штатов Америки) в системе международных отношений.

С целью реконструкции реальной исторической картины формирования русского церковного и дипломатического присутствия в Святой Земле, Северной Америке и Китае в ходе исследования изучалась специфика межведомственных церковно-дипломатических отношений, миссионерская практика основных христианских конфессий, личностные характеристики российских и зарубежных участников межцерковных и межконфессиональных проектов.

В исследуемом интервале выделены два принципиально разных этапа, которые отличаются особенностями внешнеполитического курса России, соотношением сил великих держав на международной арене, их дипломатической и миссионерской активностью в исследуемых регионах.

На первом этапе (40–50-е гг. XIX в.) в условиях острого, хотя и не всегда открытого противостояния между Францией, Великобританией и Россией, были заложены основные механизмы дипломатического, религиозного, культурного и научного проникновения в страны Ближнего и Дальнего Востока. Как показано в исследовании, определяющими для развития Восточного вопроса стали 40-е годы XIX столетия – время выработки европейскими державами собственных концепций церковно-дипломатического присутствия в ближневосточном регионе и прежде всего в Святой Земле, ставшей «центром общего притяжения»[1666]. Подписание Лондонских конвенций изменило картину европейского дипломатического и миссионерского присутствия на Ближнем Востоке. С этих пор в работе дипломатов на Ближнем Востоке церковный фактор воспринимается в качестве приоритетного инструмента политического влияния, а первыми плодами их усилий становится институциализация католического и протестантского присутствия в Сирии и Палестине.

Учреждение греко-католического Патриархата (1838), англо-прусской епископии

(1841) и Латинской Патриархии (1847) в Иерусалиме при одновременном усилении консульского присутствия великих держав (создание в Иерусалиме консульства Великобритании в 1839 г., Франции – в 1843 г., США – в 1844 г.) стали тем базовым основанием, на которое будет впредь опираться европейская дипломатия в Ближневосточном регионе. Ответным шагом российской дипломатии на усиление прозелитической активности западных держав стало учреждение в 1847 г. Русской Духовной Миссии в Иерусалиме – первого церковно-дипломатического учреждения в Святой Земле, сыгравшего заметную роль в становлении межцерковных отношений.

Столь же важной площадкой для западных держав становится цинский Китай, значение которого в экономическом и политическом отношении определило их конфессиональную политику в Китае и соседних с ним регионах (Юго-Восточной Азии, Океании с юго-востока, Индии с юга, Российской империи с севера и северо-востока), где миссионерское движение также использовалось в качестве «политической машины» для колонизации Китая.

В условиях осложнения внешнеполитической ситуации, вызванного военно-экономическим проникновением Великобритании и Франции в Китай и их колониальными претензиями на Сахалин и русский Дальний Восток актуализировались задачи России по укреплению позиций в Северо-Тихоокеанском регионе – на повестку дня был поставлен вопрос о развитии дипломатических и экономических отношений с цинским Китаем, юридическом оформлении русско-китайской государственной границы, защиты российских дальневосточных территорий от англо-французского влияния и вторжения. В связи с необходимостью укрепления российского влияния со всей остротой встала проблема активизации православной миссионерской работы среди населения Дальнего Востока.

Параллельно шел процесс расширения русского присутствия в Северной Америке, где экономическое освоение шло рука об руку с духовно-просветительской работой православных миссионеров под руководством святителя Иннокентия (Вениаминова), от него же исходила инициатива церковно-миссионерской деятельности на русском Дальнем Востоке, в том числе в Приамурье и Приморье и на приграничных территориях Китая – в современной Корее и Маньчжурии.

Тот факт, что в вооруженный конфликт, спровоцированный морскими державами, Францией и Великобританией, Россия оказалась вовлечена не только на Черном, Белом и Балтийском морях, но и на Тихом океане, указывает на характер Крымской войны как цивилизационного столкновения интересов континентальной России и морских держав.

Как показывает проведенный анализ, главная причина поражения России в Крымской войне заключалась в непонимании российским правительством геополитических реалий на Ближнем Востоке и Дальнем Востоке.

Министерство иностранных дел под управлением канцлера графа К. В. Нессельроде не сумело оценить значения Сирии, Палестины и Египта как важнейшего региона, куда в 1840-е гг. были устремлены интересы ведущих западных держав – политические, торгово-промышленные, религиозные. При этом последним, по стратегии западных держав, отводилась роль «локомотива» – миссионерская, преимущественно прозелитическая работа должна была подготовить почву изнутри, чем объясняется всплеск миссионерской активности в 1840-е годы, когда Святая Земля выступила на передний план в качестве плацдарма противостояния православной Российской империи и западного, католического и протестантского, мира.

Франция, пользуясь своим влиянием в Египте, все более укрепляла свое присутствие в Сирии и Палестине, покровительствуя местным католикам, обеспечивая дипломатическую поддержку их монастырям и приходам. С новой силой возобновилась борьба за святые места, превратившаяся фактически в состязание французской и российской дипломатии за влияние перед лицом Блистательной Порты. При Латинском Патриархе Валерге, воодушевленном идеей «сделать Иерусалим латинским», состояли сотни католических священников разных национальностей и разных монашеских орденов. Католики планомерно расширяли границы своих притязаний – к концу столетия речь шла уже не только о Святом Граде, а о Ближнем Востоке в целом. По мнению вдохновителей восточной политики Римского престола, так называемое *духовное завоевание Востока* «составляло предприятие более обширное и прекрасное, чем древние крестовые походы»[1667].

Великобритания, не имевшая в Святой Земле канонических «заделов», как Франция или Россия, начинает в 1840-е гг. проводить целенаправленную наступательную политику, ориентируясь на различные этноконфессиональные группы и прежде всего на еврейский контингент, с которым можно было разыгрывать карту «христианизации», с одной стороны, и «исторической родины», с другой. Верно оценив значение Сирии и Палестины в этнорелигиозном плане, Великобритания первая среди великих держав учредила консульство в Иерусалиме (1838) (французское консульство было учреждено в 1843 г., американское – в 1844 г., а российское – лишь в 1858). Учреждение в 1841 г. англо-прусской епископии в Иерусалиме ознаменовало новый этап в межконфессиональном противостоянии европейских держав в Святой Земле, преследуя вполне конкретную

цель – создание «английской нации» как залог британского влияния. То есть фактически уже в предкрымский период была сформулирована та позиция относительно судьбы Палестины, которая приведет к декларации Бальфура в 1917 г. и к созданию Израильского государства в 1948 г.

Не менее целенаправленно и прагматично действовали Соединенный Штаты Америки, преследуя, вслед за Францией и Великобританией, политические и коммерческие цели. На Православном Востоке американские миссионеры использовали те же принципы религиозного прозелитизма среди православного населения Восточных Патриархатов в качестве наиболее действенной меры своей культурной и конфессиональной политики.

В то время, когда протестанты и католики любыми средствами стремились к росту своих религиозных общин за счет обращения местного православного населения, Россия, связанная каноническими постановлениями, полагала своей первоочередной задачей защиту православного населения Османской империи от католического и протестантского прозелитизма. С одной стороны, российским дипломаты, светские и церковные, старались ограждать Восточные Патриархаты от инославного прозелитизма и давления со стороны европейских посольств и миссий, с другой, сохранить в православии их негреческую (славянскую и арабскую) паству, выстраивая конструктивные отношения с греческой иерархией.

При этом Россия, не имея, в отличие от Франции и Великобритании, колониальных и торговых интересов в регионе, не стремилась к расширению своего дипломатического присутствия. Отсутствие развитой консульской сети в Сирии и Палестины, а также дальность расстояний и несовершенство курьерской службы обуславливали медлительность дипломатической машины при более чем скромных заслугах Русской Духовной Мисии в Иерусалиме. Это не позволяло оперативно реагировать на действия английских и французских дипломатов и миссионеров, лишая возможности оказывать поддержку православному населению в удаленных местностях и обрекая Россию на отставание в конкуренции держав на Ближнем Востоке.

Аналогичные тенденции прослеживаются в политике России в Северо-Тихоокеанском регионе. Несмотря на важность задач, поставленных перед империей в связи с экспансионистской политикой великих держав, русский кабинет проявлял непростительную пассивность и гиперосторожность, проводя курс сдерживания программ и проектов, предлагаемых наиболее дальновидными церковными и светскими дипломатами, такими как Г. И. Невельской, граф Е. В. Путятин, граф Н. Н. Муравьев-Амурский, митрополит Ин-

нокентий (Вениаминов). Из-за англофильских настроений в правительственных кругах им стоило огромных усилий получать разрешение правительства на проведение тихоокеанских и амурских экспедиций, необходимых для топографической рекогносцировки и ознакомления с дальневосточными территориями.

Особый Комитет по дальневосточным делам готов был отказаться от Амурского бассейна в ущерб стратегическим интересам России, ставив тем самым под угрозу российские владения в Северо-Тихоокеанском регионе, и лишь благодаря предприимчивости генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьева и капитана Г. И. Невельского была обеспечена оборона Камчатки. При этом в Петербурге их действия по укреплению дальневосточных берегов расценивалось как «явное нарушение, … едва ли согласующееся с истинными пользами России»[1668].

До середины 1850-х гг. не предпринималось необходимых мер и по налаживанию миссионерского присутствия в Северо-Тихоокеанском регионе – не получили Высочайшего утверждения предложения архиепископа Камчатского Иннокентия об учреждении Русской Духовной Миссии среди населения Дальнего Востока. В 1852 г. архиепископ Иннокентий покинул Русскую Америку, оставив православные приходы на попечение миссионеров-священников. Не лучше обстояли дела и с заграничным церковным присутствием. В мае 1854 г. члены Иерусалимской Миссии выехали из Иерусалима, прервав едва начавшиеся образовательные проекты. В том же году МИД поставил вопрос о закрытии Пекинской Духовной Миссии, не видя необходимости в дальнейшем ее присутствии в Пекине (правда, благодаря вмешательству императора до реализации этого проекта дело не дошло). Таким образом, к концу царствования Николая I, несмотря на ряд наметившихся позитивных шагов, развитие церковного присутствия России в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах было фактически приостановлено.

В целом, приходится признать, что дипломатическая система николаевской эпохи оказалась не готова к работе в регионах, где переплетались и сталкивались стратегические интересы ведущих держав. Новое дыхание российское церковное и дипломатическое присутствие в обоих регионах приобретет лишь после Крымской войны, при новом правительстве и новых внешнеполитических установках.

На протяжении второго этапа (середина 1850-х – 1860-е гг.), пришедшегося на царствование Александра II, происходит пересмотр роли России в системе международных отношений. Уже к исходу Крымской войны было очевидно, что пришла пора «работы над ошибками» с целью исправления всей системы дипломатической и церковной рабо-

ты. Перед русской дипломатией, как светской, так и церковной, встала задача выработки новых подходов, состоявших, прежде всего, в формировании сферы собственных интересов на Ближнем и Дальнем Востоке. В условиях, когда «военное решение надолго исключалось из арсенала российских внешнеполитических средств»[1669], российское правительство берет курс на активизацию мирного православного присутствия России в Османской империи, Китае, Русской Америке, придавая первостепенное значение церковным представительствам за рубежом – Русским Духовным Миссиям – уникальным православным анклавам среди языческого (как в Китае и Америке) или мультиконфессионального (как в Святой Земле) населения.

В Святой Земле, где сам факт пребывания Русской Духовной Миссии в Иерусалиме перед войной позволил использовать ее в качестве плацдарма русского проникновения после заключения Парижского мира, был поставлен вопрос о повышении статуса Миссии с назначением на пост ее главы епископа. В связи с ростом паломничества к святым местам Палестины было открыто русское консульство в Иерусалиме. Новый курс церковной политики на Ближнем Востоке был направлен на создание инфраструктуры собственно российских церковно-благотворительных учреждений, противодействие инославному прозелитизму, укрепление русско-иерусалимских и русско-антиохийских связей, поддержку православных арабов.

Одновременно в свете новых задач российской политики в пограничных с Россией регионах встал вопрос о реорганизации церковно-дипломатического присутствия в Северо-Тихоокеанском регионе. Итогом совместной работы МИДа и Св. Синода стало преобразование Русской Духовной Миссии в Пекине в миссионерское представительство Русской Церкви. В целях распространения российского влияния в Китае и Северной Америке особое значение приобретает пересмотр границ Камчатско-Курильско-Алеутской епархии, завершившийся после уступки Россией в 1867 г. ее американских колоний образованием самостоятельной Алеутско-Аляскинской епархии в Северной Америке с кафедрой в Сан-Франциско (1870).

Развитию русского духовного присутствия в таких регионах, где конфессиональная политика великих держав служила неотъемлемой частью внешней политики, сопутствовало формирование и функционирование системы межцерковных отношений России и Русской Православной Церкви с Православными Поместными Церквами и межконфессиональных связей с христианскими Церквами западных держав (Франции, Великобритании,

США).

Уже с первых шагов проникновения западных держав на Ближний Восток, заметно стремление политиков и миссионеров использовать такие предэкуменические церковные инициативы как движение к «объединению Церквей» в качестве инструмента внешнеполитической активности. Папа Пий IX призывал к объединению с «схизматиками» – православными и протестантскими Церквами – на основе возвращения их под омофор Папы Римского. Аналогичному принципу «сближения Церквей», но в собственной интерпретации, следовали американские и британские миссионеры на Христианском Востоке – в Греции, Османской империи (в Сирии, Палестине, на Балканах), на словах декларируя стремление к общению с Поместными Православными Церквами, на деле же используя прозелитизм среди православного населения в целях расширения своего политического влияния. Таким образом, практически все межконфессиональные инициативы имели в более или менее явном виде политический контекст – независимо от региональной специфики, католическое, униатское, протестантское миссионерство всегда было ориентировано на распространение политического и культурного влияния западных держав.

Как показал дальнейший опыт развития межконфессионального диалога, реального англикано-православного объединения не могло быть, потому что Православные Восточные Церкви и протестантские деноминации по-разному видели цели и задачи своего церковного присутствия, иначе понимали пути объединения. В историческом контексте следствием русского православного понимания путей и целей объединения и отказа от интеркоммуниона стало создание первого православного храма в Сан-Франциско, первой православной американской епархии, а впоследствии и Православной Церкви в Америке. Позитивным итогом начатых переговоров по вопросам англикано-православного сближения стало появление целого ряда историко-культурных, догматических и литургических исследований, что вело к развитию межконфессионального диалога между Православными и Англиканскими Церквами.

Результаты проведенного исследования позволяют утверждать, что в 50–60-е годы XIX в., в условиях активизации западного политического и миссионерского проникновения в соседние с Россией регионы, российская политика была ориентирована на решение первостепенных государственных задач – соблюдение и защиту собственных национальных интересов и укреплении духовного и политического влияния Российской империи в системе международных отношений. Вслед за западными державами (Великобритания, Франция, США), миссионерская активность которых осуществлялась в парадигме их

геополитических интересов, российское правительство, вынужденное предпринимать ответные шаги в целях противостояния экспансионистской политике великих держав, встало на путь расширения церковно-миссионерской работы в этих регионах, опираясь на Русские Духовные Миссии.

Церковно-дипломатическое присутствие России в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах осуществлялось посредством тесного взаимодействия Министерства иностранных дел и Св. Синода. При этом сотрудничество российских структур, призванных обеспечивать эффективность работы русских представительств за рубежом, имело свою специфику. Для МИД, бравшего на себя инициативу в учреждении Русских Духовных Миссий, Св. Синод не являлся равноправным партнером, оставаясь на вторых ролях в системе межведомственного взаимодействия. При организации русского церковного присутствия за рубежом в Министерстве иностранных дел не всегда принимали во внимание реалии конфессиональные, в то время как в Синоде были далеки от реалий дипломатических и внешнеполитических.

Основные рычаги управления традиционно находились в руках дипломатического ведомства, что позволяло сохранять контроль над церковными представительствами за границей, отстаивая преимущества дипломатов, тогда как позиция Св. Синода в отношении зарубежных миссий часто оставалась пассивной и его роль сводилась преимущественно к избранию кандидатов в состав духовных миссий. Конечно, бывали и исключения, когда члены Синода занимали принципиальную позицию, и МИД вынужден был идти на уступки, но в целом решение вопросов зарубежного церковного присутствия оставалось за дипломатами.

Существенным для церковного и дипломатического ведомств был вопрос о кадрах, и прежде всего о корпусе агентов-информаторов, чьи донесения могли бы учитываться при выработке общей стратегии внешней политики России. Ошибка дипломатического ведомства заключалась в назначении на ведущие посты дипломатов-иностранцев, для которых, в силу их происхождения и воспитания, национальные интересы России не являлись приоритетными (так, в Яффу вице-консулом был назначен католик Петрушевский, в Вашингтоне два десятилетия представлял Российскую империю консул-католик Эдуард Стёкль, и таких примеров можно привести множество).

Проблема синодального ведомства состояла в строжайшей экономии средств и постоянной материальной зависимости от других ведомств, что негативно сказывалось на эффективности миссионерской работы. Так, если в европейских миссиях трудились сот-

ни миссионеров, то в Русских Духовных Миссиях служило всего несколько человек: в Иерусалиме со времени архимандрита Порфирия (Успенского) (1848–1854) до архимандрита Антонина (Капустина) (1865–1894) по штатному расписанию РДМ в состав клира, помимо начальника Миссии, входило два иеромонаха; немногим больше был состав РДМ в Пекине – до 1902 г., когда начальником Миссии был назначен первый епископ, помимо начальника в состав клира входили три иеромонаха и священник из китайцев. МИД и Синод с трудом подбирали кандидатов, выбор которых не всегда был удачным – на пост начальника РДМ ставили порой церковных деятелей, замечательно проявивших себя в научной сфере, но неспособных служить там, где требовалось быть прежде всего церковным дипломатом или миссионером. Не имея достаточного финансирования и опыта работы, испытывая ощутимый недостаток в кадрах, православное миссионерство во многом уступало западному.

Затрудняло работу и расхождение в понимании общих целей и задач между русскими представителями, светскими и церковными. В связи с тем, что МИД, а после Крымской войны и Морское министерство несли ответственность за действия дипломатов на местах, оказавшихся на линии континентально-морского соприкосновения великих держав (Османская империя, Китай, Япония), их сотрудники (Б. П. Мансуров, В. И. Доргобужинов, А. Н. Карцов и др.) позиционировали себя в качестве главных действующих лиц, что приводило к межведомственным конфликтам между представителями Церкви и чиновниками МИД и Морского министерства, инициаторами которых, как правило, оказывались последние.

Нестроения и конфликты, вызванные межведомственными, межличностными и даже сословными отношениями, были универсальным явлением в церковно-светском взаимодействии русских представителей за рубежом и служили, по словам одного из правителей РАК, «вечным камнем преткновения для обоюдного согласия и гармонии обеих властей»[1670]. В Русской Америке вынужденный отъезд камчатского архипастыря в Россию ослабил контроль за американскими православными приходами, в Иерусалиме Духовная Миссия оказалась на грани закрытия; в Пекине назначение архимандрита (с соответствующим составом и финансированием) отодвинуло дело православной проповеди на десятилетия. Разумеется, это не способствовало делу православной христианизации, общему делу укрепления российского влияния и авторитета России.

В то время, когда эффективность западной миссионерской работы во многом определялась целостной политикой, умелым администрированием, инициативностью мис-

сионеров и целенаправленностью при достижении поставленных целей, у русских представителей, при понимании важности конструктивного церковно-дипломатического сотрудничества, почти всегда возникали проблемы при осуществлении его в реальных условиях – не умели выбирать, не умели работать, остро сказывался недостаток религиозного воодушевления, катастрофически не хватало кадров, не было средств, не доставало инициативности – политической, научной, благотворительной, религиозной.

Отсутствие у России каких бы то ни было экспансионистских намерений приводило к тому, что расширение русского церковного присутствия как в Святой Земле, так и в цинском Китае осуществлялось прежде всего как ответ на инославное присутствие. Так, Русская Духовная Миссия в Иерусалиме была учреждена в 1847 г., после открытия в Святой Земле в 1841 г. протестантской епископии во главе с епископом; Забайкальская православная миссия была официально открыта как ответный шаг на присутствие в Забайкалье английской духовной миссии; Русская Духовная Миссия в Пекине была преобразована в миссионерскую, когда протестантская и католическая миссионерская деятельность в Китае достигла широкого масштаба. Тем более не предпринималось каких-либо шагов «на опережение».

Анализ опыта церковно-дипломатического взаимодействия на Ближнем Востоке, в Китае и Северной Америке, свидетельствует о взаимовлиянии процессов, происходивших в указанных регионах, и универсальности мер, предпринимаемых российским правительством в середине XIX в. Несмотря на неизбежные сложности и недостатки в организации работы, можно говорить о сложившейся к середине 1860-х гг. системе межведомственных отношений, когда МИД и Синод координировали работу русских представительств за рубежом, вырабатывая оптимальную и безопасную с точки зрения внешних угроз и внутренних нестроений стратегию их взаимодействия. В результате при отсутствии отлаженных методик и наличии подчас разнонаправленных тенденций продвигались соответствующие проекты, опиравшиеся на зарубежные Русские Духовные Миссии.

О масштабности «несимметричного ответа» России[1671] в ее конфессиональной политике на дальних рубежах можно судить по итогам первого послекрымского десятилетия церковной и дипломатической работы:

– в Святой Земле, где была возобновлена Русская Духовная Миссия (1857) и учреждено российское консульство в Иерусалиме (1858), возводятся Русские постройки; при архимандрите Антонине (Капустине) после тягостного периода «притирок» и нестроений, более или менее стабилизируются отношения между консулом и начальником РДМ;

– в Китае после установления русско-китайской границы (1858–1860), учреждается российская дипломатическая миссия (1861) и реформируется Духовная Миссия в Пекине (1860–1864); практически одновременно учреждается консульство (1858) в Японии, куда в 1861 г. приезжает знаменитый миссионер Николай (Касаткин), основатель Русской Духовной Миссии (1870) и Японской Православной Церкви;

– одновременно происходит передел границ епархий в Восточной Сибири с перенесением кафедр в стратегически важные центры – в 1858 г., после заключения Айгунского договора, кафедра Камчатско-Курильско-Алеутской епархии переносится из Якутска в Благовещенск, тогда же Якутская епархия официально оформляется как викариатство Камчатской епархии с кафедрой в Якутске и учреждается второе – Новоархангельское – викариатство для управления отдаленными американскими приходами с кафедрой в Ситкинском Михаило-Архангельском соборе. В 1862 г. в Забайкалье с миссионерской целью учреждается Селенгинская епархия как викариатство Иркутской епархии;

– в Северной Америке одновременно с продажей Аляски в 1867 г. сработали компенсаторные механизмы, приведшие к образованию первой американской епархии Русской Православной Церкви – Алеутско-Аляскинской с кафедрой в Сан-Франциско.

Иными словами, в результате совместной работы двух российских ведомств по выстраиванию комплекса церковно-дипломатических учреждений и структур за рубежом к концу первого десятилетия после Крымской войны Россия официально оформляет свое церковное присутствие в Святой Земле, Китае и США, имея многообещающие перспективы для его дальнейшего развития. На Ближнем Востоке и Балканах, вопреки расчетам держав-конкурентов, формируется разветвленная система консульских представительств для противодействия западному курсу на ослабление российского влияния в регионе.

Таким образом, к концу 1860-х гг. усилиями российских светских и церковных дипломатов в Ближневосточном и Северо-Тихоокеанском регионах на базе ключевых опорных центров формируется фронт противодействия и сдерживания политического проникновения морских держав (Великобритании, Франции и США), воспринимавших эти регионы, а также соседние с ними государства по всему периметру морских границ с Евразией от Атлантики до Тихого океана в качестве органичного ареала своего влияния.

В настоящее время, когда вновь встает вопрос об причинах явной и неявной конфронтации между Россией и странами Запада, обращение к конфессиональной проблематике в контексте внешней политики и дипломатии XIX столетия представляется актуальным не только в научно-историческом аспекте, но и для понимания возможностей и

реалий русского присутствия в современном мире. Поскольку схемы религиозно-гуманитарного проникновения западных держав в те или иные регионы (миссионерские, научные и благотворительные общества, образовательные учреждения и проч.), как и механизмы взаимодействия дипломатических и церковных структур, остаются практически неизменными, при выработке общей линии российского присутствия в традиционных зонах влияния необходимо учитывать совокупность как положительного, так и отрицательного опыта работы на межцерковной и межконфессиональной ниве.

Список источников и литературы

Архивные фонды РФ

I. Архив внешней политики Российской империи (АВП РИ)

Ф. 137. Отчеты МИД. Оп. 475. Ед. хр. 147. Всеподданнейший отчет вице-канцлера графа К. В. Нессельроде. С.-Петербург, 1842 г.

Ф. 161. СПб. Главный архив:

I-1. Оп. 781. Ед. хр. 16. Всеподданнейший отчет вице-канцлера графа К.В. Нессельроде. С.-Петербург, 30 апреля 1840 г.

II-9. Оп. 46. Ед. хр. 17. Донесения российского посольства в Константинополе.

II-9. Оп. 46. Ед. хр. 26. Донесения российского посольства в Лондоне о церковной политике Англии в Иерусалиме и на Востоке.

II-9. Оп. 46. Ед. хр. 32. Донесения В. П. Титова графу К. В. Нессельроде о посещении английским послом в Константинополе Стрэтфордом Каннингом Афонских монастырей. Буюкдере, 4/16 и 14/24 октября 1850 г.

Ф. 180. Посольство в Константинополе:

Оп. 517/1. Ед. хр. 738. Корреспонденция российского посланника в Константинополе В. П. Титова и генерального российского консула в Бейруте К. М. Базили (1845).

Оп. 517/1. Ед. хр. 743. Корреспонденция российского посланника в Константинополе В. П. Титова и генерального российского консула в Бейруте К. М. Базили (1850).

Оп. 517/1. Ед. хр. 2222. Депеша Стрэтфорда Каннинга к В. П. Титову, Константинополь, 16 июля 1848 г.

Оп. 517/2. Ед. хр. 3341. Переписка начальника РДМ в Иерусалиме епископа Кирилла (Наумова) с послом в Константинополе князем Лобановым-Ростовским (1859.

II. Российский государственный архив военно-морского флота (РГА ВМФ):

Ф. 19. Фонд канцелярии управляющего Морским министерством князя А.С. Меншикова:

Оп. 1. Ед. хр. 323. Копия с журнала комитета, учрежденного для обсуждения некоторых предположений генерал-губернатора Восточной Сибири (7.01.1854).

Оп. 4. Ед. хр. 121. Записки Войцеховича (1850 г.).

Оп. 4. Ед. хр. 122. Инструкция и штаты учрежденной в 1847 г. Русской Духовной Миссии в Иерусалиме.

Ф. 224. Фонд канцелярии управляющего Морским министерством великого князя Константина Николаевича. Оп. 1. Ед. хр. 253. Записка «Чего мы ищем теперь для Церкви Православной на Востоке» (1850–1855 гг.).

Ф. 283. Фонд Инспекторского департамента Морского министерства. Оп. 2. Ед. хр. 6048. О признании нейтральности владений и судов Российско-Северо-Американской и Английской гудзонобайской компаний в случае войны с Англией (1854 г.).

Ф. 328. Оп. 2. Ед. хр. 5995. О подготовке фрегата «Аврора» и корвета «Наварин» для заграничного плавания. Секретная инструкция Е. В. Путятину (1852).

Ф. 410. Фонд Канцелярии Морского министерства:

Оп. 1. Ед хр. 1558. Об экспедиции, которую предполагалось отправить, под начальством контр-адмирала Путятина, в Китай, Японию и Охотское море.

Оп. 2. Ед. хр. 149. Материалы о целях и задачах экспедиции под начальством кап.-лейт. Г.И. Невельского.

Оп. 2. Ед. хр. 190. О рассмотрении записки генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьева о принятии мер к укреплению связей Китаем (1850 г.).

Оп. 2. Ед. хр. 206 Материалы о снаряжении, отправке и работе экспедиций под командованием кап. 1 р. Г. Ию Невельского в Приамурье и на о. Сахалин.

Оп. 2. Ед. хр. 276. Материалы об исследовании восточной части границы с Китаем (1849).

Оп. 2. Ед. хр. 908. О подчинении Приамурского края в религиозном отношении камчатскому архиепископу и распространении христианства среди местного населения.

Оп. 2. Ед. хр. 1159. Донесение генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьева (1854–1858).

Оп. 2. Ед. хр. 1160. Донесения графа Е. В. Путятина князю А. М. Горчакову. (1858).

Оп. 2. Ед. хр. 1369. О командировании в Палестину и на Афон чиновника Морского министерства Б. П. Мансурова (1856–1857).

Оп. 2. Ед. хр. 1764. Об отклонении ходатайства членов Лондонского общества в Иерусалиме о распространении христианства среди евреев (1859 г.).

Оп. 2. Ед. хр. 2585. О предполагаемой посылке крейсера эскадры Тихого океана в русские владения для содействия правлению Российско-Американской компании в охране золотых приисков на р. Стахин (1862–1863 гг.).

Ф. 909 (фонд Управления портов Восточного океана):

Оп. 1. Ед. хр. 45. Переписка с Морским министерством о необходимости точного исполнения Айгунского трактата, об отправлении священника для обращения туземного населения в христианство.

Оп. 1. Ед. хр. 82. Инструкция русскому посланнику в Китае вице-адмиралу Путятину о назначении его российским комиссаром и начальником эскадры Восточного океана в связи с военными операциями французов и англичан против китайцев; инструкция командиру отряда судов, капитану 1 ранга Попову о порядке следования на Восток и действиях на Амуре в связи с войной в Китае.

III. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ)

Ф. 722 (Великий князь Константин Николаевич). Оп. 1:

Ед. хр. 547. Записка А. Г. Влангали «Православие и Россия на Востоке». Январь 1858 г.

Ед. хр. 558. Записка А. Н. Муравьева «О важности патриаршей кафедры Царьграда для соборного единства Церкви». [1870–1880 гг.].

Ф. 730 (Игнатьев Н.П.). Оп. 1. Ед. хр. 2294. Письма архимандрита Антонина (Капустина) к российскому посланнику в Константинополе графу Н. П. Игнатьеву.

IV. Российский государственный исторический архив (РГИА)

Ф. 796. Фонд Святейшего Синода:

Оп. 131. Ед. хр. 315. Донесения генерального консула К. М. Базили к посланнику В. П. Титову.

Оп. 148. Ед. хр. 1486. Об учреждении православной епархии в Америке и по вопросам, относящимся к сей кафедре.

Оп. 440. Ед. хр. 1275. Отчет о состоянии Пекинской Миссии за 1868 г.

Оп. 440. Ед. хр. 1276. Отчет о состоянии Пекинской Миссии за 1869 г.

Оп. 445. Ед. хр. 52. Штат Пекинской Духовной Миссии, инструкция для нее и проч. (1863-1910).

Ф. 797. Фонд канцелярии Святейшего Синода:

Оп. 8. Ед. хр. 24216. Переписка А. С. Стурдзы с обер-прокурором Св. Синода графом Н.А. Протасовым.

Оп. 11. Ед. хр. 28220. Послание Константия I, архиепископа Синайского, бывшего Патриарха Константинопольского, к А. Н. Муравьеву. Константинополь, 4 ноября 1841 г.

Оп. 12. Ед. хр. 29884. Письма протоиерея посольской церкви в Лондоне Евгения Попова к обер-прокурору Св. Синода графу Н. А. Протасову.

Оп. 22, 1 отд., 2 стол. Ед. хр. 151. Об изданной в Афинах на греч. яз. брошюры В. Паль-

мера «Рассуждение о Православной вере» с приложением перевода избранных мест из брошюры.

Оп. 22. 1 отд., 2 ст. Ед. хр. 196. Послание епископов, клириков и мирян Кафолической Церкви в Англии, Шотландии и Ирландии, адресованное всем Восточным Патриархам, а также Святейшим Синодам Российской и Элладской Церквей (август 1853 г.).

Оп. 31. 2 отд., 2 стол. Раздел 12. Ед. хр. 318. О преобразовании Духовной Миссии нашей в Пекине (1860–1864 гг.).

Оп. 33. 2 отд., 3 стол. Ед. хр. 247а. Письма протоиерея посольской церкви в Лондоне Евгения Попова к обер-прокурору Св. Синода А. П. Ахматову.

Оп. 34. 1 отд. Ед. хр. 221. Л. 1-15об. О присланных из Нью-Йорка протестантским пастором Юнгом на имя князя С.Н. Урусова книгах духовного содержания (1864).

Оп. 34. 2 отд., 3 стол. Ед. хр. 68. Письма настоятеля при посольской церкви в Константинополе архимандрита Антонина.

Оп. 34. 2 отд., 3 стол. Ед. хр. 77. О назначении начальника для Духовной Миссии нашей в Пекине (1864).

Оп. 36. 2 отд. 3 стол. Ед. хр. 74. О статье принявшего православие Стефана Гаферлея, включающей в себя замечания его относительно предполагаемого соединения Англо-Американской Церкви с Православною.

Оп. 87. Ед. хр. 66. Записка американского миссионера доктора Дж. Робертсона к российскому посланнику в Константинополе В. П. Титову (13/25 марта 1842 г.).

Оп. 87. Ед. хр. 67. О желании северо-американских епископов войти в общение с Восточной Церковью (1840–1841 гг.).

Ф. 832. Фонд митрополита Московского Филарета (Дроздова):

Оп. 1. Ед. хр. 69. О желании некоторых членов Англо-Американской Церкви присоединиться к православию (1846–1847, 1860–1866).

Оп. 1. Ед. хр. 100. Переписка по делу о Русской Духовной Миссии в Иерусалиме.

Ф. 1101. Оп. 1. Ед. хр. 587. Л. 1-12об. Записка барона Н. Е. Торнау. Август, 1854 г.

Ф. 1661. Фонд К. С. Сербиновича:

Оп. 1. Ед. хр. 495. Докладная записка об учреждении протестантского епископства в Иерусалиме. Санкт-Петербург. Б. д. [декабрь 1841/январь 1842].

Оп. 1. Ед. хр. 576. Историческая записка неустановленного лица о начале движения в Англиканской Церкви по сближению с православными.

V. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ)

Ф. 188. Фонд А. Н. Муравьева:

Картон 3. Ед. хр. 30. Письма А. Н. Муравьева к В. Пальмеру.

Картон 4. Ед. хр. 2. Выписка из газеты Allgemeine Zeitung. №43, 12 февраля 1852 г.

Картон 5. Ед. хр. 43. Письмо Игнатия, пастора церкви Емидской к Иоанну, наместнику кардинала Римского Максима, живущему в Константинополе. Б/д [1839–1840-е гг.].

Картон 6. Ед. хр. 4. Письма Иерофея, Патриарха Александрийского, и Мефодия, Патриарха Антиохийского, к А.Н. Муравьеву.

Картон 7. Ед. хр. 30. Письма Константия I, Патриарха Константинопольского, к А. Н. Муравьеву.

Картон 7. Ед. хр. 48. Письма Мефодия, Патриарха Антиохийского к А. Н. Муравьеву.

Картон 9. Ед. хр. 15. Письма В. Пальмера к А. Н. Муравьеву.

Картон 9. Ед. хр. 58. Письма В. П. Титова к А. Н. Муравьеву.

Картон 10. Ед. хр. 53. Л. 1-2об. Обращение части духовенства и мирян Англиканской Церкви к Синоду Русской Православной Церкви с просьбой принять их в общение с Русской Церковью. 1849 г.

Картон. 10. Ед. хр. 57. Записка А. Н. Муравьева о неповторимости крещения над иноверцами, обращающимися к Православной Церкви.

Картон 11. Ед. хр. 5. Материалы по истории Православного Востока [1858/59].

Картон 11. Ед. хр. 25. Письма А. Н. Муравьева к Константию I, Патриарху Константинопольскому.

Ф. 302. Фонд обер-прокурора Св. Синода графа А.П. Толстого:

Картон 2. Ед. хр. 15. О жителях русского происхождения в Китае и Бухаре – записка неустановленного лица. [После 1856 г.].

Картон 2. Ед. хр. 23. Духовная миссия русских и греков в Иерусалиме (Извлечения из греческого журнала «Ηλιος» от 10 января 1858 г.).

Картон 3. Ед. хр. 25. Изложение писем д-ра Вильямса о его поездке в Россию, напечатанные в английском журнале *Cambridge Chronicle* под названием «Hostels in Cambridge for Oriental Christians» (1860 г.).

Ф. 316. Фонд митрополита Московского Филарета (Дроздова).

Картон 13. Ед. хр. 4. Записка о сирийских делах Николая Шамие. 17 сентября 1859 г.

Картон 20. Ед. хр. 44. Л. 3-11об. Отношение г. министра иностранных дел к обер-прокурору Святейшего Синода. С.-Петербург, 21 октября 1861 г.

Картон 71. Ед. хр. 20. Л. 1-3. Вопросы о присоединении к Православной Церкви членов Англиканской Церкви. [1851/1852].

Картон 71. Ед. хр. 21. Записка Филарета, митрополита Московского, «О принятии в общение Православно-Кафолической Церкви члена протестантской Англо-Ирландской Церкви Ричардсона и о рукоположении его». Москва, 22 июля 1862 г.

VI. Отдел письменных источников Государственного исторического музея:

Ф. 194. Фонд архиепископа Леонида (Краснопевкова). Ед. хр. 4. Переписка с А. Н. Муравьевым.

Ф. 241. Фонд А. Н. Муравьева:

Ед. хр. 25. (письма А. Н. Муравьева к митрополиту Московскому Филарету).

Ед. хр. 34. Иерусалимский чин посвящения в рыцари Святого Гроба (1850).

VII. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург)

ОР РНБ. Ф. 531. Ед. хр. 229. Переписка А. С. Норова и архимандрита Антонина (Капустина)

VIII. Библиотека Музея истории религии (Санкт-Петербург)

Шифр: И.П.П.О. Б. IV. № 853/9.

Зарубежные архивы:

Архивные фонды Соединенного Королевства (Великобритания)

Lambeth Palace Library (London)

VB 1/16. Act books of the Archbishops of Canterbury.

Papers of J.E.M.F. MS. 2338 (Фонд епископа Самуила Гобата).

MS. 3393 (Фонд епископа Михаила Соломона Александера).

Middle East Centre Archive St Antony's College (Oxford)

NRA 41213 Jerusalem. A3 (Фонд епископа Михаила Соломона Александера). Ед. хр. 125-128.

The National Archives (GB, Kew). Foreign Office (FO)

FO. 352. (Британское посольство в Константинополе; фонд Стрэтфорда Каннинга. 1833-1852). Ед. хр. 28-35.

Bodleian Library University of Oxford. Department of Western Manuscripts

Mss. Eug. Lett. F. 432 Переписка В. Пальмера и Эдвина Пальмера.

Archive Centre, King's College, Cambridge.

NRA 41380 / MISC12//GW/ 1-19 (the Williams papers) (Фонд Джорджа Вильямса). (Ед. хр.

1-19).

Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им В.И. Вернадского (Киев):

Ф. III. Ед. хр. 6315-6316. Переписка российского посольства в Константинополе с Азиатским департаментом МИД.

Ф. XIII. Ед. хр. 228. Переписка по проблемам РДМ в Иерусалиме при архимандритах Леониде (Кавелине) и Антонине (Капустине). Записка об РДМ (Л. 39–46) (1865–1880 гг.).

Ф. XIII. Ед. хр. 283. Переписка Антиохийского Патриарха Иерофея по поводу восстания в Ливане 1860 г.

Ф. XIII. Ед. хр. 6335–6336. Переписка обер-прокурора Св. Синода А. П. Толстого и вице-канцлера князя А.М. Горчакова. (1858 г.)

Ф. XIII. Ед. хр. 6344. Дело о восстановлении РДМ в Иерусалиме.

Ф. 175. Ед. хр. 2338. Переписка об отозвании епископа Кирилла с должности начальника РДМ в Иерусалиме (1863 г.).

Архив Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (Израиль, Иерусалим):

П. 1. Д. 1. Доклад князя А. М. Горчакова «Проект преобразования Иерусалимской Духовной Миссии и инструкции начальника ее». С.-Петербург, 23 марта 1857 г.

П. 1. Д. 4. Переписка по вопросу возобновления РДМ в Иерусалиме (1857 г.).

П. 1. Д. 5. Указ Св. Синода митрополиту Григорию (Постникову). С-Петербург, 12 октября 1857 г.

П. 7. Д.116. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме при архимандрите Антонине (1866).

П. 51 Д. 954. Отношение посла А. П. Бутенева к епископу Кириллу (Наумову). Константинополь, 29 мая 1858 г.

П. 54. Д. 1032. Записка генконсула в Египте Н. К. Гирса «О настоящем положении Православной Церкви в Египте» (1858 г.).

П. 54. Д. 1036. Письма вице-канцлера князя А. М. Горчакова к посланнику в Константинополе А.П. Бутеневу (1858 г.).

П. 60. Д. 1184. Переписка российских дипломатов с епископом Кириллом (Наумовым) (1858 г.).

П. 61. Д. 1202. Отношение посланника А. П. Бутенева начальнику РДМ епископу Кириллу. Константинополь, 1 июля 1858 г.

Архивные фонды Австрии

Архив министерства иностранных дел Австрии (Вена).

Ф. VII/10 (Константинополь):

Д. 146. Латинский Патриархат в Иерусалиме.

Д. 158. Корреспонденция Латинского Патриарха Иерусалимского Джузеппе Валерги.

Источники:

Антиохийский вектор: Россия и Патриарх Мефодий (архивные документы) / подготовка текста и примеч. *И. Ю. Смирновой* // Евразия: духовные традиции народов. – 2012. – № 3. – С. 152–166.

Антонин (Капустин). Из Иерусалима. Статьи, очерки, корреспонденции. 1866–1891 / Антонин (Капустин), архимандрит ; подг. текста, вступ. статья, коммент. *Р. Б. Бутова*. – М. : Индрик, 2010.

Базили, К. М. Письмо в Париж / К. М. Базили. – СПб., 1854.

Богданова, Т. А. Архив митрополита Виктора (Святина) в Российской национальной библиотеке / *Т. А. Богданова, О. В. Васильева* // *Кепинг, К. Б*. Последние статьи и документы / К. Б. Кепинг. – СПб. : Омега, 2003. – С. 328–347.

Бурбулон де, К. Записки о Китае / *К. Бурбулон де*. – СПб., 1885.

Влангали, А. Г. Православие и Россия на Востоке / А. Г. Влангали ; подг. текста, вступ. статья, коммент. *И. Ю. Смирнова* // ППС. Вып. 110. 2014. – С. 105–128.

Высочайше утвержденное мнение Государственного Совета – о преобразовании Пекинской Миссии. 5 ноября 1863 // Китайский благовестник. – 1916. – Вып. 7–8. – С. 18–19.

Вяземский, П. А. Старая записная книжка / П. А. Вяземский // ПСС в 12 томах. – СПб., 1878–1896.

Гончаров И. А. Фрегат «Паллада»: Очерки путешествия / И. А. Гончаров. – М. : Дрофа, 2002.

Гурий (Карпов). Извлечение из отчета начальника имп. духовной миссии в Пекине архимандрита Гурия о состоянии и действиях сей миссии в течение 1859–1862 гг. / Гурий (Карпов), архим. // Христианское чтение. – 1864. – Ч. 1. № 4. – С. 493–505.

Дневники святого Николая Японского. Т. 1–5. / сост. *К. Никамура*. – СПб., 2004.

Договоры России с Востоком, политические и торговые / сост. *Т. П. Юзефович*. – СПб., 1869.

Дополнение к прежней Инструкции нашей Духовной Миссии // Китайский благовестник. – 1916. – Вып. 7–8. – С. 16–17.

Жуковский, В. А. Письмо к вел. кн. Константину Николаевичу / В. А. Жуковский. – Б. д., б. м. (1849) // Русский Архив. – 1867. – № 11. – Стлб. 1426–1427.

Знакомство и переписка А. С. Стурдзы с высокопреосвященным Филаретом, митрополитом Московским / подг. *свящ. Н. В. Неводчиков* // Херсонские епархиальные ведомости. – 1868. – №1. – С. 14–27; № 2. – С. 58–67; № 3. – С. 83–106.

Игнатьев, Н. П. Отчетная записка, поданная в Азиатский департамент генерал-адъютантом Н. П. Игнатьевым о дипломатических сношениях его во время пребывания в Китае в 1860 г. / Н. П. Игнатьев. – СПб., 1895.

Игнатьев, Н. П. Записки о русской политике на Востоке (1864–1887 гг.) / изд. подг. О. В, Анисимов, К. А. Вах // Граф Н. П. Игнатьев и Православный Восток. Документы. Переписка. Воспоминания. Т. 1. – М. : Индрик, 2015.

Леонид (Краснопевков). Из записок преосвященного Леонида, архиепископа Ярославского / Леонид (Краснопевков), архиепископ. – М., 1907.

Леонид (Краснопевков). Записки московского викария / Леонид (Краснопевков), архиепископ. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2012.

Летопись скита во имя святого Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни. – М., 2008. – Т. I.

Муравьев, А. Н. Записка о состоянии Православной Церкви на Востоке / А. Н. Муравьев . М., 1914.

Муравьев, А. Н. Ответ г-ну Боре на вопрос о святых местах / А. Н. Муравьев // Православный Палестинский сборник. – Вып. 103. – М., 2005.

Никодим (Казанцев). О Филарете, митрополите Московском моя память / Никодим (Казанцев), епископ. – М., 1877.

Нил (Исакович). Путевые записки / Нил (Исакович), архиепископ. – Ярославль, 1874. – Ч. 1-2.

О занятиях Пекинской православной миссии // Иркутские епархиальные ведомости. – 1864. – № 11.

[*Палладий (Кафаров)*] Дневник архимандрита Палладия за 1858 г. / [Палладий (Кафаров), архимандрит]. – СПб., 1912.

[*Палладий (Кафаров), архимандрит*] Переписка начальника Пекинской Духовной Миссии архимандрита Палладия с генерал-губернатором Восточной Сибири гр[афом] Н. Н. Муравьевым-Амурским. Русский архив / сост. В. Крыжановский. – 1914. – № 8. – С. 492–512 (1 июня–1850 – 5 декабря 1852 г.); № 9. С. 5–33. (25 февраля 1853 – 18 июня 1855 г.).

Парижские письма протоиерея Иосифа Васильевича Васильева к обер-прокурорам Святейшего Синода и другим лицам с 1846 по 1867 гг., изданные Л. К. Бродским. – Пг., 1915.

[*Парфений (Аггеев), иеросхимонах*] Первые известия о русских в Кульдже и присоединение к России Киргизской степи: Рукопись инока Парфения, сообщенная Д. Ф. Косицыным // Русский вестник. – 1878. – № 9. – С. 5–21.

Переписка архимандрита Антонина (Капустина) с графом Н. П. Игнатьевым. Подготовка текста и примеч. К. А. Ваха и О. В. Анисимова. – М. : «Индрик», 2014.

Переписка К. М. Базили и А. Н. Муравьева (1839–1852) / подготовка текста и примеч. *И. Ю. Смирновой* // Православный Палестинский сборник. – Вып. 103. – М., 2005. – С. 43–103.

Переписка Иерофея, архиепископа Фаворского, с А. Н. Муравьевым (1833–1848) / подготовка текста и примеч. *И. Ю. Смирновой* // Православный Палестинский сборник. – Вып. 105. – М., 2007. – С. 278–362.

Попов, Е. И. Начатки движения в англиканской церкви к соединению с восточной / Попов Е. И., протоиерей. – М., 1865.

[Попов, Е. И.]. Материалы по вопросу об Англиканской Церкви [Е. И. Попов, прот., И. В. Васильев , прот.] // Христианское чтение. – 1897. – Ч. 2. – С. 24–59.

Порфирий (Успенский). Книга бытия моего. Т. 1–5 / Порфирий (Успенский), епископ. – СПб., 1894–1899.

[*Путятин, Е. В.*] Письмо к обер-прокурору Св. Синода графу А.П. Толстому. Гонконг, 2/14 ноября 1857 г. / [Е. В. Путятин, граф] // Китайский благовестник. – 1916. – Вып. 7–8. – С. 10–12.

[*Путятин, Е. В.*] Рапорт на имя великого князя Константина Николаевича [Тяньцзинь, июнь, 1858 г.] / [Е. В. Путятин, граф] // Китайский благовестник. – 1916. – Вып. 7–8. – С. 13–16.

Ржевуский, А. Отрывок из мемуаров / А. Ржевуский А., граф // Исторический вестник. – 1913. – Т. CXXXII. Июнь. – № 6.

Россия в Святой Земле: документы и материалы / сост., подготовка текста, вступ. статья и комм. – *Н. Н. Лисовой*. – М., 2000. – Т. 1–2.

Россия в Святой Земле: документы и материалы. В 3 т. / сост., подготовка текста, вступ. статья и комм. – *Н. Н. Лисовой*. – М. : Изд-во «Индрик»-Социум-А, 2015. – Т. 1; 2017. – Т. 2.

Русские и Греко-Российская Церковь в Китае: Письмо иером. Гурия к Саратовскому еп. Иакову, от 14 авг. 1844 г. // Русская Старина. – 1884. – № 9. – С. 655–662.

Савва (Тихомиров). Воспоминания о Высокопреосвященном Леониде, архиепископе Ярославском и Ростовском / Савва (Тихомиров), архиепископ. – Харьков, 1877.

Софроний (Грибовский). Известие о китайском, ныне маньчжуро-китайском государстве / Софроний (Грибовский). – М., 1861.

Софроний (Грибовский). Уведомление о начале бытия россиян в Пейдзине и о существовании в оном грекороссийской веры / Софроний (Грибовский), архимандрит // Материалы для истории российской духовной миссии в Пекине. – СПб., 1905.

Сперанский М. М. Письма к дочери / М. М. Сперанский. – Новосибирск : Изд-во НГУ. 2002.

[*Толстой, Д. А.*.] «Кто и что теперь Россия?» Записка графа Д.А. Толстого, 1865 г. [Д. А. Толстой, граф.] ; публ. подготовил И. Е. Дронов // Вопросы истории. – 2012. – № 8. – С. 75–82.

[*Толстой, Д. А.*] Письмо обер-прокурора графа Д.А. Толстого к митрополиту Московскому Филарету от 4 октября 1866 г. / [Д. А. Толстой, граф.] // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. – СПб., 1888.

Феофан (Говоров). Письмо к архиепископу Иннокентию от 9 марта 1857 г. / Феофан (Говоров), архимандрит // Труды Киевской духовной академии. – 1895, май. – С. 57.

Свт. Филарет. Переписка с современницами / Свт. Филарет, митрополит Московский ; подг. текста, предисловие, сопроводит. статья, коммент. *И. Ю. Смирновой*. – СТСЛ, 2013.

[*Филарет (Дроздов)*]. Письма митрополита Московского Филарета к А.Н. М[уравьеву] / [Филарет (Дроздов), митрополит Московский]. – Киев, 1869.

[*Филарет*]. Письма митрополита Московского Филарета к родным / [Филарет (Дроздов), митрополит Московский]. – М., 1882.

[Филарет (Дроздов)]. Письма московского митрополита Филарета к архиепископу Тверскому Алексию. 1843–1867 / [Филарет (Дроздов), митрополит Московский]. – М., 1883.

[*Филарет (Дроздов)*] Письма Филарета митрополита Московского к Леониду, епископу Дмитровскому, впоследствии архиепископу Ярославскому / [Филарет (Дроздов), митрополит Московский]. – М., 1883.

Свт. Филарет. Слова и речи / Свт. Филарет, митрополит Московский ; подг. текста, предисловие, коммент. И. Ю. *Смирновой* и др. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, – 2009. – Т. 1–4.

[*Филарет (Дроздов)*]. Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 3. / [Филарет (Дроздов), митрополит Московский]. – СПб., 1885.

[*Филарет (Дроздов)*]. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 4. / [Филарет (Дроздов), митрополит Московский]. – М., 1886.

[*Филарет (Дроздов)*]. Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам / [Филарет (Дроздов), митрополит Московский]. – СПб. ; М., 1887. – Т. V. – Ч. 1.

[*Филарет (Дроздов)*]. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 5. Ч. 2 / [Филарет (Дроздов), митрополит Московский]. – СПб., 1888.

Свт. Филарет. Письма преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры / Свт. Филарет, митрополит Московский ; подг. текста, предисловие, коммент. *И. Ю. Смирновой*. – СТСЛ, 2007. – Т. 1–3.

Фортунатов, В. И. Воспоминания о В. В. Пальмере / В. И. Фортунатов*, свящ.* // Духовная беседа. – 1867. – № 11. – С. 206–216; № 12. – С. 223–244; № 13. – С. 257–264.

Циркуляры миссии в Пекине в императорские российские консульские установления в Китае // Известия МИД. – 1916. – № 1. – С. 64–67.

[*Hill, J.*] The Letter of Dr. Hill to the Editor of The Spirit of Missions. Athens, May 18, 1863 // [J. Hill] The Spirit of Missions. – 1863. – Vol. 28.

[Lindsay A. W. C.] Letters on Egypt, Edom and the Holy Land by lord Lindsay. London, 1839. Vol. 1–2. – 386 c.

Southgate, H. A Letter to the Members of the Protestant Episcopal Church in the United States. New-York, 1844 / H. Southgate // The Princeton Review. New York. – 1844. Oct. – Vol. 16, Issue: 4. – P. 517–545.

Southgate, H. A Letter to a Friend, in Replay to A Recent Pamphlet, from the Missionaries of the American Board of Commissiners for Foreign Missions, at Constantinople / H. Southgate. – New-York, Philadelphia, 1845. – URL: http:// anglicanhistory. org/usa/hsouthgate/letter 1845.html.

[*Syle, E. W.*] A Letter to N. [1863] [E. W. Syle] // Papers of the Russo-Greek Committee. No. I. Documentary Narrative. URL: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/rgc/01.html.

Литература:

Августин (Никитин). СПбДА и Рос. духовная миссия в Пекине: Архим. Гурий (Карпов), 1814–1882 / Августин (Никитин), архимандрит // Православие на Дальн. Востоке: 275-летие Рос. духовной миссии в Китае. – СПб., 1993. – С. 37–47.

Авраамий (Часовников). Краткая история Русской Православной Миссии в Китае / Авраамий (Часовников), архимандрит // Бэй-гуань: краткая история Российской духовной миссии в Китае [Пекин, 1916] / сост. Б. Г. Александров. – М. ; СПб. : Альянс-Архео, 2006. – С. 9–156.

Алепко, А. В. Дальний Восток в эпоху графа Н.Н. Муравьева-Амурского и митрополита Иннокентия (Вениаминова) – экономическая и геополитическая составляющие / А. В. Алепко // По стопам графа Н. Н. Муравьева-Амурского и святителя Иннокентия (Вениаминова). – Хабаровск : Хабаровская духовная семинария, 2009. – С. 47–81.

Андреев, А. Н. Протестантские отношения в России в XVIII в. / А. Н. Андреев // Вопросы

истории. – 2012. – № 8. – С. 83–95.

Анисимов, А. Л. «Самый большой патриот империи» (американский миссионер П. Паркер в Китае в XIX в.) / А. Л. Анисимов// Взаимоотношения народов России, Сибири и стран Востока: история и современность. – Иркутск, 1996. – С. 25–48.

Анисимов, А. Л. Дальневосточная политика США в 30–60 гг. XIX века (Отношения США с Цинской империей и Японией) : дис … д-ра ист. наук : 07.00.03 / Анисимов Александр Леонидович. – Волгоград, 2006. – 541 с.

Анисимов, О. В. Проблема святых мест Палестины во франко-русских отношениях 1848–1853 гг. : дис. ... канд. ист. Наук : 07.00.03 / Анисимов Олег Викторович. – Спб., 2011. – 195 с.

Анисимов, О. В. Политика Франции в Святой Земле в период правления Наполеона III (1848–1870). Вып. 4. / О. В. Анисимов. – Вып. 4. – М., 2013. – С. 124–144.

Анисимов, О. В. Россия и Наполеон III: борьба за святые места Палестины. / О. В. Анисимов. – М. : Индрик, 2014. – 416 с.

Анисимов, О. В. Николай Павлович Игнатьев, архимандрит Антонин (Капустин) и франко-русское соглашение о реставрации купола Святого Гроба / О. В. Анисимов // Переписка архимандрита Антонина (Капустина) с графом Н.П. Игнатьевым. 1865–1893 / сост., вступ. статья – *К. А. Вах*, подг. текста, коммент. – *К. А. Вах, О. В. Анисимов*. – М. : Индрик, 2016. – С. 23–40.

Базили, К. М. Сирия и Палестина под турецким правительством / К. М. Базили. – СПб., 1865; 2-е изд.: М. ; Иерусалим, 2007.

Барсуков, И. П. Граф Николай Николаевич Муравьев-Амурский по его письмам, официальным документам, рассказам современников и печатным источникам / И. П. Барсуков. – М. : Синодальная Типография. 1891. В 2 кн. (Кн. 1 – 704 с., Кн.2. – 614с.).

Барсуков, И. П. Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников / И. П. Барсуков. – М. : Фирма Алеся, 1997.

Барталь, И. Иерусалим в конце османской эпохи: между обновлением и застоем / И. Бартоль // Иерусалим в веках. Ч. 9. – Иерусалим, 1998.

Безобразов, П. В. О сношениях России с Палестиной в XIX веке. I. Император Александр I и Патриарх Поликарп / П. В. Безобразов // Сообщения ИППО. 1911. Т. XXII. Вып. 1.

Бекмаханова, Н. Е. Присоединение Центральной Азии к Российской империи в XVIII-XIX вв. / Н. Е. Бекмаханова. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2015.

Беляев, В. В. Английский миссионер Роберт Пинкертон и его мемуарные заметки о Псковской губернии пушкинских времен (1818) / В. В. Беляев. – Псков, 2011.

Беспрозванных, Е. Л. Приамурье в системе русско-китайских отношений / Е. Л. Беспрозванных. – Хабаровск : Книжное издательство, 1986.

Болховитинов, Н. Н. Русско-американские отношения и продажа Аляски (1834–1867) / Н. Н. Болховитинов. – М. : Наука, 1990. – 368 с.

Виноградов, В. Н. «Святые места» и земные дела (англо-русские отношения накануне Крымской войны / В. Н. Виноградов // Новая и новейшая история. – 1983. – № 5. – С. 36–42.

Виноградов, В. Н. Британский лев на Босфоре / В. Н. Виноградов. – М., 1991.

Виноградов, В. Н. Лорд Пальмерстон в европейской дипломатии / В. Н. Виноградов // Новая и новейшая история. 2006. № 5. С. 181–209.

Виньковецкий, И. Русская Америка. Заокеанская колония континентальной империи, 1804–1867 / И. Виньковецкий. – М. : Новое литературное обозрение, 2015. – 316 с.

Восточный вопрос во внешней политике России. Конец XVIII – начало XX в. / отв. ред. *Н. С. Киняпина*. – М. : Наука, 1978.

Гендерсон, Э. Библейские разыскания и странствия по России / Э. Гендерсон. – СПб. : РБО, 2006.

Галахов Я. Я., протоиерей. Высокопреосвященный Николай Японский / *Я. Я. Галахов, протоиерей*.// Святитель Николай Японский в воспоминаниях современников / Сост. *Г. Е. Бесстремянная*. СТСЛ, 2012.

Геополитические факторы во внешней политике России: вторая половина XVI – начало

XX века: к столетию академика А. Л. Нарочницкого / Отв. ред. С. Л. Тихвинский. – М. : Наука, 2007.

Герд, Л. А. Англиканская и русская православная миссии к несторианам Персии и Турции в конце XIX в. (по материалам донесений британских дипломатов) / *Л. А. Герд* // Христианское чтение. – 2015. – № 2. – С. 137–157.

Герд, Л. А. Англиканская Церковь и Константинопольская Патриархия в конце XIX-начале XX вв. / *Л. А. Герд* // Христианское чтение. – 2017. – №1. – С. 351–368.

Гросул, В. Я. Русское зарубежье в первой половине XIX века / *В. Я. Гросул.* – М. : РОССПЭН, 2008.

Гросул, В. Я. Труды по теории истории / *В. Я. Гросул.* – М. : «АИРО-XXI», 2014.

Грушко, К. А. «Мемуары» Стивена Греллета: опыт прочтения религиозного текста / *К. А. Грушко* // Столпотворение (научно-художественное приложение к журналу Союза переводчиков России «Мир перевода»). – 2003. – № 8/9. – С. 125–143.

Гультяев, Р. Иерусалим в первой половине XIX столетия. (Иерусалим и европейская политика в Турецкой империи в первой половине XIX века) / *Р. Гультяев.* – Иерусалим, 2009.

Густерин, П. В. Архимандрит Аввакум (к истории Тяньцзиньского трактата 1858 года) / *П. В.Густерин* // Новая и новейшая история. – 2008. – № 6. – С. 197–200.

Дмитриевский, А. А. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме / *А. А. Дмитриевский ;* сост. и автор предисловия Н. Н. Лисовой. – М.–СПб. : «Изд-во Олега Абышко», 2009.

Дулина, Н. А. Османская империя в международных отношениях (30–40-е годы XIX в.) / *Н. А. Дулина.* – М., 1980.

Ефимов, А. В. Очерки истории США, 1492–1870 гг. / *А. В. Ефимов.* – М., 1955.

Записки лорда Линдсея о Палестине, или Судьба еврейского народа (из «The Quarterly Review») // Сын Отечества и Северный архив. – 1839. – Т. 9. – С. 163–204.

Зернов, Н. М. Английский богослов в России Императора Николая Первого (В. Пальмер и А.С. Хомяков) / Н. М. Зернов // Путь. – 1937. – № 57. – С. 57–83.

Иванов, П. М. Из истории христианства в Китае / П. М. Иванов, прот. – М., 2005. – 222 с.

Иноземная пропаганда на Востоке // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. – Т. XXI. – СПб., 1910. – № 4. – С. 558–575.

Иоанн (Снычев). Жизнь и деятельность Филарета, митрополита Московского / Иоанн (Снычев), митрополит. – Тула, 1994.

Историческая энциклопедия Сибири : в 3 т. / гл. ред. *В. А. Ламин*. – Новосибирск : Ист. наследие Сибири, 2009.

История Русской Америки (1732–1867) : в 3 т. / отв. ред. *акад. Н. Н. Болховитинов*. – Т. 1: Основание Русской Америки (1732–1799). – М. : Междунар. отношения, 1997. – 480 с.; Т. 2: Деятельность Российско-американской компании (1799–1825). – М. : Междунар. отношения, 1999. – 472 с.; Т. 3: Русская Америка: от зенита к закату (1825–1867). – М. : Междунар. отношения, 1999. – 560 с.

Кабанов, П. И. Амурский вопрос / П. И. Кабанов. – Благовещенск : Амурское кн. изд-во. 1959.

Кадырбаев, А. Ш. Разведывательная миссия адмирала графа Е. В. Путятина в Османской империи (1849–1850) / А. Ш.Кадырбаев // Восточный архив. 2009. №1. С. 22–33.

Кадырбаев А. Ш. Россия на рубежах Дальнего Востока накануне посольства Е. В. Путятина в Китай (1844–1857 гг.) / А. Ш. Кадырбаев // Восточный архив. – 2009. – № 2 (20). – С. 51–57.

Кадырбаев, А. Ш. Открытие и освоение Сахалина: кому принадлежит пальма первенства? / А. Ш.Кадырбаев // Восточный архив. – 2014. – № 1. – С. 4–14.

Кадырбаев, А. Ш. У истоков миссии Е. В. Путятина ко двору императора Цин / А. Ш. Кадырбаев // Восточный архив. – 2014. – № 2 (30). – С. 4–7.

Кадырбаев, А. Ш. Русская Америка или Русский Дальний Восток? / А. Ш.Кадырбаев // Восточный архив. – 2015. – № 2. – С. 4–6.

Канторович, А. Я. Америка в борьбе за Китай / *А. Я. Канторович.* – М., 1935.

Каролидес, П. О современном положении Православной Церкви и Патриархии Святого Града Иерусалима / П. Каролидес / публ., предисл., комм. Н. Н. Лисового // ППС. Вып. 108. – М., 2012. – С. 203–247.

Киссинджер, Г. Дипломатия / *Г. Киссинджер.* – М., 1997.

Климент (Капалин). Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года / *Климент (Капалин), митрополит*. – М. : ОЛМА Медиа Групп, 2009.

Климент (Капалин) О причинах конфликта первых миссионеров на Аляске и администрации Российско-Американской компании / Климент (Капалин), митрополит // Вестник Поморского университета. – 2010. – № 2. – 17–21.

Климент (Капалин). К вопросу об участии священнослужителей во Второй Камчатской экспедиции / Климент (Капалин), митрополит // Вестник Тамбовского университета. Серия Гуманитарные науки. – Тамбов, 2010. – Вып. 2 (82). – С. 219–224.

Климент (Капалин). Вопросы истории Кадьякского викариатства и синодальное управление миссионерской деятельностью на Аляске / Климент (Капалин), митрополит // Вестник Тамбовского университета. Серия Гуманитарные науки. – Тамбов, 2010. – Вып. 3 (83). – С. 307–316;

Климент (Капалин). Распространение русской духовной культуры среди индейцев тлинкитов в период Русской Америки / Климент (Капалин), митрополит // Вестник ТюмГУ. Серия История, Филология. – Тюмень, 2010. – № 1. – С. 119–126.

Климент (Капалин). Православная Церковь на Североамериканском континенте после продажи Аляски Соединенным Штатам. Острова Прибыловы / Климент (Капалин), митрополит // Богословские труды. Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви. – М., 2012. – Вып. 43–44. – С. 541–568.

Капалин, Г. М. Русская Православная Церковь и освоение Тихоокеанского севера в XVIII–XIX вв. (по материалам Аляски) : дис. … д-ра ист. наук : 07.00.02 / Капалин Герман Михайлович [Климент (Капалин), митрополит]. – М., 2014. 630 с.

Климент (Капалин). Православие на Аляске: ретроспектива развития в 1741–1917 гг. / Климент (Капалин), митрополит. – Тверь : Тверская фабрика печати, 2014. – 432 с.

Колобов, О. А. Константин Михайлович Базили и русское консульство в Бейруте / *О А.Колобов, А. А. Корнилов* // ППС. Вып. 102. – М., 2005. – С. 90–95.

Кондаков, Ю. Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века / *Ю. Е. Кондаков.* – СПб. : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2005.

Коростовец, И. Русская духовная миссия в Пекине. Исторический очерк / И. Коростовец // Русский архив. – СПб., 1893. – № 9. – С. 57–86.

Короткевич, Р. М. Митрополит Платон и нравственные поиски масонства (вторая половина XVIII в.) / Р. М. Короткевич // Вопросы истории. – 2012. – №10. – С. 57–70.

Корсунский И. Н. О подвигах Филарета, митрополита Московского, в деле перевода Библии на русский язык. *И. Н. Корсунский*М., 1883.

Краткая история Русской Православной Миссии в Китае. Пекин, 1916.

Кудрявцева Е. П. Основные направления балканской политики России в первой половине XIX века / *Е. П. Кудрявцева* // Геополитические факторы во внешней политике России: вторая половина XVI – начало XX века: к столетию академика А. Л. Нарочницкого / отв. ред. С. Л. Тихвинский. – М. : Наука, 2007. – С. 195–220.

Кулыгин, В. В. Реализация принципа симфонии духовной и светской власти как фактор укрепления государственности на дальнем Востоке России в XIX в. / В. В. Кулягин // По стопам графа Н. Н. Муравьева-Амурского и святителя Иннокентия (Вениаминова). – Хабаровск : Хабаровская духовная семинария, 2009. – С. 34–46.

Лебедев, А. П. История Греко-Восточной Церкви под властью турок. Кн. I–II / А. П. Лебедев. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2004.

Лещенко, Н. Ф. Посольства Н. П. Резанова (1803–1805) и Е. В. Путятина (1852–1855) в Японию / Н. Ф. Лещенко // Восточный архив. – 2009. – № 1. – С. 34–45.

Лисовой, Н. Н. Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближ-

нем Востоке в XIX – начале XX в. / Н. Н. Лисовой. – М. 2006.

Лисовой, Н. Н. Иерофей, Патриарх Антиохийский, и его деятельность по материалам российских архивов. Ч. 1–2 / Н. Н. Лисовой, И. Ю. Смирнова // ППС. Вып. 105. – М., 2007. – С. 209–362; Вып. 106. – М., 2009. – С. 193–251.

Лисовой, Н. Н. Российская дипломатия и избрание Восточных Патриархов / Н. Н. Лисовой, И. Ю. Смирнова // Российская история. – М., 2009. – № 1. – С. 5–25.

Лисовой, Н. Н. Россия и Святая Земля в первой половине XIX века: церковная политика на Православном Востоке / Н. Н. Лисовой, И. Ю. Смирнова. – СПб. : «Нестор-История», 2015. – 776 с.

Лисовой, Н. Н. История совместного русско-французского ремонта купола по документам МИД Франции / Н. Н. Лисовой, И. Ю. Смирнова // ППС. Вып. 112. – М., 2016. – С. 13–28.

Лисовой, Н. Н. Церковь, Империя, культура / *Н. Н. Лисовой.* – М. : Индрик, 2016.

Лопатников, В. А. Пьедестал. Время и служение канцлера Горчакова / В. А. Лопатников. – М. : Молодая гвардия. 2003.

Лопухин, А. П. Церковно-религиозная жизнь и богословская мысль в России по запискам Пальмера / А. П. Лопухин. – СПб. : Изд. «Странник». 1883. – 97 с.

Маккиндер, Х. Дж. Географическая ось истории / Х. Дж. Маккиндер // Политология: хрестоматия / сост. *М. А. Василик, М. С. Вершинин*. – М. : Гардарики, 2000. – С. 723–737.

Мальцев, А. П. Православные церкви и русские учреждения за границей / А. П.Мальцев , протоиерей. – СПб., 1906.

Марк. Айгунский договор – венец соработничества графа Н. Н. Муравьева-Амурского и святителя Иннокентия (Вениаминова) / *Марк, архиепископ Хабаровский и Приамурский* // По стопам графа Н. Н. Муравьева-Амурского и святителя Иннокентия (Вениаминова). Хабаровск: Хабаровская духовная семинария, 2009. С. 23–33.

Мельникова Л. В. Святые места в центре Восточного вопроса. Церковно-политический фактор как одна из причин Крымской войны / *Л. В. Мельникова* // Отечественная история. № 6. М., 2008. С. 61–75.

Мельникова Л. В. Русская Православная Церковь и Крымская война 1853–1856 гг. / *Л*. В. Мельникова. – М. : Кучково поле, 2012.

Мурадян, А. А. Американские миссионеры в странах Дальнего Востока, Юго–Восточной Азии и Океании в XIX в. / А. А. Мурадян. – М., 1971.

Нарочницкий, А. Л. Колониальная политика капиталистических держав на Дальнем Востоке. 1860–1895 / А. Л. Нарочницкий. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1956.

Нарочницкий, А. Л. Дипломатия на Дальнем Востоке в 50-х – 60-х гг. XIX в. / А. Л. Нарочницкий // История дипломатии. – М. : Изд-во Политической литературы, 1959. – Т. 1. – С. 759–810

Невельской, Г. И. Подвиги русских морских офицеров на крайнем Востоке России. 1849–1855 / Г. И. Невельской. – М. : Кучково поле, 2009.

Никодим (Казанцев). О Филарете, митрополите Московском моя память / Никодим (Казанцев), епископ. – М., 1877.

Никодим (Ротов). История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме / Никодим (Ротов), митрополит. – Серпухов, 1997.

Николай (Адоратский). Протестантская пропаганда в Китае и современные гонения на ее миссии / *Николай (Адоратский), иеромонах* // Православное обозрение. – 1886. Август. – Т. II. – С. 657–687.

Николай (Адоратский). Положение миссионерства в Китае / Николай (Адоратский), иеромонах // Православный собеседник. – 1895. – № 5. – С. 68–96.

Николай (Адоратский). Православная миссия в Китае за 200 лет ее существования / Николай (Адоратский), иеромонах // Православный собеседник. – 1887. Февраль. – С. 252–265; Март. – С. 317–351; Апрель. – С. 460–507; Странник. – 1887. Апрель. – С. 622–644; Май. – С. 49–77.

Николай (Адоратский). История Пекинской Духовной Миссии в первый период ее дея-

тельности: 1685–1745 / Николай (Адоратский), иеромонах // История Российской Духовной Миссии в Китае. – М., 1997. – С. 14–164.

Образцов, П. И. О попытках к соединению Англиканской Епископальной Церкви с Православно-Восточною / *П. И. Образцов* // Православное обозрение. – 1866. – Т. 19. – С. 45–70; 169–201; 244–270.

Осинин, И. Т. Записки квакера о пребывании в России (1818–1819 гг.) И. Т. Осинин // Русская старина. 1874. Т. 9. № 1. С. 2–37.

Очерки истории Министерства иностранных дел : в 3 т. / отв. ред. *А. Н. Сахаров*. – М. : «Олма-Пресс», 2002.

Паулсон, С. Е. Дней Александровых нелегкая средина: Луиза Адамс о жизни в Петербурге в 1810–1812 годах / С. Е. Паулсон // Новая и новейшая история. – 2015. – № 4. – С. 101–109.

Петров, А. Ю. Образование Российско-американской компании / А. Ю. Петров. – М. : Наука, 2000. – 153 с.

Петров, А. Ю. Российско-американская компания: деятельность на отечественном и зарубежном рынках (1799–1867) / А. Ю. Петров. – М. : Наука, 2006. – 316 с.

Петров, А. Ю. Деятельность Российско-американской компании накануне продажи Аляски США. 1858–1867 гг. / А. Ю. Петров // Вопросы истории. – 2006. – № 2. – С. 31–50.

Петров, А. Ю. История и наследие Русской Америки / А. Ю. Петров, митрополит Климент (Капалин), М. Г. Малахов, А. Н. Ермолаев, И. В. Савельев // Вестник РАН. – 2011. – № 12. – С. 1090–1099.

Петров, А. Ю. Наталия Шелихова у истоков Русской Америки / А. Ю. Петров. – М. : Изд-во «Весь Мир», 2012. – 320 с.

Петров, А. Ю. О продаже русской колонии Форт-Росс в Калифорнии / А. Ю. Петров, Г. М. Капалин, А. Н. Ермолаев // Вопросы истории. – 2013. – № 1. – С. 3–18.

Петров, А. Ю. Представители Сибири и отечественного Дальнего Востока в истории Форта-Росс и освоении Калифорнии / А. Ю. Петров, митрополит Климент (Капалин), А. Н. Ермолаев // Проблемы Дальнего Востока. – 2013. – № 5. – С. 144–153.

Печатнов, В. О. История внешней политики США / В. О. Печатнов, А. С. Маныкин. -- М. : Изд-во «Международные отношения», 2012. – 672 с.

Плотников, А. Ю. Русская дальневосточная граница в XVIII– первой половине XX века. Двести пятьдесят лет движения России на Восток / А. Ю. Плотников. – М. : КомКнига, 2007.

Полиевктов, М. А. Николай I. Биография и обзор царствования / М. А. Полиевктов. – М., 1918.

Пономарев, С. И. Высокопреосвященнейший Филарет, митрополит Московский и Коломенский / С. И. Пономарев // Труды Киевской духовной академии. – 1868. – № 2. – С. 316–380.

По стопам графа Н. Н. Муравьева-Амурского и святителя Иннокентия (Вениаминова) – Возродим родной край : материалы научно-практической конференции (Хабаровск, 10 июня 2008 г.). – Хабаровск : Хабаровская духовная семинария, 2009.

Православие и Католичество. От конфронтации к диалогу : хрестоматия / сост. *А.В. Юдин*. – М. : ББИ, 2001. – 535 с.

Протестантская миссия на Востоке // Православное обозрение. – 1885. – Ч. I. – С. 204–205.

Путешествие иеромонаха Аникиты по святым местам Востока в 1834–1836 годах. – М., 2009.

Пыпин, А. Н. Религиозные движения при Александре I / А. Н. Пыпин. – СПб., 2000.

Рансимэн, С. Великая Церковь в пленении. История Греческой Церкви от падения Константинополя в 1453 до 1821 г. / С. Рансимэн. – СПб., 2006.

Рижский, М. И. Русская библия: История переводов библии в России / М. И. Рижский. – СПб., 2007.

Рогожин, Н. М. Посольская книга по связям России с Англией 1613–1614 гг. и ее место среди материалов Посольского приказа начала XVII в. / Н. М. Рижский // Посольская книга по связям России с Англией 1613–1614 гг. / подг. текста и вступ. статья Н. М. Рогожина. – М. :

Институт истории АН СССР, 1979. – С. 7–38.

Рогожин, Н. М. Посольские книги России конца XV – начала XVII веков / Н. М. Рогожин. – М., Институт российской истории РАН, 1994.

Саймон К. Латинские цитаты в «Путевых заметках» архиепископа Нила (Исаковича) / К. Саймон // Филаретовский альманах. Вып. 4. – М. : ПСТГУ, 2008. – С. 77–92.

Самойлов, Н. А. Росийско-китайские договоры 1858 года и деятельность Амурской Духовной Миссии / Н. А. Самойлов // По стопам графа Н. Н. Муравьева-Амурского и святителя Иннокентия (Вениаминова). – Хабаровск : Хабаровская духовная семинария, 2009. – С. 115–133.

Сергеев, Е. Ю. Большая игра, 1856–1907: мифы и реалии российско-британских отношений в Центральной и Восточной Азии / Е. Ю. Сергеев. – М., 2012.

Сирия, Ливан и Палестина в описаниях российских путешественников, консульских и военных обзорах первой половины XIX века. – М. : Наука, 1991.

Смилянская, И. М. К. М. Базили – российский дипломат и историк Сирии / И. М. Смилянская // Очерки по истории русского востоковедения. Вып. 4. – М., 1959.

Смилянская, И. М. К. М. Базили / И. М. Смилянская // Сирия, Ливан и Палестина в описаниях российских путешественников, консульских и военных обзорах первой половины XIX века. – М. : Наука, 1991. – С. 236–254.

Смирнова, И. Ю. Письма К. М. Базили как источник по истории связей России с Православным Востоком в 1830–1840-е гг. / И. Ю. Смирнова // ППС. Вып. 103. – М., 2005. – С. 21–42.

Смирнова, И. Ю. Отношения Российской и Иерусалимской Церквей в 30-е годы XIX столетия по документам архива А. Н. Муравьева / *И. Ю. Смирнова*// Религии мира. История и современность. 2005. – М., 2007. – С. 169–179.

Смирнова, И. Ю. Церковно-дипломатические отношения России с Иерусалимским и Антиохийским Патриархатами (вторая треть XIX в.) : дис. ... канд. ист. наук : 09.00.13 / Смиронова Ирина Юревна. – М., 2009. – 205 с.

Смирнова, И. Ю. Фонд А. Н. Муравьева в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки и его востоковедческий потенциал / И. Ю. Смирнова // Отечественные архивы. – 2009. – № 4. – С. 54–64.

Смирнова, И. Ю. Церковно-дипломатические отношения России с Иерусалимским и Антиохийским Патриархатами / И. Ю. Смирнова // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. Вып. 4. – 2009. – С. 256–268.

Смирнова, И. Ю. Митрополит Московский Филарет (Дроздов) и русская церковная политика на Православном Востоке / И. Ю. Смирнова // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. Вып. 2. – 2009. – С. 164–180.

Смирнова, И. Ю. Возобновление Русской Духовной Миссии после Крымской войны / И. Ю. Смирнова // Русская Палестина. Россия в Святой Земле: Материалы Международной научной конференции. – СПб., 2010. – С. 240–252.

Смирнова, И. Ю. Межконфессиональный «треугольник»: к истории церковной дипломатии России, Франции и Англии в Святой Земле (30-е годы XIX в.) / И. Ю. Смирнова // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. Вып. 1. – 2011. – С. 66–91.

Смирнова, И. Ю. Антиохийская Церковь при Патриархе Мефодии (1830–1850) / И. Ю. Смирнова // Евразия: духовные традиции народов. – 2012. – № 3. – С. 135–151.

Смирнова, И. Ю. Петербург–Москва–Иерусалим: миссия архимандрита Порфирия (Успенского) / И. Ю. Смирнова // Православный Палестинский сборник. Вып. 109. – 2014. – С. 69–116.

Смирнова, И. Ю. Митрополит Филарет и Православный Восток / И. Ю. Смирноваю – М. : РОССПЭН, 2014. – 456 с.

Смирнова, И. Ю. Архимандрит Антонин (Капустин) и пастор Джордж Вильямс: к истории православно-англиканских контактов в Святой Земле / И. Ю. Смирнова // ППС. Вып. 110. – 2014. – С. 215–226.

Смирнова, И. Ю. Россия и Англия в Святой Земле в канун Крымской войны / И. Ю. Смирнова. – М. : Изд-во «Индрик», 2015. – 395 с.

Смирнова, И. Ю. Митрополит Филарет (Дроздов) и его ранние контакты с протестантскими миссионерами / И. Ю. Смирнова // Церковь в истории России. Вып. 10. – М., 2015. – С. 39–79.

Смирнова, И. Ю. Из истории российско-американских церковных контактов (1860–е гг.) / И. Ю. Смирнова // Американский ежегодник. – 2015. – М. : Изд-во ЛЕНАНД, 2016. – С. 310–318.

Смирнова, И. Ю. Рим – Петербург – Иерусалим: религиозное присутствие в Святой Земле в XIX в. / И. Ю. Смирнова // От Рима к Третьему Риму. Миграции. Формирование Российского государства: материалы Международных семинаров исторических исследований «От Рима к Третьему Риму», 2010–2015 гг. / общ. ред. П. Каталано, Ю.А. Петрова. М. : ИРИ РАН, 2015.

Смирнова, И. Ю. Церковно-дипломатический аспект русско-китайских отношений в середине XIX в. / И. Ю. Смирнова // Власть и насилие в незападных обществах: проблемы теоретического осмысления и опыт практического изучения. – М. : Изд-во ГБПОУ Московский государственный образовательный комплекс, 2016. – С. 212–221.

Смирнова, И. Ю. Англо-американское миссионерское присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в сер. XIX в. (англикано-православный аспект) / *И. Ю. Смирнова* // Иерусалимский православный семинар. Вып. 6. – М.-Иерусалим, 2016. – С. 61–91.

Смирнова, И. Ю. Архимандрит Антонин (Капустин) и церковная дипломатия на Христианском Востоке (1850–1860-е гг.) / И. Ю. Смирнова // От Зауралья до Иерусалима: личность, труды и эпоха архимандрита Антонина (Капустина). – Далматово, 2016. – С. 179–184.

Смирнова, И. Ю. Британское присутствие в Святой Земле во второй трети XIX в. по материалам архивов Великобритании / И. Ю. Смирнова // ППС. Вып. 112. – М., 2016. – С. 172–181.

Смирнова, И. Ю. Русский Афон в переписке митрополита Филарета и А. Н. Муравьева / И. Ю. Смирнова // ППС. Вып. 112. – М., 2016. – С. 351–386.

Смирнова, И. Ю. Митрополит Московский Филарет и русско-афонские связи / И. Ю. Смирнова // Московские епархиальные ведомости. – 2016. – № 4. – С. 115–121.

Смирнова, И. Ю. Между Западом и Востоком: из истории церковно-дипломатических отношений на Ближнем и Дальнем Востоке / И. Ю. Смирнова. – М. : Изд-во «Политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2016. – 591 с.

Смирнова, И. Ю. Русские Духовные Миссии в Пекине и Иерусалиме: особенности реформирования после Крымской войны (1850–1860-е гг.) / И. Ю. Смирнова // Власть и насилие в незападных обществах: актуальные проблемы исследования. – М. : Изд-во ГБПОУ Московский государственный образовательный комплекс, 2017. – Нах. в печ.

Соколов, И. Митрополит Филарет и кардинал Питра / И. Соколов // Прибавление к Церковным Ведомостям. – 1897. – № 18/19. – С. 635–641.

Соколов, И. И. История греческих Церквей в XIX веке / И. И. Соколов // История Православной Церкви в XIX веке. Кн. I. Православный Восток. – Спб. : Изд. А. П. Лопухина, 1901 [Репринт. – М., 1998].

Соколов, И. И. Антиохийский Патриарх Мефодий (1823–1850). Краткий очерк его деятельности / И. И. Соколов // Сообщения ИППО. – 1905. – Т. 16. Вып. 1. – С. 28–42.

Соколов, И. И. Иерусалимский Патриарх Кирилл II и его отношение к болгарской церковной схизме / И. И. Соколов // Сообщения ИППО. – 1914. – Т. XXV. Вып. 1. – С. 30–66; Вып. 2. – С. 169–206; Вып. 3–4. – С. 325–371; 1915. – Т. XXVI. Вып. 1–2. – С. 64–124; Вып. 3–4. – С. 261–325; 1916. – Т. XXVII. – С. 87–155.

Соловьева, Т. А. Оксфордское движение: борьба за церковное возрождение в Англии // Т. А. Соловьева // Альфа и омега. – М., 2000. – № 3 (25). – С. 334–353.

Стецкевич, М. С. Трактарианские лидеры и проблема развития церковно-государственных отношений в Англии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – М., 2010. – Вып. 4. – С. 233–237.

Стецкевич М. С. Оксфордское (Трактарианское) движение и его влияние на протестантско-католический конфликт в ранневикторианской Англии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – М., 2014. – № 1. – С. 201–227.

Сухова, Н. Ю. У. Палмер в России / Н. Ю. Сухова // Филаретовский альманах. Вып. 6. – М., 2010. – С. 92–97.

Сушков, Н. В. К рассказу о квакерах в «Записках о жизни и времени святителя Филарета, митрополита Московского» / Н. В. Сушков // Чтения в обществе истории и древностей. – 1870. Кн. 1. – Отд. 5. – С. 235–240.

Такер, Р. От Иерусалима до края земли / Р. Такер. – Изд-во: Мирт, 1998.

Тарле, Е. В. Крымская война / Е. В. Тарле // Сочинения. Т. 8. – М., 1959.

Тарле, Е. В. От июльской революции во Франции до революционных переворотов в Европе (1830–1848) / Е. В. Тарле // История дипломатии. Т. 1. – М., 1959;

Таньшина, Н. П. Княгиня Ливен: Любовь, политика, дипломатия / Н. П. Таньшина. – М. : Товарищество научных изданий КМК, 2009.

Татищев, С. С. Внешняя политика императора Николая Первого / С. С. Татищев. – Спб., 1887.

Терехов, А. М. Борьба с религиозной экспансией католицизма и протестантизма на востоке России в XIX веке / А. М. Терехов // Силовые структуры и общество: исторический опыт взаимодействия в условиях Сибири: Материалы научно-теоретического семинара (24–25 июня 2003 г.) / ред. В. В. Черных. – Иркутск : Оттиск, 2003. – С. 95–97.

Тимофеев, О. А. Системные факторы формирования российско-китайской границы в новейшее время: к 155-летию подписания Айгуньского договора / О. А. Тимофеев, О. К. Грибова // Вестник АмГУ. – 2013. – Вып. 62. – С. 53–57.

Титов, Ф. И. Преосвященный Кирилл Наумов, епископ Мелитопольский, бывший настоятель русской духовной миссии в Иерусалиме / Титов Ф. И., прот. // Очерк из истории русской духовной миссии в Иерусалиме. – Киев, 1902.

Тихомиров, Б. А. К истории отечественной Библии / Б. А. Тихомиров. – М. : РБО, 2006.

Томсинов, В. А. Сперанский / В. А. Томсинов. – М., 2006.

Флоровский, Г. В. Пути русского богословия / Г. В. Флоровский, протоиерей. – Вильнюс, 1991. – С. 147–176.

Флоровский, Г. В. Христианство и цивилизация / Г. В. Флоровский, протоиерей. – СПб., 2005.

Халфин, Н. А. Начало американской экспансии в странах Средиземноморья и Индийского океана / Н. А. Халфин. – М. : Издательство Восточной литературы, 1958.

Хевролина, В. М. Российский дипломат граф Николай Павлович Игнатьев / В. М. Хевролина. – М. : Издательский центр Института российской истории, 2004.

Хевролина, В. М. Борьба России за усиление своих позиций на Балканах в 1856–1875 годах / *В. М. Хевролина* // Геополитические факторы во внешней политике России: вторая половина XVI – начало XX века: к столетию академика А.Л. Нарочницкого / отв. ред. *С. Л. Тихвинский*. – М. : Наука, 2007. – С. 221–265.

Хитрово, В. Н. Собрание сочинений и писем в 3-х томах. Т. 1. Православие в Святой Земле; Т. 2. Статьи о Святой Земле. Из истории Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Из истории русского паломничества в Святую Землю / В. Н. Хитрово *;* сост., подг. текста и комм. *Н. Н. Лисового* / отв. ред. *Л. В. Мельникова*. – М. ; СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2011; Т. 3. Из эпистолярного наследия / сост., подг. текста и комм. *Н. Н. Лисового и Л. А. Герд ;* отв. ред. *Л.В. Мельникова*. – М. ; СПб., 2012.

Цывинский, Г. Ф. Пятьдесят лет в Российском императорском флоте / *Г. Ф. Цывинский.* – Рига : Orient, 1929.

Шахеров, В. П. Русская Америка – последний рубеж России / В. П. Шахеров // Иркутский кремль: православный альманах. – 2011. – № 1 (5). – С. 103–116.

Шеремет, В. И. Османская империя и Западная Европа. Вторая треть XIX в. / *В. И. Шеремет.* – М.: Наука, 1986.

Шилов, Д. Н. Государственные деятели Российской империи. 1802–1917 / Д. Н. Шилов. – СПБ.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 2001.

Шубина, С. А. Русская Православная Миссия в Китае (XVIII–начало XX вв.) : дис. …

канд. ист. наук : 07.00.02 / Шубина Светлана Анатольевна. – Ярославль, 1998.

Шубина, С. А. Дипломатическая деятельность Российской духовной миссии в Китае (XVIII–XIX вв.) / С. А. Шубина // Ярославский педагогический вестник. – 2010. – № 1. – С. 189–193.

Якушев, М. И. Иерусалимский Патриархат и святыни Палестины в фокусе внешней политики Российской Империи накануне Крымской войны / М. И. Якушев // Православный Палестинский Сборник. Вып. 100. – М., 2003.

Якушев, М. И. Конфликт из-за святых мест Палестины как казус белли Крымской (Восточной) войны / М. И. Якушев / Неизвестные страницы отечественного востоковедения. – М., 2004. – С. 437–487.

Black, L. T. Russians in Alaska, 1732–1867 / L. T. Black. – Fairbanks : University of Alaska Press, 2004. – 344 p.

Brown D. Palmerston. A Biography / D. Brown. – L., New Haven: Yale University Press, 2012. – 574 p.

Brown D. Palmerston and the Politics of the Foreign Policy, 1846-55 / D. Brown. – Manchester : Manchester University Press, 2002. – 239 p.

Burton, E. William Palmer / Edwin Burton // The Catholic Encyclopedia. Vol. 11. – New York : Robert Appleton Company, 1911.

Carlyle, E. I. Whytehead, Thomas / E. I. Carlyle // DNB. – 1900. – V. 61.

Carmel in the Holy Land from its beginnings to the present day / edited by Silvano Giordano, ocd. – Arenzano, 1995.

Courtney, W. P. Williams George / W. P. Courtney // Dictionary of National Biography, 1885–1900. – Vol. 61.

Crombie, K. How Christ Church Jerusalem came to be built 1834–1849. Chronology & Notes Based on Original Sources / *K. Crombie.* – Jerusalem, 2008.

Dictionary of National Biography (DNB). – L., 1885–1900.

Ecumenical world of Orthodox Civilization. – Paris, 1974.

Eliav, M. Österreich und das Heilige Land. Ausgewählte Konsulatsdocumente aus Jerusalim, 1849–1917 / M. Eliav. – Wien, 2000.

Emhardt, W. Ch. Historical Contact of the Eastern Orthodox and Anglican Churches / W. Ch. Emhardt. – New York, 1920.

Fairey, J. Discord and Confusion ... under the Pretext of Religion: European Diplomacy and the Limits of Orthodox Ecclesiastical Authority in the Eastern Mediterranean / J. Fairey // The International History Review. – 2012. March. – Vol. 34, No. 1. – P. 19–44.

Frarah, R. Evangelical Missions and Churches in the Middle East. V. 2. Palestine and Jordan / R. Frarah // *Christianity*: A History in the Middle East / ed. Habib Badr. – Lebanon : The Middle East Council of Churches. 2005.

Goren, H. British surveyors in Palestine and Syria. 1840–1841 / H. Goren. – Tel-Hai, 2005.

[*Grellet, S.*] Memoirs of the life and Gospel labours of Stephen Grellet: in 2 vols. [*Stephen Grellet*]. – London, 1862.

Henderson, E. Biblical Researches and Travels in Russia; including tour in the Crimea, and the passage of the Caucasus: with observations on the state of the rabbinical and Karaite Jews, and the Mohammedan and Pagan tribes, inhabiting the southern provinces of the Russian Empire. With maps and plates / E. Henderson. – London, 1826.

The History of Parliament: the House of Commons 1820–1832 / ed. *D. R. Fisher.* – 2009.

Hodder Williams, J. E. The father of the red triangle The life of sir George Williams, founder of the Y.M.C.A. / J. E. Hodder Williams. – London ; New York ; Toronto : Hodder & Stoughton. – 1918.

Hopwood , D. The Russion Presense in Syria and Palestine. 1843–1914. Church and Politics in the Near East / D. Hopwood. – Oxford, 1969.

[*Jomini, A. G.*] Diplomatic Study on the Crimean War [A. G. Jomini]. – London : W. H. Allen, 1882. – V. 1, 2.

Life of William Allen: with selections from his correspondence. – Philadelphia, 1847.

Lilly, W. S. Newman, John Henry / W. S. Lilly // Dictionary of National Biography, 1885–1900. – New-York ; London, 1894. – Vol. 40. – P. 344–345.

Montgomery, H. H. Christian missions in the Far East / *H. H. Montgomery, E. Stock*. – London, 1905.

Mouneer, H. A. The Episcopal/Anglican Church in Jerusalem and the Middle East / H. A. Mouneer // The Anglican Communion / editors: Ian S. Markham, J. Barney Hawkins IV, Justyn Terry, Leslie Nuñez Steffensen. – 2013.

Palmer, W. Aids to reflection on the Established Church, with reference to the Foundation of a «Protestant bishopric» at Jerusalem, recently announced in the Prussian state gazette / W. Palmer. – Oxford : John Henry Parker : J. G. F; London : J. Rivingston, 1841.

Palmer, W. Notes of a visit to the Russian Church in the years 1840, 1841 / W. Palmer. – London, 1882.

Pincerton R. The present state of the Greek Church in Russia or a Summary of Christian Divinity, by Platon, late Metropolitan of Moscow / R. Pincerton. – New-York, 1815.

Pincerton, R. Russia: or, Miscellaneous observations on the past and present state of that country and its inhabitants / R. Pincerton. – London, 1833.

Pritchard, J. B. Archeology and the Old Testament / J. B. Pritchard. – Princeton, New Jersey : Princeton University Press, 1958.

Robinson, E. Biblical researches in Palestine, 1838-52. A journal of travels in the year 1838 / E. Robinson, E. Smith. – Boston : Crocker and Brewster; etc., 1856.

Rock, A. The Status Que in the Holy places / Albert Rock , OFM. – Jerusalem : Franciscan Printed Press, 1989.

Roth, E. Preussens Gloria in Heiligen Land. Die Deutschen und Jerusalem / E. Roth. – Münich, 1973.

Ryan, E. The Oxford Movement in the United States / *E*. *Ryan* // Catholic Historical Review. – 1933. – P. 33–49.

Smirnova, I. Yu. The British and American Presence in the Holy Land and the Middle East in the mid-Nineteenth Century / I. Yu. Smirnova // Новая наука: опыт, традиции, инновации : материалы международной. науч.-практ. конф.. – Стерлитамак : РИО АМИ, 2015. – С. 82–90.

Stanley, L.-P. The life of Stratford Canning, Viscount Stratford de Redcliffe, from his memoirs and private and official papers : in 2 Vol. / L. P. Stanley. – London ; N. Y., 1888.

Stavrou, Th. G. Russion Interests in Palestine. 1882–1914 / *Th. G. Stavrou.* – Thessaloniki, 1963.

Strong, R. Anglicanism and the British Empire (1700–1850) / R. Strong. – Oxford, 2007.

The Spirit of Missions. Vol. 28. – 1863.

Tibawi, A. L. British Interests in Palestine. 1800–1901. A Study of Religious and Educational Enterprise / A. L Tibawi. – London, 1961.

Verete, M. Why was a British Consulate established in Jerusalem? / M. Verete // English Historical Review. – 1970. – No. LXXXV (335). – P. 316–345.

Vinkovetsky, I. Russian America: An Overseas Colony of a Continental Empire, 1804–1867 / I. Vinkovetsky. – New York : Oxford University Press, 2011. – 258 p.

Vovchenko, D. Creating Arab Nationalism? Russia and Greece in Ottoman Syria and Palestine (1840–1909) / Denis Vovchenko // Middle Eastern Studies. – 2013. – Vol. 49, No. 6. – P. 901–918.

Whiller, R. Palmer's Pilgrimage. The life of William Palmer of Magdalen / *R*. *Whiller*. – Oxford – Wien : Peter Lang, 2006.

[*Williams, G*.] Sermons preached at Jerusalem by the Rev. / G. Williams. – M. A. London, 1846.

Williams, G. The Holy City: Historical, topographical, and antiquarian notices of Jerusalem / G. Williams, R. Willis. – London, Cambridge, 1849. – Vol. 1–2.

Williams, G. The Orthodox Church of East in the eighteenth century / G. Williams. – London, Oxford, Cambridge, 1868.

[1] Приветствие Президента России В. В. Путина участникам Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2 февраля 2013 г. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/2769309.html.

[2] Стенограмма выступления Министра иностранных дел России С. В. Лаврова на приеме по случаю Православной Пасхи, Москва, 28 апреля 2011 года. URL: http://www.mid.ru.

[3] *Маккиндер Х. Дж.* Географическая ось истории // Политология : хрестоматия / сост. М. А. Василик, М. С. Вершинин. М.: Гардарики, 2000. С. 723–737; *Лессинг Д*. Золотая тетрадь. СПб., 2009. С. 11.

[4] *Нарочницкий А. Л*. Колониальная политика капиталистических держав на Дальнем Востоке. 1860–1895. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. С. 207. См. также: *Кудрявцева Е. П*. Основные направления балканской политики России в первой половине XIX века // Геополитические факторы во внешней политике России. М., 2007. С. 195.

[5] *Лисовой Н. Н*. Церковь, Империя, культура. М., 2016. С. 14.

[6] См.: *Федоров В. А*. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период (1700–1917). М.: Рус. панорама, 2003; *Алексеева С. И*. Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России, 1856–1904 гг. СПБ.: Наука, 2003.

[7] *Гросул В. Я*. Труды по теории истории. М., 2014. С. 169.

[8] *Лисовой Н. Н*. Церковь, Империя, культура. М., 2016. С. 14.

[9] Очерки истории Министерства иностранных дел. 860–1917 гг. Т. 1. / отв. ред. А. Н. Сахаров. М., 2002. С. 271; Россия в Святой Земле. Документы и материалы / сост. *Н. Н. Лисовой*. Т. 1. М., 2015. С. 31.

[10] См., например: *Ключевский В. О*. Боярская Дума Древней Руси. Пг., 1919. С. 160; *Рогожин Н. М*. Посольские книги России конца XV – начала XVII веков. М., 1994. С. 16; Очерки истории Министерства иностранных дел. 860–1917 гг. Т. 1. / отв. ред. *А. Н. Сахаров*. М., 2002. С. 271.

[11] Россия в Святой Земле. Документы и материалы / сост. *Н. Н. Лисового* (далее – Россия в Святой Земле). М., 2015. С. 31.

[12] См. подробнее: *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю*. Православное востоковедение: предмет, проблемы, перспективы // Евразия: духовные традиции народов. 2012. № 1. С. 252–257.

[13] См.: *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М.: «Индрик», 2006; *Смирнова И. Ю*. Церковно-дипломатические отношения России с иерусалимским и антиохийским патриархатами: вторая треть XIX в.: дис. … канд. ист. наук. М., 2009.

[14] *Кудрявцева Е. П*. Основные направления балканской политики России в первой половине XIX века // Геополитические факторы во внешней политике России. Вторая половина XVI – начало XX века. М.: Наука, 2007. С. 195–197.

[15] *Смирнова И. Ю*. Церковно-дипломатические отношения России с иерусалимским и антиохийским патриархатами: вторая треть XIX в.: дис. … канд. ист. наук. М., 2009.

[16] См.: *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М., 2006; *Шубина С. А*. Российская духовная миссия в Китае: правовые основы и организационные принципы деятельности (XVIII – начало XX в.). URL: http://irbis.amursu.ru/sinology/index/shubina_3.htm; *Смирнова И. Ю*. Церковно-дипломатический аспект русско-китайских отношений в середине XIX в. // Власть и насилие в незападных обществах: проблемы теоретического осмысления и опыт практического изучения. М.: Изд-во ГБПОУ Московский государственный образовательный комплекс, 2016. С. 212–221.

[17] Договоры России с Востоком, политические и торговые / сост. *Т. П. Юзефович*. СПб., 1869. С. 91–92.

[18] *Виноградов В. Н.* Британский лев на Босфоре. М., 1991. С. 52; *Тарле Е. В*. Крымская война. // Сочинения. Т. 8. М., 1959. С. 87.

[19] *Тарле Е. В.* От июльской революции во Франции до революционных переворотов в Европе (1830–1848) // История Дипломатии. Т. 1. М., 1959. С. 555.

[20] Луи-Филипп I (*Louis-Philippe I*; 1773–1850), король Франции с 9 августа 1830 по 24 февраля 1848 г., получил прозвище «король-гражданин», представитель Орлеанской ветви династии Бурбонов. Последний монарх Франции, носивший титул короля. Вместо титула короля Франции и Наварры принял титул короля французов, подразумевавший национальный характер монархии Луи-Филиппа.

[21] *Тарле Е. В*. Крымская война. // Сочинения. Т. 8. М., 1959. С. 92.

[22] Пальмерстон Генри Джон Темпл, лорд (*Henry Temple, 3rd Viscount of Palmerston*, 1784-1865), государственный деятель Великобритании, виконт, лидер вигов; министр иностранных дел в 1830–1834, 1835–1841 и 1846–1851 гг.; премьер-министр в 1855–1858 и в 1859–1865 гг. Правительство Пальмерстона участвовало в инициировании Крымской войны.

[23] *Киссинджер Г*. Дипломатия. М., 1997. С. 87.

[24] *Виноградов В. Н.* Британский лев на Босфоре. М., 1991. С. 50.

[25] Там же.

[26] Доктрина неприкосновенности Османской империи в качестве основы английской политики на Ближнем Востоке и в Юго-Восточной Европе была сформулирована министром иностранных дел Великобритании Джорджем Каннингом в 1807–1809 гг.

[27] *Brown D.* Palmerston. A Biography. New Haven, London, 2012. P. 177.

[28] *Виноградов В. Н.* Британский лев на Босфоре. С. 3.

[29] Лорд Пальмерстон расценивал Лондонский трактат как достигнутое им «добровольное отречение России от исторического преобладания в Турции» (*Полиевктов М. А*. Николай I. Биография и обзор царствования. М., 1918. С. 176).

[30] *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. М. ; СПб., 2011. С. 130.

[31] *Виноградов В. Н.* «Святые места» и земные дела (англо-русские отношения накануне Крымской войны // Новая и новейшая история.1983. № 5. С. 136.

[32] *Смилянская И. М.* К. М. Базили – российский дипломат и историк Сирии // Очерки по истории русского востоковедения. М., 1959. С. 40.

[33] Там же. С. 45–46.

[34] В докладе князя А. М. Горчакова было сказано: «Пока влияние наше было сильно, мы еще могли таить его, чтобы не возбудить зависти» (Доклад вице-канцлера князя А. М. Горчакова «Проект преобразования Иерусалимской Духовной Миссии и инструкции начальника ее». С.-Петербург, 23 марта 1857 г. // Архив Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (далее – АРДМ). П. 1. Д. 1. Л. 3об.).

[35] *Виноградов В. Н.* Британский лев на Босфоре. С. 62.

[36] Записка барона Н. Е. Торнау // РГИА. Ф. 1101. Оп. 1. Ед. хр. 587. Л. 1.

[37] Подробнее см.: *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Российская дипломатия и избрание Восточных Патриархов // Российская история. М., 2009.№ 1. С. 5–25.

[38] Цит. по: *Виноградов В. Н.* Британский лев на Босфоре. С. 46.

[39] *Муравьев А. Н.* Ответ г-ну Боре на вопрос о святых местах // Православный Палестинский сборник (далее ППС). Вып. 103. М., 2005. С. 110–111.

[40] Там же. С. 112.

[41] Там же. С. 115–116.

[42] *Rock A., OFM*. The Status Que in the Holy places. Jerusalem, 1989. Franciscan Printed Press. P. 21.

[43] *Муравьев А. Н.* Ответ г-ну Боре на вопрос о святых местах // ППС. Вып. 103. М., 2005. С. 117.

[44] Там же. С. 119.

[45] *Базили К. М.* Письмо в Париж. СПб., 1854. С. 108–109.

[46] *Пальмер В.* Замечания по греко-латинским спорам о святых местах. Оксфорд, июнь 1853 г. // Ф. 797 Оп. 31 Отд. II Ст. 2. Ед. хр. 332. Л. 28об.

[47] *Мельникова Л. В.* Святые места в центре Восточного вопроса. Церковно-политический фактор как одна из причин Крымской войны // Отечественная история. М., 2008. № 6. С. 64.

[48] *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М., Индрик. 2006. С. 41–42.

[49] *Пальмер В.* Замечания по греко-латинским спорам о святых местах. Оксфорд, июнь 1853 г. // Ф. 797 Оп. 31 Отд. II Ст. 2. Ед. хр. 332. Л. 29.

[50] *Мельникова Л. В.* Святые места в центре Восточного вопроса. Церковно-политический фактор как одна из причин Крымской войны // Отечественная история. М., 2008. № 6. С. 66.

[51] *Муравьев А. Н.* Ответ г-ну Боре на вопрос о святых местах // ППС. Вып. 103. М., 2005. С. 119.

[52] Грамота Иерусалимского Синода. Иерусалим, 13 сентября 1836 г. / *Смирнова И. Ю.* Отношения Российской и Иерусалимской Церквей в 30-е годы XIX столетия по документам архива А. Н. Муравьева // Религии мира. История и современность. 2005. М., 2007. С. 190.

[53] Письмо архиепископа Фаворского Иерофея А.Н. Муравьеву. Москва, 1 марта 1837 г. // Переписка Иерофея, архиепископа Фаворского с А. Н. Муравьевым / Подготовка текста и примеч. *И. Ю. Смирновой* // ППС. Вып. 105. М., 2007. С. 299–300.

[54] Письмо архиепископа Фаворского Иерофея А. Н. Муравьеву. Москва, 3 октября 1838 г. // Там же. С. 14.

[55] Энциклика Григория XVI «Mirari Vos» от 15 августа 1832 г. Ст. 13.

[56] Там же. Ст. 23.

[57] *Смилянская И. М.* К. М. Базили – российский дипломат и историк Сирии // Очерки по истории русского востоковедения. М., 1959. С. 45–46. Мароните этнически являются арабизированными жителями Горного Ливана семитского происхождения. По преданию, маронитская церковь происходит от монофелитской общины, основанной маронитами, бежавшими на Ливан от преследований византийских властей. Со времени крестовых походов мароните признали главенство Рима. К середине XIX в. считались наиболее многочисленной униатской общиной на Ближнем Востоке.

[58] *Pritchard J. B.* Archeology and the Old Testament. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1958. P. 57–58.

[59] *Robinson E., Smith E.* Biblical researches in Palestine, 1838–52. A journal of travels in the year 1838. Boston: Crocker and Brewster; etc., 1856. P. 510–511.

[60] *Базили К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством. Москва–Иерусалим, 2007. С. 512.

[61] Письмо Игнатия, пастора церкви Емидской к Иоанну, наместнику кардинала Римского Максима, живущему в Константинополе. Б/д [1839–1840-е гг.] // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 5. Ед. хр. 43. Л. 1–2об.

[62] См.: *Смирнова И. Ю*. Церковно-дипломатические отношения России с Иерусалимским и Антиохийским Патриархатами (вторая треть XIX в.): дис. ... канд. ист. наук. М, 2009.

[63] Письмо Мефодия, Патриарха Антиохийского к А. Н. Муравьеву. Александрия, 24–26 августа 1839 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 7. Ед. хр. 48. Л. 1 об., 4об.

[64] Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву. 3 июня 1839 г. // ППС. Вып. 103. М., 2006. С. 49.

[65] Письмо Иерофея, Патриарха Александрийского и Мефодия, Патриарха Антиохийского к А. Н. Муравьеву. Александрия, 24 сентября 1839 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 6. Ед. хр. 4. Л. 13 об.

[66] Патриарх Константинопольский Константий I (1770–1859), известный богослов, историк, археолог. В 1805 г. избран архиепископом Синайским. В 1830 г. избран на Константинопольскую кафедру. В 1834 г., обвиненный

в приверженности к России, был лишен кафедры, но оставался в сане архиепископа Горы Синайской; одновременно был местоблюстителем Антиохийского Престола в Константинополе.

[67] Послание Константия I, архиепископа Синайского, бывшего Патриарха Константинопольского, А.Н. Муравьеву. Константинополь, 4 ноября 1841 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 11. Ед. хр. 28220. Л. 2.

[68] *Хитрово С. Д.* Латинская семинария св. Анны в Иерусалиме // Сообщения ИППО. 1910. Т. XXI. №4. С. 537.

[69] РГИА. Ф. 797. Оп. 11. Ед. хр. 28220. Л. 2об.

[70] *Базили К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством. Москва–Иерусалим, 2007. С. 513.

[71] Там же. С. 512.

[72] Там же. С. 513.

[73] Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву. Бейрут, 21 декабря 1839/2 января 1840 г. // ППС. Вып. 103. М., 2006. С. 49.

[74] Послание Константия I, архиепископа Синайского, бывшего Патриарха Константинопольского, к А. Н. Муравьеву. Константинополь, 4 ноября 1841 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 11. Ед. хр. 28220. Л. 3.

[75] Там же. Л. 3об.

[76] Письмо Патриарха Константия I к А. Н. Муравьеву. Константинополь, 4 ноября 1841 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 7. Ед. хр. 30. Л. 5об.

[77] *Базили К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством. Москва–Иерусалим, 2007. С. 513.

[78] Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву. Бейрут, 28 мая 1841 г. // ППС. Вып. 103. М., 2006. С. 56.

[79] *Базили К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством. Москва–Иерусалим, 2007. С. 493.

[80] *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле // *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. Т. 1. – Спб.*:* Изд-во Олега Абышко, 2011. С. 150–151.

[81] *Барталь И.* Иерусалим в конце османской эпохи: между обновлением и застоем // Иерусалим в веках. Ч. 9. Иерусалим, 1998. С. 41.

[82] *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. С. 151.

[83] Там же.

[84] *Базили К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством. Москва–Иерусалим, 2007. С. 493.

[85] Там же.

[86] Carmel in the Holy Land from its beginnings to the present day (edited by Silvano Giordano,ocd). Arenzano, 1995. P. 114.

[87] *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. С. 152.

[88] *Базили К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством. Москва–Иерусалим, 2007. С. 493.

[89] Carmel in the Holy Land from its beginnings to the present day (edited by Silvano Giordano, ocd). Arenzano, 1995. P. 114–116.

[90] Письмо К.М. Базили к А.Н. Муравьеву. Бейрут, 3 июня 1839 г. // ППС. Вып. 103. М., 2006. С. 49–50.

[91] *Барталь И.* Иерусалим в конце османской эпохи: между обновлением и застоем // Иерусалим в веках. Ч. 9. Иерусалим, 1998. С. 41.

[92] Восточные семинарии св. Франциска Ксаверия в Бейруте. Сообщения ИППО. XX (1909), 1, 47–52.

[93] *Базили К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством. Москва–Иерусалим, 2007. С. 495.

[94] Там же. С. 495–496.

[95] *Виноградов В. Н.* Британский лев на Босфоре. М., 1991. С. 7. Автор приводит слова английского историка Г. Темперлея: «Британский лев спал в своем дворце на берегу Босфора. Великий турок (так иногда именовали султана) не снисходил до посылки своего представителя на берег Темзы» (там же).

[96] *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. История Греческой Церкви от падения Константинополя в 1453 до 1821 г. СПб., 2006. С. 297.

[97] Там же. С. 307.

[98] Там же. С. 309.

[99] *Герд Л. А.* Англиканская церковь и Константинопольская патриархия в конце XIX–начале XX вв. // Христианское чтение. 2017. №1. С. 351–352.

[100] «Неприсягнувшими» называют девять епископов во главе с архиепископом Кентерберийским и около четырехсот священников Церкви Англии, которые, являясь сторонниками учения о «божественном праве короля», после смещения с престола Якова II (1685–1688) во время Славной революции (1688–1689) отказались принести присягу новому монарху Вильгельму III Оранскому (1689–1702), в результате чего были лишены должностей, получив наименование («non-jurors»).

[101] *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. СПб., 2006. С. 316.

[102] См. подробнее: *Образцов П. И.* О попытках сближения епископальной Церкви с Православной Церковью // Православное обозрение. СПб., 1866; Ecumenical world of Orthodox Civilization. Paris, 1974; Символические книги Православной Церкви // Православная жизнь [Джорданвиль]. 1976).

[103] *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. СПб., 2006. С. 325.

[104] *Виноградов В. Н.* Британский лев на Босфоре. М., 1991. С. 16.

[105] *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. Lnd, 1961. С. 31.

[106] *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. С. 131.

[107] Там же.

[108] *Emhardt W. Ch.* Historical Contact of the Eastern Orthodox and Anglican Churches. New York, 1920. P. 6.

[109] *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. С. 21.

[110] Образование Лондонского миссионерского общества (LMS) связано с возрождением протестантской еванге-

лизации в конце XVIII в. Встреча лидеров независимой церкви, англиканского и пресвитерианского духовенства и мирян, проводимых в Лондоне в ноябре 1794 года установил цели Миссионерского общества – «распространять знание о Христе среди языческих и других непросвещенных народов». Миссионерское общество было официально создано в сентябре 1795 г. В 1818 г. Миссионерское общество было переименовано в Лондонское миссионерское общество.

[111] *Барталь И.* Иерусалим в конце османской эпохи: между обновлением и застоем // Иерусалим в веках. Ч. 9. Иерусалим, 1998. С. 25.

[112] *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. Lnd, 1961. P. 37.

[113] Кэмпбелл Патрик (Campbell Patrick; 1779–1857), генерал-майор, дипломат; генеральный консул в Александрии (7.01.1833–13.08.1841).

[114] *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. Lnd, 1961. P. 37.

[115] Ibid.

[116] *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. С. 27.

[117] Цит. по: *Барталь И.* Иерусалим в конце османской эпохи: между обновлением и застоем // Иерусалим в веках. Ч. 9. Иерусалим, 1998. С. 25.

[118] Фаррен Джон Уильям Пири (Farren John William Peary; † 1864) – консул Великобритании в Дамаске (08.1830–04.1839).

[119] Цит. по: *Барталь И.* Иерусалим в конце османской эпохи: между обновлением и застоем // Иерусалим в веках. Ч. 9. Иерусалим, 1998. С. 28–29. (Подробнее см.: *Verete* M. Why was a British Consulate established in Jerusalem? // English Historical Review (1970) LXXXV (335): 316–345).

[120] Там же.

[121] *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. С. 30.

[122] Эшли-Купер Энтони, 7-й граф Шефтсбери (1801–1885), крупный политик, общественный деятель и филантроп. Активный деятель Лондонского общества по распространению христианства среди евреев. Ему принадлежал лозунг «Земля без народа – народу без земли»; выступал также за отмену рабства.

[123] *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. Lnd, 1961. P. 35–37. Супругой лорда Э. Эшли, впоследствии графа Шефтсбери, была дочь Пальмерстона и леди Эмилии Каупер, впоследствии леди Пальмерстон, Мини, родившаяся в 1810 г. (*Виноградов В. Н.* Лорд Пальмерстон в европейской дипломатии // Новая и новейшая история. 2006. № 5. С. 192).

[124] *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. Lnd, 1961. P. 38.

[125] Ibid. P. 32–33.

[126] *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. С. 132.

[127] *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. Lnd, 1961. P. 34.

[128] Ibid. P. 39

[129] Ibid. P. 36.

[130] Ibid. P. 36–37.

[131] Ibid. P. 37

[132] *Robinson E., Smith E.* Biblical researches in Palestine, 1838–52. A journal of travels in the year 1838. Boston: Crocker and Brewster; etc., 1856. P. 510–511.

[133] *Друзы* – секта, основанная Мухаммедом ибн ад-Дарази в начале XI в. Учение друзов представляет собой сочетание элементов христианства, ислама, зороастризма и доисламских культов. Их религия возникла из идей египетского халифа Хакима, который провозгласил себя воплощением божества. Друзы верят во второе пришествие Хакима, в переселение душ и не считают себя связанными исламом Мухаммеда.

[134] *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. Lnd, 1961. P. 36.

[135] Никоновская летопись // ПСРЛ. Т. 9. М., 1965. С. 68.

[136] *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М. 2006. С. 13.

[137] Константинопольский трактат от 3 июня 1700 г., ст. XII // Договоры России с Востоком, политические и торговые / Сост. *Т. П. Юзефович*. СПб., 1862. С. 9–10.

[138] *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М. 2006. С. 41.

[139] Договоры России с Востоком, политические и торговые. С. 28–29.

[140] Там же. С. 42.

[141] Там же. С. 52.

[142] *Муравьев А.Н.* Записка «О Египте». 1830 г. // АВП РИ. Ф. 154. Азиатский департамент. Ед. хр. 4209. Л. 10.

[143] Там же. Л. 9об.

[144] Договоры России с Востоком, политические и торговые. С. 80.

[145] *Каролид П.* О современном положении Православной Церкви и Патриархии Святого Града Иерусалима // ППС. Вып. 108. М., 2012. С. 209.

[146] Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву. Бейрут, 3 июня 1839 г. // ППС. Вып. 103. М., 2006. С. 44–45.

[147] Записка А. П. Бутенева. Константинополь, 1 марта 1833 г. // Религии мира. История и современность. 2005. М., 2007. С. 225.

[148] Подробнее см.: *Смирнова И. Ю.* Митрополит Московский Филарет (Дроздов) и русская церковная политика на Православном Востоке // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. Вып. 2. 2009. С. 164–180.

[149] Подробнее см.: *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Иерофей, Патриарх Антиохийский, и его деятельность по ма-

териалам российских архивов. Ч. 1–2 // ППС. Вып. 10. М., 2007. С. 209–362. Вып. 106. М., 2009. С. 193–251.

150 *Никодим (Ротов), митрополит*. История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Серпухов, 1997. С. 51.

151 Письмо архиепископа Иерофея А. Н. Муравьеву. Москва, 19 сентября 1838 г. / Переписка архиепископа Фаворского Иерофея с А. Н. Муравьевым // ППС. Вып. 10,. М., 2007. С. 313.

152 Подробнее см.: *Смирнова И. Ю.* Письма К.М. Базили как источник по истории связей России с Православным Востоком в 1830–1840-е гг. // ППС. Вып. 103. М., 2005. С. 21–42.

153 *Колобов О. А., Корнилов А. А*. Константин Михайлович Базили и русское консульство в Бейруте // ППС. Вып. 102. М., 2005. С. 91.

154 Там же.

155 Письмо Мефодия, Патриарха Антиохийского к А. Н. Муравьеву. Триполи, 17 февраля 1841 г. // Цит. по: *Смирнова И. Ю.* Россия и Антиохийская Церковь при Патриархе Мефодии (1830–1850 гг.) // Евразия: духовные традиции народов. №3. 2013. С. 144.

156 См.: *Смилянская И. М*. К. М. Базили // Сирия, Ливан и Палестина в описаниях российских путешественников, консульских и военных обзорах первой половины XIX века. М. 1991. С. 244; *Никодим (Ротов), митрополит*. История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Серпухов, 1997. С. 51.

157 Письмо К. М. Базили А. Н. Муравьеву. Бейрут, 28 мая 1841 г. // ППС. Вып. 103. М., 2006. С. 56.

158 *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле // *Хитрово В.Н.* Православие в Святой Земле. Т. 1. Спб.: Изд-во Олега Абышко, 2011. С. 130-149; *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800-1901. Lnd, 1961. C. 31; *Whiller R*. Palmer's Pilgrimage. The life of William Palmer of Magdalen. Oxford-Wien: Peter Lang, 2006. P. 156. *Williams G*. The Orthodox Church of East in the eighteenth century. London, Oxford, Cambridge. 1868. P. xliv.

159 Бунзен Христиан-Карл-Иозиас (1791-1860), дипломат, протестантский историк, теолог, писатель. Прусский посол в Великобритании (1841-1854). Автор проекта англо-прусской епископии в Иерусалиме, получившего одобрение обоих правительств. Вышел в отставку после того, как его старания вовлечь Пруссию в союз западных держав против России потерпели неудачу.

160 *Whiller R*. Palmer's Pilgrimage. The life of William Palmer of Magdalen. Oxford-Wien: Peter Lang, 2006. P. 156.

161 Hansard's Parliamentary Debates. Vol. lvii. P. 124.

162 Цит. по: *Palmer W*. Aids to reflection on the Established Church, with reference to the Foundation of a «Protestant bishopric» at Jerusalem, recently announced in the Prussian state gazette. Oxford, John Henry Parker: J. G. F. and J. Rivingston, London. 1841. P. 66–67.

163 Ibid. P. 67–68.

164 Бломфилд Чарльз Джеймс (Charles James Blomfield; 1786–1857), посвящен в сан диакона в 1810 г.; с 1822 г. архидиакон в Кольчестере, с 1824 г. епископ Честерский; в 1828–1856 гг. епископ Лондонский.

165 *Palmer W.* Aids to reflection on the Established Church, with reference to the Foundation of a «Protestant bishopric» at Jerusalem, recently announced in the Prussian state gazette. Oxford, John Henry Parker: J. G. F. and J. Rivingston, London. 1841. P. 68.

166 *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. Lnd, 1961. P. 44.

167 *Strong R.* Anglicanism and the British Empire (1700–1850). Oxford, 2007. (http://www.oxfordscholarship.com).

168 Ibid.

169 *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. Lnd, 1961. P. 44.

170 Ibid.

171 Ibid. P. 46.

172 *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. С. 136.

173 *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901.Lnd, 1961. P. 45.

174 *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. С. 136.

175 Там же. С. 136–137.

176 *Wheeler R.* Palmer's Pilgrimage. Peter Lang: Oxword–Wien, 2006. P. 156; *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. Lnd, 1961. P. 39.

177 *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. С. 137.

178 *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. Lnd, 1961. P. 48.

179 Ibid.

180 Lambeth Palace Library. MS. 3393. P. 29a.

181 *Palmer W.* Aids to reflection on the Established Church, with reference to the Foundation of a «Protestant bishopric» at Jerusalem, recently announced in the Prussian state gazette. Oxford, London. 1841. P. 72.

182 Докладная записка неизвестного автора об учреждении протестантского епископства в Иерусалиме. Санкт-Петербург. [Декабрь 1841 – январь 1842] // РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Ед. хр. 495. Л. 5об.

183 *Palmer W*. Oxford, London. 1841. Op. cit. P. 80.

184 О смещении Патриарха Григория VI с Константинопольской кафедры см.: Fairey J. Discord and Confusion [...] under the Pretext of Religion: European Diplomacy and the Limits of Orthodox Ecclesiastical Authority in the Eastern Mediterranean // The International History Review. 2012. Vol. 34, N. 1 [March]. P. 19–44.

185 Цит. по: Протестантское епископство в Палестине // РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Ед. хр. 495. Л. 6.

186 Цит. по: *Palmer W*. Op. cit. P. 77–79.

187 Ibid. P. 80–81.

188 Письмо В. Пальмера (Вустер-колледж, Оксфорд) в Таймс от 28–29 октября 1841 г. // АВП РИ. Ф. 161 (СПб. ГА). II–9. Оп. 46. Д. 26. Донесения российского посольства в Лондоне о церковной политике Англии в Иерусалиме и на Востоке. Л. 84об.

[189] Там же. Л. 85.
[190] Цит. по: Протестантское епископство в Палестине // РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Ед. хр. 495. Л. 8–8об.
[191] Act books of the Archbishops of Canterbury // Lambeth Palace Library. VB 1/16. P. 104, 106.
[192] Джордж Август Селвин (1809–1878), епископ Новой Зеландии (1841–1858); примас Англиканской Церкви в Новой Зеландии (1858–1868); епископ Личфилда (1868–1878). В его честь названы несколько колледжей (Кембридж, 1882; Отаго, 1893; Окленд, Новая Зеландия).
[193] См.: [Выдержки из статьи] Епископия Объединенной Церкви Англии и Ирландии в Иерусалиме» / пер. с англ. [Таймс. 17.11.1841] // АВП РИ. Ф. 161 (СПб. ГА) II–9. Оп. 46. Д. 26. Л. 81.
[194] Обозрение редактора Таймс от 29 октября 1841 г. /// Цит. по: АВП РИ. Ф. 161 (СПб. ГА) II–9. Оп. 46. Д. 26. Л. 85об.
[195] *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. Lnd, 1961. P. 47.
[196] Речь архиепископа Кентерберийского Вильяма Хоули при посвящении епископа объединенной Церкви Англии и Ирландии в Иерусалим. Лондон, 7 ноября 1841 г. // АВП РИ. Ф. 161 (СПб. ГА) II–9. Оп. 46. Д. 26. Л. 87об.–88об.
[197] Там же. Л. 88.
[198] Там же.
[199] *Palmer W.* Notes of a visit to the Russian Church in the years 1840, 1841. London, 1882. P. 1.
[200] Первая конвенция была подписана в Лондоне 15 июля 1840 г., примерно в это время Пальмер был представлен британскому послу в России лорду Кланрикарду и 6 августа по ст.ст. прибыл в Кронштадт. Вторая конвенция была заключена 13 июля 1841 г., Пальмер же выехал из России 24 июля.
[201] Архимандрит Порфирий (Успенский) оставил в своем дневнике следующий отзыв о Пальмере: «В 1841 году, в марте месяце, и в 1843 году я видел несколько раз Пальмера и беседовал с ним по-латыни в доме [Татьяны Борисовны] Потемкиной. Он умен, скромен, благочестив. Наружность его приятна. Он имеет ревность не по разуму» (*Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего. Т. 1. СПб., 1894. С. 117).
[202] *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX в. Париж, С. 285.
[203] Осинин Иван Терентьевич (1833–1887), тайный советник, председатель учебного комитета ведомства императрицы Марии (с 1885 г.), попечитель женских гимназий. Образование получил в Петербургской духовной семинарии и академии (1857), оставлен при академии бакалавром по кафедре сравнительного богословия, а также преподавателем немецкого языка. В 1858 г. Осинин женился в Англии на дочери настоятеля посольской церкви в Лондоне прот. Е. И. Попова. 14 октября 1863 г. был утвержден в звании экстраординарного профессора. Преподавал историю великой княжне Марии Александровне, великим князьям Сергию и Павлу Александровичам.
[204] РГИА. Ф. 797. Оп. 33. 3 стол. 2 отд. Ед. хр. 247а. Л. 128об.
[205] *Palmer W.* Notes of a visit to the Russian Church in the years 1840, 1841. London, 1882. P. 4.
[206] Пальмер Вильям Джоселин († 1853), член Брэйсноуз-колледжа, с 1802 г. был ректором школы в Миксбури, а с 1814 г. до 1853 г. также в Финмере, где был наиболее уважаемым ректором.
[207] History of Finmere Oxon. Buckingham, 1887. P. XII–XIII.
[208] Ibid. P. 3.
[209] Ibid. P. 11.
[210] *Newman J. H, cardinal*. Prefatory Notice / *Palmer W.* Notes of a visit to the Russian Church in the years 1840, 1841. London, 1882. P. VII.
[211] *Лопухин А.* Церковно-религиозная жизнь и богословская мысль в России по запискам Пальмера // Странник. 1883. Т. 1. № 4. Март. С. 688–689.
[212] Там же. С. 691.
[213] *Palmer W.* Notes of a visit to the Russian Church in the years 1840, 1841. London, 1882. P. 72.
[214] Ibid. P. 385.
[215] Letters and Correspondence of Newman to 1845. Vol. 2. P. 288.
[216] Записка митрополита Московского Филарета «О принятии в общение Православно-Кафолической Церкви члена протестантской Англо-Ирландской Церкви Ричардсона и о рукоположении его. Москва, 22 июля 1862 г. // РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Ед. хр. 69. Л. 44об. (в НИОР РГБ. Ф. 316. К. 71. Ед. хр. 21 писарская копия датируется 15 января 1862 г.
[217] *Никодим (Казанцев), еп.* О Филарете, митрополите Московском моя память. М., 1877. С. 70–71.
[218] Burton, Edwin. William Palmer // The Catholic Encyclopedia. Vol. 11. New York: Robert Appleton Company, 1911.
[219] *Whiller R.* Palmer's Pilgrimage. The life of William Palmer of Magdalen. Oxford–Wien: Peter Lang, 2006. P. 159.
[220] Ibid. P. 159–160.
[221] Ibid. P. 161.
[222] Ibid. P. 162.
[223] Ibid. P. 163.
[224] *Palmer W.* Aids to reflection on the Established Church, with reference to the Foundation of a “Protestant bishopric” at Jerusalem, recently announced in the Prussian state gazette. Oxford, John Henry Parker: J. G. F. and J. Rivingston, London. 1841.
[225] Ричард Бэгот (1782–1854), епископ Церкви Англии. Получил образование в Крайст-Черч Колледже и Колледже Всех святых. В 1822–1827 гг. был каноником в Виндзоре, в 1827–1845 гг. – декан Кентербери, в 1829–1845 гг. епископ Оксфордский и в 1845–1854 гг. – епископ Бата и Уэльса.
[226] *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. Lnd, 1961. P. 46–47.

[227] *Lilly W. S.* Newman, John Henry // Dictionary of National Biography, 1885–1900. New-York, London, 1894. Vol. 40. P. 344–345.
[228] Ibid. P. 344.
[229] *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. L., 1961. P. 46–47.
[230] *Lilly W. S.* Newman, John Henry // Dictionary of National Biography, 1885–1900. New-York, London, 1894. Vol. 40. P. 345.
[231] Цит. по: *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. L., 1961. P. 47.
[232] Ibid.
[233] Рондел Пальмер, 1-й лорд Селборн (Roundell Palmer, 1-st Earl of Selborn; 1812–1895), британский юрист и политик. Дважды избирался лордом-канцлером Великобритании (1872–1874 и 1880–1885).
[234] *Whiller R.* Palmer's Pilgrimage. The life of William Palmer of Magdalen. Oxford–Wien, 2006. P. 158.
[235] Послание архиепископа Кентерберийского Уильяма Хоули Восточным Патриархам и прелатам. Ламбет, Великобритания, 23 ноября 1841 г. // *Williams G.* The Orthodox Church of East in the eighteenth century. London, Oxford, Cambridge. 1868. P. lxii.
[236] Ibid.
[237] Archive Centre, King's College, Cambridge. From the Williams papers. GW/16.
[238] Письмо Дж. Вильямса к С. Вильберфорсу, епископу Оксфорда. Колледж св. Колумбы, 5 декабря 1853 г. // *Williams G.* The Orthodox Church of East in the eighteenth century. London, Oxford, Cambridge. 1868. P. lxii–lxiii.
[239] *Tibawi A.L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. L., 1961. P. 47.
[240] Ibid. P. 55.
[241] Письмо лорда Абердина к С. Вильберфорсу, епископу Оксфорда. Лондон, 6 января 1854 г. // *Williams G.* The Orthodox Church of East in the eighteenth century. London, Oxford, Cambridge. 1868. P. lxiv.
[242] *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. L., 1961. P. 56–57.
[243] *Халфин Н. А.* Начало американской экспансии в странах Средиземноморья и Индийского океана. – М.: Издательство Восточной литературы, 1958. С. 98.
[244] Сирия, Ливан и Палестина в описаниях российских путешественников, консульских и военных обзорах первой половины XIX в. М., 1991. С. 324–325.
[245] Письмо д-ра Хилла в редакцию The Spirit of Missions. Афины, 18 мая 1863 г. // The Spirit of Missions. Vol. 28. 1863. P. 162.
[246] Ibid.
[247] *Emhardt W. Ch.* Historical Contact of the Eastern Orthodox and Anglican Churches. New York, 1920. P. 6.
[248] В 1832 г. решением «великих держав» (Великобритания, Франция, Россия), закрепленным на Лондонской конференции 1832 г., было образовано Греческое королевство, независимое от Османской империи. Королем Греции стал баварский принц Оттон (1833–1862) из династии Виттельсбахов. 23 июля 1833 г., по решению баварских регентов, от имени малолетнего короля Оттона I, была провозглашена юрисдикционная независимость Элладской Церкви на территории королевства, но Константинопольский Патриарх и Синод ее не признали. Так возникла схизма, длившаяся 17 лет. Томос о провозглашении автокефалии Элладской Церкви был издан Патриархом Анфимом IV 29 июня 1850 г.
[249] Письмо иеромонаха Аникиты (Ширинского-Шихматова) к князю П.А. Ширинскому-Шихматову. Афины, 26 апреля 1837 г. // Путешествие иеромонаха Аникиты по святым местам Востока в 1834–1836 годах. М., 2009. С. 166–167.
[250] Там же.
[251] *Зоитакис А.* Протестантизм и православие на Балканах. Часть II // Православие.ru / Мониторинг СМИ, 14 августа 2012 г. http://www.pravoslavie.ru/smi/55457.htm
[252] Письмо иеромонаха Аникиты (Ширинского-Шихматова) к князю П. А. Ширинскому-Шихматову. Афины, 26 апреля 1837 г. // Путешествие иеромонаха Аникиты по святым местам Востока в 1834–1836 годах. М., 2009. С. 168–169.
[253] Цит. по: *Зоитакис А.* Протестантизм и православие на Балканах. Часть II // Православие.ru / Мониторинг СМИ, 14 августа 2012 г. http://www.pravoslavie.ru/smi/55457.htm
[254] Путешествие иеромонаха Аникиты по святым местам Востока в 1834–1836 годах. М., 2009. С. 170–171.
[255] Там же. С. 171.
[256] Письмо митрополита Московского Филарета к князю П. А. Ширинскому-Шихматову. Москва, октябрь, 1837 г. // Путешествие иеромонаха Аникиты по святым местам Востока в 1834–1836 годах. М., 2009. С. 171–172.
[257] Стурдза Александр Скарлатович (1791–1854), выдающийся дипломат, богослов, писатель, переводчик и меценат.
[258] Письмо А. С. Стурдзы к обер-прокурору Св. Синода графу Н. А. Протасову. Одесса, 16 ноября 1838 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 8. Д. 24216. Л. 16об.
[259] Письмо А. С. Стурдзы к обер-прокурору Св. Синода графу Н. А. Протасову. Одесса, 29 июля 1838 г. // Там же. Л. 1.
[260] Там же.
[261] *Герд Л. А.* Англиканская церковь и Константинопольская патриархия в конце XIX – начале XX вв. // Христианское чтение. 2017. №1. С. 352.
[262] Письмо А. С. Стурдзы к обер-прокурору Св. Синода графу Н. А. Протасову. Одесса, 29 июля 1838 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 8. Д. 24216. Л. 1об.

[263] *Лебедев А. П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок. СПБ.: Изд-во Олега Абышко, 2004. Кн. II. С. 98–99.
[264] Письмо А. С. Стурдзы к обер-прокурору Св. Синода графу Н. А. Протасову. Одесса, 29 июля 1838 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 8. Д. 24216. Л. 1об.
[265] Письмо А. С. Стурдзы к обер-прокурору Св. Синода графу Н. А. Протасову от 24 октября 1838 г. // Там же. Л. 11об.
[266] Письмо А. С. Стурдзы к обер-прокурору Св. Синода графу Н. А. Протасову. Одесса, 16 ноября 1838 г. // Там же. Л. 17.
[267] Нессельроде Карл Васильевич (1780–1862), граф, дипломат, государственный деятель. На русской дипломатической службе с 1801 г.; в 1816–1832 гг. управляющий министерством иностранных дел; в 1832–1856 гг. – министр иностранных дел; с 1845 г. государственный канцлер.
[268] Речь идет о «Изложении Символа веры...» (1838) и «Истории Российской Церкви» (1838).
[269] Письмо митрополита Московского Филарета к князю П.А. Ширинскому-Шихматову. Москва, октябрь, 1837 г. // Путешествие иеромонаха Аникиты по святым местам Востока в 1834–1836 годах. М., 2009. С. 171–172.
[270] *Emhardt W. Ch.* Historical Contact of the Eastern Orthodox and Anglican Churches. New York, 1920. P. 5–7.
[271] Записка Дж.Дж. Робертсона к российскому посланнику в Константинополе В.П. Титову. Константинополь, 13/25 марта 1842 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Ед. хр. 66. Л. 13.
[272] Послание северо-американских епископов Англиканской Церкви к Патриарху Константинопольскому. Б. д. [1840-1841]. (Пер. с. фр. Д. Д. Денисовой) // РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Ед. хр. 67. Л. 9, 14.
[273] Там же. Л. 14
[274] Там же. Л. 10.
[275] Там же. Л. 13.
[276] Там же. Л. 15.
[277] Донесение российского посланника в Константинополе В. П. Титова вице-канцлеру графу К.В. Нессельроде. Пера, 22 декабря 1841 г. / 3 января 1842 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Ед. хр. 66. Л. 4.
[278] *Emhardt W. Ch.* Historical Contact of the Eastern Orthodox and Anglican Churches. New York, 1920. P. 5–7.
[279] *Хитрово В.Н.* Православие в Святой Земле. С. 131.
[280] Письмо протоиерея посольской церкви в Лондоне Евгения Попова к обер-прокурору Св. Синода А. П. Ахматову. Лондон, 18 января 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 33. 3 стол, 2 отд. Ед. хр. 247а. Л. 35.
[281] Донесение российского посланника в Константинополе В.П. Титова вице-канцлеру графу К. В. Нессельроде. Пера, 22 декабря 1841 г. / 3 января 1842 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Ед. хр. 66. Л. 2.
[282] Там же. Л. 13.
[283] Там же. Л. 13об.
[284] Там же. Л. 14
[285] Донесение российского посланника в Константинополе В. П. Титова вице-канцлеру графу К. В. Нессельроде. Пера, 22 декабря 1841 г. / 3 января 1842 г. // Там же. Л. 5–6.
[286] Там же. Л. 7.
[287] Письмо протоиерея посольской церкви в Лондоне Евгения Попова к обер-прокурору Св. Синода А. П. Ахматову. Лондон, 18 января 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 33, 3 стол, 2 отд. Ед. хр. 247а. Л. 35–35об.
[288] Там же.
[289] Там же.
[290] *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. С. 132.
[291] См., например: Письмо митрополита Филарета к и.д. синодального обер-прокурора князю С. Н. Урусову. Москва, 30 сентября 1861 г. // Душеполезное чтение. 1891. №3. С. 654.
[292] В «Allgemeine Zeitung» была напечатаны выдержки из статьи «Протестантское епископство в Палестине», полный вариант которой был опубликован в «Историко-политических листках, издаваемых для католической Германии гг. Филипсом и Герресом» // РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Ед. хр. 495. Л. 5об.
[293] Там же. Л. 1–1об.
[294] Там же. Л. 1об.
[295] Там же. Л. 2.
[296] Там же. Л. 2–2об.
[297] Там же.
[298] Там же. Л. 2об.–3.
[299] Там же. Л. 5об.
[300] Письмо Патриарха Константинопольского Константия I к А. Н. Муравьеву. Константинополь, 5 февраля 1842 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 12. Ед. хр. 29812. Л. 2–4 об.
[301] Там же.
[302] Письмо Патриарха Константия I к А. Н. Муравьеву. Константинополь, 20 декабря 1842 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 7. Ед. хр. 30. Л. 11–11об.
[303] *Соколов И. И.* Антиохийский Патриарх Мефодий (1823–1850). Краткий очерк его деятельности // Сообщения ИППО. 1905. Т. 16. Вып. 1. С. 34–35.
[304] Письмо Антиохийского Патриарха Мефодия к епископу М. С. Александеру. Бейрут, 23 мая 1842 г. // Lambeth Palace Library. MS. 3393. P. 54–54a.
[305] Письмо Патриарха Антиохийского Мефодия к А. Н. Муравьеву. Дамаск, 13 января 1842 г. // НИОР РГБ, ф. 188. Картон 7, ед. хр. 48. Л. 7–8об.

[306] Письмо Патриарха Константинопольского Константия I к А.Н. Муравьеву. Константинополь, 5 февраля 1842 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 7. Ед. хр. 30. Л. 4об.

[307] См.: Донесение российского посланника в Константинополе В.П. Титова вице-канцлеру графу К.В. Нессельроде. Константинополь, 22 декабря/ 3 января 1841/42 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Ед. хр. 66. Л. 1–4; донесения российского посольства в Лондоне о церковной политике Англии в Иерусалиме и на Востоке вообще // АВП РИ. Ф. 161 (СПб. ГА) II–9. Оп. 46. Ед. хр. 26; Докладная записка об учреждении протестантского епископства в Иерусалиме. 1842 // РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Ед. хр. 495. Л. 1–13.

[308] РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Ед. хр. 495. Л. 3–3об.

[309] Муравьев предлагал испросить у Патриарха Иерусалимского, пользуясь налаженными связями, разрешение собрать в Крестном монастыре грузинских и русских иноков, находившихся в Иерусалиме под руководством опытного архимандрита, присланного из России. Инициатива Муравьева, следствием которой стало в конечном счете учреждение Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, в своем первоначальном виде была далека от реальности – о передаче русским какой-либо из греческих обителей Иерусалима вопроса даже не вставало.

[310] *Муравьев А. Н.* Заметка о монастыре Святого Креста под Иерусалимом. С.-Петербург, 1838 г. // *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Россия и Святая Земля в первой половине XIX века: церковная политика на Православном Востоке. СПб., 2015. С. 487–488.

[311] См. подробнее: *Смирнова И. Ю.* Петербург–Москва–Иерусалим: миссия архимандрита Порфирия (Успенского) // ППС. Вып. 109. 2014. С. 69–116.

[312] РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Ед. хр. 495. Л. 4.

[313] Всеподданнейший доклад вице-канцлера графа К. В. Нессельроде Его Императорскому Величеству Государю Императору Николаю I. 13 июня, 1842 г. // Безобразов П. В. Материалы для биографии епископа Порфирия (Успенского). Т. 1. Официальные документы. СПб., 1910. С. 5–8.; Россия в Святой Земле. Документы и материалы. М., 2000. Т. 2. С. 12–13.

[314] Сенявин Лев Григорьевич (1805–1861), дипломат, управляющий Азиатским департаментом министерства иностранных дел (1837–1841), директор департамента (1841–1848), товарищ министра иностранных дел (1850–1856).

[315] Записка о Духовной Миссии в Иерусалиме. Б.д. [1848] // РГА ВМФ. Ф. 19. Оп. 4. Ед. хр. 122. Л. 1–3.

[316] *Порфирий (Успенский), епископ*. Книга бытия моего. Т. 1. СПб., 1894. С. 134–135.

[317] *Барталь И.* Иерусалим в конце османской эпохи: между обновлением и застоем // Иерусалим в веках. Ч. 9. Иерусалим, 1998. С. 29–30.

[318] Донесение российского посланника в Константинополе В.П. Титова вице-канцлеру графу К. В. Нессельроде. Константинополь, 22 декабря/ 3 января 1841/42 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Ед. хр. 67. Л. 6.

[319] Докладная записка Николаю I об учреждении протестантского епископства в Иерусалиме с приложением статьи из аугсбургской газеты «Протестантское епископство в Палестине» // РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Ед. хр. 495. Л. 12об.

[320] Там же.

[321] *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. С. 140.

[322] Middle East Centre Archive St Antony's College (Oxford). NRA 41213 Jerusalem. DS 125–8. A3. P. 106.

[323] Письмо К.М. Базили к А.Н. Муравьеву. Бейрут, 28 мая 1841 г. / Переписка К.М. Базили и А.Н. Муравьева (1839–1852) // ППС. Вып. 103. М., 2006. С. 57.

[324] Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву. Бейрут, 14/26 января 1842 г. // Там же. С. 60. «Между тем, – сообщал Базили, – протестанты основывают в Иерусалиме церкви и Академию и уже прибыл их епископ, не признаваемый впрочем турецким правительством».

[325] Письмо Патриарха Константия I к А. Н. Муравьеву. Константинополь, 20 декабря 1842 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 7. Ед. хр. 30. Л. 11.

[326] Цит. по: *Барталь И.* Иерусалим в конце османской эпохи: между обновлением и застоем // Иерусалим в веках. Ч. 9. Иерусалим, 1998. С. 41.

[327] Письмо епископа М. С. Александера к архиепископу Кентерберийскому Вильяму Хоули. Иерусалим, 27 февраля 1842 г. // St. Anthony's. P. 1–3.

[328] *Mouneer H. A.* The Episcopal Anglican Church in Jerusalem and the Middle East. 2013. P. 273–274.

[329] Письмо епископа М. С. Александера к сэру Ричарду Стилу. Иерусалим, 29 декабря 1843 г. //Lambeth Palace Library. MSS 3397. P. 194.

[330] *Порфирий (Успенский), епископ*. Книга бытия моего. Т. 1. СПб., 1894. С. 378.

[331] Письмо епископа М. С. Александера к Р. Стилу. Иерусалим, 29 декабря 1843 //Lambeth Palace Library. MSS 3397. P. 193–194.

[332] Письмо епископа М. С. Александера к сэру Ричарду Стилу. Иерусалим, 29 декабря 1843 г. //Lambeth Palace Library.Lambeth Palace Library. MSS 3397. P. 194.

[333] *Базили К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством. М.–Иерусалим, 2007. С. 532–533.

[334] Цит. по: *Титов Ф. И., прот.* Преосвященный Кирилл Наумов, епископ Мелитопольский, бывший настоятель Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Очерк из истории сношений России с православным Востоком. Киев. 1902. С. 63.

[335] *Базили К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством. Москва–Иерусалим, 2007. С. 532–533.

[336] Запись от 12 февраля 1844 г. // *Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего. Т. 1. СПб., 1894. С. 452.

[337] *Williams G*. The Orthodox Church of East in the eighteenth century. London, Oxford, Cambridge. 1868. P. xlii.

[338] Ibid. P. xliv.
[339] King's College Archive Centre, Cambridge/0272/PP/GW/16.
[340] *Courtney W. P.* Williams George // Dictionary of National Biography, 1885–1900, Vol. 61. P. 399–400.
[341] Письмо Иерофея, архиепископа Фаворского, к А. Н. Муравьеву. Константинополь, 20 августа 1844 г. // ППС. Вып. 105. М., 2007. С. 341–342.
[342] Письмо Патриарха Константия I к А.Н. Муравьеву. Константинополь, 20 августа 1844 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 7. Ед. хр. 30. Л. 13.
[343] Νέα Σιών, 1904. № 5, σ. 470; *Соколов И. И.* Антиохийский Патриарх Мефодий. С. 38–39.
[344] Письмо Патриарха Константия I к А. Н. Муравьеву. 20 августа 1844 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 7. Ед. хр. 30. Л. 13.
[345] Письмо Патриарха Антиохийского Мефодия к А. Н. Муравьеву. Дамаск, 17 декабря 1844 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 7. Ед. хр. 48. Л. 67–67 об.
[346] Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву. Бейрут, 6 января 1845 г. // ППС. Вып. 103. М., 2005. С. 70–71.
[347] Отношение российского посланника в Константинополе В. П. Титова к генконсулу в Бейруте К. М. Базили. Буюкдере, 14 августа 1845 г. // АВП РИ. Ф. 180 (Посольство в Константинополе). Оп. 517/1. Ед. хр. 738. Л. 455–456об.
[348] *Титов Ф. И., прот*. Преосвященный Кирилл Наумов, епископ Мелитопольский, бывший настоятель русской духовной миссии в Иерусалиме. Очерк из истории русской духовной миссии в Иерусалиме. Киев, 1902. С. 63–64.
[349] *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. С. 140.
[350] *Титов Ф. И., прот*. Преосвященный Кирилл Наумов, епископ Мелитопольский, бывший настоятель русской духовной миссии в Иерусалиме. Очерк из истории русской духовной миссии в Иерусалиме. Киев, 1902. С. 64.
[351] Nicolayson to LJS London, 9 December 1845, in *JI*, 1846, p. 97.
[352] *Порфирий (Успенский), епископ.* Книга бытия моего. Т. 1. СПб., 1894. С. 452.
[353] Там же. Т. 2. СПб., 1896. С. 83–84.
[354] Цит. по: *Барталь И.* Иерусалим в конце османской эпохи: между обновлением и застоем // Иерусалим в веках. Ч. 9. Иерусалим, 1998. С. 41.
[355] *Муравьев А.Н.* Записка о состоянии Православной Церкви на Востоке. М., 1914. С. 29, 30.
[356] См. подробнее: *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Российская дипломатия и избрание Восточных Патриархов // Российская история. М., 2009. № 1. С. 5–25.
[357] Решид Мустафа паша (1800–1858) – османский дипломат и государственный деятель эпохи Танзимата. Несколько раз чередовал посты министра иностранных дел (1837–1838, 1839–1841, 1845–1846, 1853–1856) и великого визиря (1846–1852, 1856–1857).
[358] Риза-паша (1809–1859) – турецкий генерал и государственный деятель, в 1840–1850-х гг. неоднократно занимал пост военного министра. В 1851–1854 гг. был командующим флотом Османской империи**.**
[359] Отношение российского посланника в Константинополе В.П. Титова к генконсулу в Бейруте К.М. Базили. Буюкдере, 14 августа 1845 г. // АВП РИ. Ф. 180 (Посольство в Константинополе). Оп. 517/1. Ед. хр. 738. Л. 455–456об. Подробнее см.: *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Российская дипломатия и избрание Восточных Патриархов // Российская история. М., 2009. № 1. С. 5–25.
[360] Отношение российского посланника в Константинополе В. П. Титова к генконсулу в Бейруте К. М. Базили. Пера, 9/21 октября 1845 г. // АВП РИ. Ф. 180 (Посольство в Константинополе). Оп. 517/1. Ед. хр. 738. Л. 468–468об.
[361] Латинский Патриархат в Иерусалиме // Архив министерства иностранных дел Австрии. Ф. VII/10 (Константинополь). Д. 146. Л. 3.
[362] *Дмитриевский А. А.* Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. М.–СПб., 2009. С. 77–78.
[363] Записка о Духовной Миссии в Иерусалиме. Б.д. [после 1848 г.] // РГА ВМФ. Ф. 19. Оп. 4. Ед. хр. 122. Л. 3об.–5об.
[364] Там же. Л. 10.
[365] Латинский Патриархат в Иерусалиме // Архив министерства иностранных дел Австрии. Ф. VII/10 (Константинополь). Д. 146. Л. 2.
[366] *Аничкова В. Н.* Французские католические миссии на Востоке. II. Палестина // Сообщения ИППО. 1906. Т.XVII. Вып. 3. С. 354.
[367] Там же. Л. 2–3.
[368] Парижские письма протоиерея Иосифа Васильевича Васильева к обер-прокурорам Святейшего Синода и другим лицам с 1846 по 1867 гг., изданные Л. К. Бродским. Пг., 1915. С. 48–49.
[369] Латинский Патриархат в Иерусалиме // Архив министерства иностранных дел Австрии. Ф. VII/10 (Константинополь). Д. 146. Л. 3.
[370] *Титов Ф.И., прот.* Преосвященный Кирилл Наумов, епископ Мелитопольский, бывший настоятель русской духовной миссии в Иерусалиме. Очерк из истории русской духовной миссии в Иерусалиме. Киев, 1902. С. 40.
[371] Письмо Дж. Валерги к викарию. Иерусалим, 25 июля 1852 г. // Архив министерства иностранных дел Австрии. Ф. VII/10 (Константинополь). Д. 158. Л. 3.
[372] Отношение министра иностранных дел Мехмеда Эмина Аали-паши к губернатору Иерусалима. Константинополь, 1847 г. // Lambeth Palace Library. Papers of J.E.M.F. MS. 2338. P. 7.

[373] Обращение Решид-паши. Константинополь, 1847 г. // Ibid. P. 6.
[374] Отношение министра иностранных дел Мехмеда Эмина Аали-паши к губернатору Иерусалима. Константинополь, 1847 г. // Ibid. P. 7.
[375] *Хитрово В.Н.* Православие в Святой Земле. С. 140.
[376] Там же.
[377] *Frarah R.* Evangelical Missions and Churches in the Middle East. V.2. Palestine and Jordan. In *Christianity*: A History in the Middle East, ed. Habib Badr. Lebanon: The Middle East Council of Churches. 2005. P. 729.
[378] *Williams G., Willis R.* The Holy city: Historical, topographical, and antiquarian notices of Jerusalem. Vol. 1-2. London., Cambridge, 1849. V. 1. P. 614.
[379] Extracts from an encyclic of bishop Samuel Gobat, printed in the Jewish Intelligence of January, 1849 // Ibid. P. 614.
[380] Ibid.
[381] Ibid.
[382] Ibid. P. 616.
[383] Ibid.
[384] Ibid.
[385] Ibid.
[386] Ibid. P. 617.
[387] Ibid.
[388] Ibid.
[389] *Муравьев А. Н*. Записка о состоянии Православной Церкви на Востоке. М., 1914. С. 28.
[390] Там же. С. 29, 30.
[391] Сопроводительное письмо султана Абдул Меджида к великому визирю Решид-паше о фирмане, изданном в защиту его протестантских подданных. Константинополь, ноябрь 1850 г. // Lambeth Palace Library. Papers of J.E.M.F. MS. 2338.
[392] Allgemeine Zeitung. [1851] // FO. 352/33. Part 2/9.
[393] *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. С. 133.
[394] *Вяземский П. А*. Старая записная книжка // ПСС в 12 томах. СПб., 1884. Т. IX. С. 266–267.
[395] Письмо Филарета, митрополита Московского, к Григорию, архиепископу Казанскому. Москва, 12 декабря 1850 г. // Чтение в обществе любителей духовного просвещения (далее – ЧОЛДП). 1877. Т. 12. С. 165.
[396] Выдержки из энциклики епископа Самуила Гобата, напечатанной в The Jewish Intelligence. Январь 1852 г. // Lambeth Palace Library. Papers of J.E.M.F. MS. 2338. P. 28.
[397] Ibid.
[398] Адрес американских миссионеров на имя посла Великобритании сэра Стрэтфорда Каннинга по поводу его возвращения в Англию. Константинополь, 27 мая 1852 г. // FO 352/35. S1401. P. 27.
[399] Ibid.
[400] РГИА. Ф. 797. 1 отд., 2 ст. д. 196. Л. 6об.
[401] *Стецкевич М. С.* Оксфордское (Трактарианское) движение и его влияние на протестантско-католический конфликт в ранневикторианской Англии // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. М., 2014. № 1.С. 217.
[402] *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. С. 141.
[403] Там же. С. 177.
[404] Отношение английского консула в Иерусалиме Дж. Финна к министру иностранных дел Великобритании лорду Джону Расселлу. Иерусалим, 14 августа 1860 г. // The National Archives (GB, Kew), FO 78/1521. P. 206.
[405] Россия в Святой Земле: Документы и материалы. Т.2. М., 2000. С.40–41.
[406] *Порфирий (Успенский), епископ*. Книга бытия моего. Т. 3. СПб., 1896. С. 579.
[407] Россия в Святой Земле: Документы и материалы. Т.2. М., 2000. С.40-41.
[408] Копия с донесения генерального консула К. М. Базили к российскому посланнику в Константинополе В. П. Титову от 1 ноября 1849 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 131. Ед. хр. 315. Л. 9–10об.
[409] Там же. Л. 10об.
[410] Там же. Л. 10.
[411] *Порфирий (Успенский), епископ*. Книга бытия моего. Т. 3. СПб., 1896. С. 58.
[412] Выписка из донесения К. М. Базили посланнику В. П. Титову от 2 декабря 1849 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 131. Ед. хр. 315. Л. 4–7.
[413] Письмо архимандрита Порфирия к А. Н. Муравьеву. Иерусалим, 27 февраля 1850 г. / *Смирнова И. Ю.* Петербург–Москва–Иерусалим: миссия архимандрита Порфирия (Успенского) // ППС. Вып. 109. М., 2014. С. 99.
[414] Путятин Евфимий Васильевич (1803–1883), граф, государственный деятель, дипломат, адмирал. В 1852–1855 гг. глава экспедиции в Японию на фрегате «Паллада»; в 1855 г. подписал русско-японский торговый договор, после чего возведен в графское достоинство и назначен начальником штаба при кронштадтском военном генерал-губернаторе; в 1856 г. прикомандирован к посольствам в Париже и Лондоне; в 1857 г. назначен посланником в Китае и начальником тихоокеанской эскадры; в 1858 г. подписал Тяньцзиньский трактат; адмирал (1858); с 1859 г. морской агент во Франции и Англии; с 20.06 по 25.11.1861 министр духовного просвещения; в 1862 г. вышел в отставку с назначением членом Гос. Совета.
[415] Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву от 8 июля 1850 г. // ППС. Вып. 103. М., 2005. С. 80.

[416] Письмо архимандрита Порфирия (Успенского) к А. Н. Муравьеву. Иерусалим, 21 мая 1851 г. // ППС. Вып. 109. М., 2014. С. 102.
[417] Там же.
[418] Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву от 12 мая 1852 г. / ППС. Вып. 103. М., 2005. С. 89.
[419] Запись от 5–6 октября 1852 г. / *Порфирий (Успенский), епископ*. Книга бытия моего. Т. 4. 1896. С. 314.
[420] *Порфирий (Успенский), епископ*. Книга бытия моего. Т. 5. СПб., 1899. С. 124–125.
[421] Донесение генерального российского консула в Бейруте К. М. Базили российскому посланнику в Константинополе В. П. Титову. Бейрут, 19 июля 1845 г. // АВП РИ. Ф. 180 (Посольство в Константинополе). Оп. 517/1. Ед. хр. 738. Л. 207.
[422] Там же. Л. 207об.–208об.
[423] Там же. Л. 209.
[424] Речь идет о событиях русско-турецкой войны 1768–1774 гг., когда после поражения турецкого флота в битве при Чесме (26 июня 1770 г.) русский флот осуществлял контроль над восточной частью Средиземного моря. Летом 1772 г., в ответ на просьбу египетского паши Али-бека, теснимого мамлюками, русский флот под командованием генерал-лейтенанта Ризо, обстрелял Бейрутскую крепость, служившую турецким лагерем. Подробнее см.: *Базили К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством. Москва–Иерусалим, 2007. С. 65–78.
[425] Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву. Бейрут, 6 января 1845 г. // ППС. Вып. 103. М., 2005. С. 70–71. Имеется в виду составленный митрополитом Московским Филаретом «Христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Греко-Российской Церкви» (СПб., 1839).
[426] Письмо Патриарха Антиохийского Мефодия к А. Н. Муравьеву. Дамаск, 5 октября 1847 г. / *Смирнова И.Ю.* Антиохийская Церковь при Патриархе Мефодии (1830–1850) // Евразия: духовные традиции народов. 2012. №3. С. 162.
[427] *Соколов И. И.* Антиохийский Патриарх Мефодий. С. 38.
[428] АВП РИ. Ф. Посольство в Константинополе. Оп. 571. Ед. хр. 743. Л. 131.
[429] Там же. Л. 131об.
[430] Там же.
[431] Донесение К. М. Базили В. П. Титову. Мар-Илиас-Шуер на Ливане, 25 июля 1850 г. // АВП РИ. Ф. 180 (Посольство в Константинополе). Оп. 517/1. Ед. хр. 743. Л. 147. См. подробнее: Смирнова И. Ю. Антиохийская Церковь при Патриархе Мефодии (1830–1850) // Евразия: духовные традиции народов. 2012. №3. С. 135–151.
[432] Донесение К. М. Базили В. П. Титову. Мар-Илиас-Шуер на Ливане, 25 июля 1850 г. // АВП РИ. Ф. 180 (Посольство в Константинополе). Оп. 517/1. Ед. хр. 743. Л. 149.
[433] Донесение К. М. Базили российскому посланнику в Константинополе В. П. Титову. Бейрут, 1 января 1850 г. // АВП РИ. Ф. 180 (Посольство в Константинополе). Оп. 517/1. Ед. хр. 3574. Л. 17об.
[434] Там же. В своем отчете Базили сообщает, что «к 1 январю истекшего [1849] года училищный суммы оставалось в консульстве 4044 пиастра (около 220 руб. сер.)».
[435] *Соколов И. И.* Антиохийский Патриарх Мефодий // Сообщения ИППО. СПб., 1905. Т. XVI. Вып. 1. С. 38.
[436] Донесение К. М. Базили российскому посланнику в Константинополе В. П. Титову. Бейрут, 1 января 1850 г. // *Смирнова И. Ю.* Антиохийская Церковь при Патриархе Мефодии. С. 150.
[437] Выписка из донесения К. М. Базили посланнику В. П. Титову от 2 декабря 1849 г. // *Смирнова И. Ю.* Кирилл II, Патриарх Иерусалимский и его деятельность по новым архивным материалам // ППС. Вып. 107. М., 2011. С. 155.
[438] См.: *Базили К. М.* Сирия и Палестина под турецким правительством. Москва–Иерусалим, 2007. С. 355–400.
[439] Донесение генерального консула К. М. Базили к посланнику В. П. Титову. Мар-Ильяс-Шуер на Ливане, июль 1850 г. (копия датируется 29 июля). // *Смирнова И.Ю.* Антиохийская Церковь при Патриархе Мефодии. С. 151.
[440] *Порфирий (Успенский), епископ.* Книга бытия моего. Т. 4. СПб., 1896. С. 141.
[441] См. подробнее: *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Иерофей, Патриарх Антиохийский, и его деятельность по материалам российских архивов. Ч. 1 // Православный Палестинский сборник. Вып. 105. М., 2007. С. 209–277; Переписка Иерофея, архиепископа Фаворского, с А. Н. Муравьевым (1833–1848) / Подготовка текста и примеч. И.Ю. *Смирновой* // Православный Палестинский сборник. Вып. 105. М., 2007. С. 278–362; *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Российская дипломатия и избрание Восточных Патриархов // Российская история. М., 2009. № 1. С. 5–25.
[442] Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву от 20 декабря 1850 г. // ППС. Вып. 103. М., 2005. С. 82.
[443] Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву от 12 июня 1851 г. // Там же. С. 84.
[444] Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву от 12 мая 1852 г. // Там же. С. 89.
[445] Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву от 4 июля 1852 г. // Там же. С. 91.
[446] Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву от 12 мая 1852 г. // Там же. С. 89.
[447] Там же.
[448] Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву от 9 декабря 1852 г. // Там же. С. 92.
[449] Отношение В. П. Титова к К. М. Базили. Буюкдере, 14 августа 1845 г. // АВП РИ. Ф. 180 (Посольство в Константинополе). Оп. 517/1. Ед. хр. 738. Л. 455–456 об.
[450] Записка о сирийских делах Николая Шамие. 17 сентября 1859 г. // НИОР РГБ. Ф. 316. Картон 13. Ед. хр. 4. Л. 1.

[451] Письмо Филарета, митрополита Московского, к Григорию, архиепископу Казанскому. Москва, 12 декабря 1850 г. // ЧОЛДП. 1877. Т. 12. С. 165.

[452] Донесение генерального консула К. М. Базили к посланнику В. П. Титову. Мар-Ильяс-Шуер на Ливане, июль 1850 г. (копия датируется 29 июля). // *Смирнова И. Ю.* Антиохийская Церковь при Патриархе Мефодии. С. 165.

[453] *Антонин (Капустин), архимандрит*. Кирилл II, бывший Иерусалимский Патриарх // *Антонин (Капустин), архимандрит*. Из Иерусалима. Статьи, очерки, корреспонденции. 1866–1891. М.: Индрик, 2010. С. 382–383.

[454] Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву. Бейрут, 28 мая 1841 г. // ППС. Вып. 103. М., 2005. С. 76.

[455] *Соколов И. И.* Иерусалимский Патриарх Кирилл II и его отношение к болгарской церковной схизме // Сообщения ИППО. 1914. Т. XXV. Вып. 1. С. 37.

[456] См. подробнее: *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Иерофей, Патриарх Антиохийский, и его деятельность по материалам российских архивов. Ч. 1 // ППС. Вып. 105. М., 2007. С. 209–277; Ч. 2 // ППС. Вып. 106. М., 2009. С. 193–251.

[457] См. подробнее: *Смирнова И. Ю.* Петербург–Москва–Иерусалим: миссия архимандрита Порфирия (Успенского) // ППС. 109. М., 2014. С. 69–116.

[458] Записка о Духовной Миссии в Иерусалиме. Б.д. [после 1848 г.] // РГА ВМФ. Ф. 19. Оп. 4. Ед. хр. 122. Л. 6–9об.

[459] Записка о Духовной Миссии в Иерусалиме. Б.д. [после 1848 г.] // РГА ВМФ. Ф. 19. Оп. 4. Ед. хр. 122. Л. 6–9об.

[460] Донесение российского посланника в Константинополе В. П. Титова временно управляющему МИД графу И. И. Воронцову-Дашкову. Буюк-дере, 4 октября 1845 г. // АВП РИ. Ф. Посольство в Константинополе. Оп. 517/1. Ед. хр. 359. Л. 210–210об.; Донесение российского посланника в Константинополе В. П. Титова – директору Азиатского Департамента МИД Л. Г. Синявину. Пера, 14 декабря 1845 г. // Там же. Л. 312.

[461] Там же.

[462] Цит. по: Дмитриевский А. А. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. М.–СПб., 2009. С. 67.

[463] Там же. С. 68–69.

[464] *Порфирий (Успенский), епископ*. Книга Бытия моего. СПБ., 1894. Т. 1. С. 675.

[465] *Порфирий (Успенский), епископ*. Указ. соч. Т. 3. С. 65.

[466] Записка архимандрита Порфирия посланнику в Константинополе В. П. Титову с проектом предложений по созданию Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Константинополь, 6 января 1845 г. // Россия в Святой Земле: Документы и материалы. Т. 2. М., 2000. С. 21.

[467] Записка А. Н. Муравьева о монастыре Святого Креста под Иерусалимом. С.-Петербург, 1838 г. // Религии мира. История и современность. 2005. М., 2007. С. 226.

[468] *Порфирий (Успенский), епископ.* Указ. соч. Т. 3. С. 449-450.

[469] См. подробнее: *Смирнова И. Ю.* Письма К.М. Базили как источник по истории связей России с Православным Востоком в 1830–1840-е гг. // ППС. Вып. 103. М., 2005. С. 21–42.

[470] Заметки К. М. Базили о новых притязаниях латин в Иерусалиме. Монастырь Мар-Илиас-Шуер на Ливане, 27 июня 1850 г. // АВП РИ. Ф. Посольство в Константинополе. Оп. 517/1. Д. 743. Л. 130, 206.

[471] *Порфирий (Успенский), епископ*. Книга бытия моего. СПб., 1885. Т. 3. С. 132.

[472] Цит. по: Дмитриевский А. А. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. М.–СПб., 2009. С. 72–73.

[473] *Порфирий (Успенский), епископ*. Книга бытия моего. Т. 3. С. 114.

[474] Там же. С. 125.

[475] Святитель Филарет, митрополит Московский. Письма преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 2007. Т. 2. С. 132.

[476] Письмо Филарета, митрополита Московского, к Григорию, архиепископу Казанскому. Москва, 12 декабря 1850 г. // ЧОЛДП. 1877. Т. 12. С. 166.

[477] *Порфирий (Успенский), епископ*. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты. Ч. II, отд. II. С . 5.

[478] Дмитриевский А. А. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. М.–СПб., 2009. С. 65.

[479] *Порфирий (Успенский), епископ*. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты. Ч. II, отд. II. С . 296–297.

[480] *Порфирий (Успенский), епископ*. Указ. соч. Т. 3. С. 84.

[481] Заметки митр. Филарета, по прочтении двух писем бывшего на Востоке архимандрита Порфирия. 7–8 сентября 1858 г. // Собрание мнений и отзывов Филарет, митрополита Московского. Т. Доп. № 129. С. 455–457.

[482] См.: *Хитрово В. Н.* Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. // Россия в Святой Земле: Документы и материалы. Т. 2. М., 2000. С. 345.

[483] Там же. С. 343.

[484] Письмо А. Н. Муравьева к архимандриту Порфирию (Успенскому). 1850-е гг. // НИОР РГБ. Ф. 188. К. 3. Ед. хр. 38. Л. 2.

[485] *Каролидес П.* О современном положении Православной Церкви и Патриархии Святого Града Иерусалима // ППС. Вып. 108. М., 2012.С. 210.

[486] Интервью Патриарха Иерусалимского Феофила российским СМИ. 11 апреля 2008 г.. URL: http://www.interfax-religion.ru/?act=documents&div=759.

[487] Доклад вице-канцлера князя А. М. Горчакова на имя императора Александра II «Проект преобразования Иерусалимской Духовной Миссии и инструкции начальника ее». С.-Петербург, 23 марта 1857 г. //АРДМ. П. 1. Д. 1. Л. 3.

[488] См., например: *Якушев М. И.* Иерусалимский Патриархат и святыни Палестины в фокусе внешней политики Российской Империи накануне Крымской войны // ППС. Вып. 100. М., 2003; *Его же*. Конфликт из-за святых мест Палестины как казус белли Крымской (Восточной) войны // Неизвестные страницы отечественного востоковедения. М., 2004. С. 437–487; *Смирнова И. Ю.* Отношения Российской и Иерусалимской Церквей в 30-е годы XIX столетия по документам архива А.Н. Муравьева // Религии мира. Ежегодник. 2005. М. 2007. С. 169–242; *Мельникова Л. В*. Святые места в центре Восточного вопроса: церковно-политический фактор как одна из причин Крымской войны // Отечественная история. № 6. М., 2008. С. 61–75.

[489] См. подробнее: *Смирнова И. Ю.* Полемика о «присоединении инославных» и ее церковно-дипломатическое значение в канун Крымской войны (1850–1852) // Евразия: духовные традиции народов. 2013. №4. С. 108–131.

[490] *Шеремет В. И.* Османская империя и Западная Европа. Вторая треть XIX в. М., 1986. С. 140–141.

[491] *Кадырбаев А. Ш.* Разведывательная миссия адмирала графа Е. В. Путятина в Османской империи (1849–1850) // Восточный архив. 2009. №1. С. 23.

[492] Формальным поводом для прибытия британской эскадры под управлением В. Паркера в 1848 г. в греческий порт Пирей был случай с британским подданным Доном Пасифико, евреем из Гибралтара, чей дом был захвачен и разграблен толпой греков в 1847 г. Реакция лорд Палмерстона была такова, что многие опасались, что это может привести к войне.

[493] *Виноградов В. Н*. Лорд Пальмерстон в европейской дипломатии // Новая и новейшая история. 2004. № 5/6. С. 195.

[494] Письмо В. А. Жуковского к вел. кн. Константину Николаевичу. Б. д., б. м. (1849) // Русский Архив. 1867. № 11. Стлб. 1426–1427.

[495] *Виноградов В. Н.* Британский лев на Босфоре. М., 1991. С. 86.

[496] Там же. С. 43.

[497] Цит. по: *Кадырбаев А. Ш.* Разведывательная миссия адмирала графа Е. В. Путятина в Османской империи (1849–1850) // Восточный архив. 2009. №1. С. 28.

[498] Боре Эжен († 1877) – французский востоковед, член французской миссионерской конгрегации св. Лазаря, члены которой считались белым духовенством и занимались миссионерской работой в странах Ближнего и Дальнего Востока. Автор брошюры «О святых местах на Востоке» (1850).

[499] *Муравьев А. Н.* Ответ на вопрос о святых местах // ППС. Вып. 103. М., 2005. С. 106.

[500] Записка В. П. Титова в Азиатский департамент. Константинополь, 12 июля 1850 г. // АВП РИ. Ф. Посольство в Константинополе. Оп. 517/1, д. 743. Л. 125–125об.

[501] Там же. Л. 128–128об.

[502] Ботта Поль Эмиль (*Botta, Paul-Emile;* 1802–1870), французский археолог и дипломат; в 1847–1857 гг. был консулом в Иерусалиме.

[503] Записка В. П. Титова в Азиатский департамент. Константинополь, 12 июля 1850 г. // АВП РИ. Ф. Посольство в Константинополе. Оп. 517/1, д. 743. Л. 129об.

[504] Письмо Патриарха Константия к А. Н. Муравьеву. 5 февраля 1845 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 7. Ед. хр. 30. Л. 15–15об.

[505] Записка В. П. Титова в Азиатский департамент. Константинополь, 12 июля 1850 г. // АВП РИ. Ф. Посольство в Константинополе. Оп. 517/1. Д. 743. Л. 129об.–130.

[506] Письмо Филарета, митрополита Московского, к Григорию, архиепископу Казанскому. Москва, 12 декабря 1850 г. // ЧОЛДП. 1877. Т. 12. С. 165.

[507] Там же. С. 166.

[508] *Муравьев А. Н.* Ответ на вопрос о святых местах // ППС. Вып. 103. М., 2005. С. 106.

[509] Там же. С. 121.

[510] *Rock A*. The Status Quo in the Holy Places. Jerusalem, 1989. P. 11.

[511] См., например: *Brown D.* Palmerston and the Politics of the Foreign Policy, 1846-55. Manchester, 2002. P. 162-163.

[512] Всеподданнейший отчет графа К. В. Нессельроде за 1842 г. // АВП РИ. Ф. 137. Оп. 475. Ед. хр. 147. Л. 38.

[513] *Тарле Е. В.*Ункиар-Искелесский договор России с Турцией и противоречия великих держав в Восточном вопросе // История дипломатии. М., 1959. Т. 1. С. 559.

[514] Адамс Джон Куинси (1767–1848), государственный деятель и дипломат. В 1781 году прибыл в Россию как официальный секретарь главы первой американской миссии в России Фрэнсиса Дэйна. Первый посол США в России (1809–1814). Посол в Англии. В 1817–1825 гг. государственный секретарь США, соавтор доктрины Монро (1823), провозглашавшей принципы невмешательства во внутренние дела Америки и Европы и необходимость присоединения новых территорий к США. Президент США (1825–1829), член палаты представителей (1831–1848).

[515] Цит. по: *Миусский И. А*. Чарльз Стрэтфорд Каннинг (1786–1880) // *Миусский И. А*. Сто великих дипломатов. М., 2002. С. 132.

[516] *Виноградов В. Н.* Британский лев на Босфоре. М., 1991. С. 11.

[517] Вильерс Джордж, 4-й граф Кларендон (1800–1870), британский дипломат и политик, (известен как «Великий Лорд Кларендон»). Трижды был министром иностранных дел Великобритании (1853–1858, 1865–1866, 1868–1870), лорд-хранитель Малой печати (1840–1841), канцлер герцогства Ланкастер (1840–1841, 1864–1865), президент торгового совета (1846–1847), лорд-лейтенантом Ирландии (1847–1852).

[518] Там же. С. 91.

[519] [*Jomini A. G.*] Diplomatic Study on the Crimean War. London: W. H. Allen, 1882. V. 2. P. 209.
[520] Письмо Вильяма Пальмера к Эдвину Пальмеру от 17 февраля 1852 г. // Bodleian Library University of Oxford. Department of Western Manuscripts, Mss. Eug. Lett. F. 432. Л. 40об.
[521] [*Jomini A. G.*] Diplomatic Study on the Crimean War. London: W. H. Allen, 1882. V. 2. P. 209.
[522] Записка В. С. Неклюдова в ответ на записку Б. П. Мансурова [1858/59] // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 11. Ед. хр. 5. Л. 94об.
[523] *Лебедев А. П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок. От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени. Сергиев Посад, Т. 1. 1896. С. 151–152.
[524] Письмо В. Пальмера к А. Н. Муравьеву. Оксфорд, 10 декабря 1847 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 9. Ед. хр. 15. Л. 49об.
[525] Там же. Л. 50.
[526] Письмо В. Пальмера к А. Н. Муравьеву. Оксфорд, 10 декабря 1847 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 9. Ед. хр. 15. Л. 51–51об.
[527] Цит. по: *Whiller R*. Palmer's Pilgrimage. The life of William Palmer of Magdalen. Oxford–Wien: Peter Lang, 2006. P. 304.
[528] *Говорун С. Н.* История образования Элладской Церкви. URL: http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches.
[529] Там же.
[530] Там же.
[531] Александр Маврокордато (1791–1865) – выдающийся деятель греческого восстания. После смерти Каподистрии был вице-президентом национального собрания 1832 г. При короле Оттоне был главой английской партии и несколько раз занимал различные министерские посты, в 1844 г. недолго был главой кабинета; был также посланником в Мюнхене, Берлине, Лондоне, Константинополе и Париже. В 1854 г. он сформировал кабинет, который просуществовал 17 месяцев. В начале 1860 гг. он ослеп.
[532] *Whiller R*. Palmer's Pilgrimage. P. 305.
[533] Ibid.
[534] Патриарх Константинопольский Анфим IV (Вамвакис). Род. в Константинополе. Получив хорошее образование, был учителем греческой школы в Диплокионии, затем протосинкеллом Патриархии, митрополитом Иконии, Лариссы и Никомидии. Константинопольский престол занимал дважды – в 1840–1841 и 1848–1852 гг.). Скончался в 1878 г. на о. Принкипо.
[535] *Whiller R*. Palmer's Pilgrimage. P. 305.
[536] Ibid.
[537] Ibid.
[538] *Вяземский П. А*. Старая записная книжка // ПСС в 12-ти томах. СПб., 1884. Т. IX. С. 250.
[539] Там же. С. 251.
[540] *Whiller R*. Palmer's Pilgrimage. P. 313.
[541] Ibid. P. 313–314.
[542] Ibid. P. 315.
[543] Ibid. P. 320.
[544] Ibid.
[545] Ibid. P. 323.
[546] Ibid.
[547] Ibid.
[548] Письмо А. Н. Муравьева к В. Пальмеру. Санкт–Петербург, 26 октября 1850 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 3. Ед. хр. 30. Л. 9.
[549] Там же. Л. 10.
[550] РГИА. Ф. 797. Оп. 22. Ед. хр. 151. Л. 5.
[551] Письмо Вильяма Пальмера к брату Эдвину Пальмеру, архидиакону Оксфорда. Афон, 17 февраля 1852 г. // Bodleian Library University of Oxford. Department of Western Manuscripts, Mss. Eug. Lett. f. 432, p. 39–40.
[552] Стрэтфорд Каннинг был произведен в висконта Стрэтфорда де Рэдклиффа 14 апреля 1852 г. (The History of Parliament: the House of Commons 1820–1832, ed. D. R. Fisher, 2009).
[553] НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 11. Ед. хр. 5. Л. 95–95об.
[554] Письмо митрополита Филарета к А. Н. Муравьеву. Москва, 13 ноября 1851 г. // [*Муравьев А. Н.*] Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. М[уравьеву]. Киев, 1869. С. 368.
[555] НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 4. Ед. хр. 2. Л. 30–31об.
[556] Там же. Л. 31.
[557] [*Муравьев А. Н.*] Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. М[уравьеву]. Киев, 1869. С. 386. Богословская дискуссия завершилась тем, что в ответ на желание Патриарха Константия I иметь копию с грамоты Патриарха Иеремии III, адресованной Петру I, с разрешением довольствоваться одним лишь миропомазанием немецкой принцессы, избранной в невесты Алексею Петровичу, митрополит Филарет препроводил официально заверенный список грамоты через Муравьева. Переписка эта была прервана Крымской войной и последовавшей вскоре кончиной Патриарха Константия I (†1857).
[558] Письмо митрополита Московского Филарета к архимандриту Алексию (Ржаницыну) от 16 октября 1852 г. // Письма московского митрополита Филарета к архиепископу Тверскому Алексию. 1843–1867. М., 1883. С. 99–101.
[559] См. подробнее: *Смирнова И. Ю.* Полемика о «присоединении инославных» и ее церковно-дипломатическое

значение в канун Крымской войны (1850–1852) // Евразия: духовные традиции народов. 2013. №4. С. 108–131.

560 Письмо В. Пальмера к матери. Римская Коллегия (Collegio Romano). 1 марта 1855. // Bodleian Library University of Oxford. Department of Western Manuscripts. Mss. Eug. Lett. F. 432–3. P. 60.

561 [*Jomini A. G.*] Diplomatic Study on the Crimean War. London: W. H. Allen, 1882. V. 1. P. 451.

562 Донесение В.П. Титова графу К.В. Нессельроде. Буюкдере. 14 (26) октября 1850 г. // АВП РИ. Ф. 161. II-9. Оп. 46. Д. 32. Л. 2 об.-Л. 3.См. подробнее: *Смирнова И. Ю*. Поездка британского посла в Константинополе Стрэтфорда Каннинга на Афон (1850 г.) в документах Архива внешней политики Российской империи // Отечественные архивы. – 2013. № 4. С. 53–60.

563 Записка В.С. Неклюдова в ответ на записку Б. П. Мансурова. Б.д. [1858] // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 11. Ед. хр. 5. Л. 94об.–95.

564 Письмо митролита Филарета к архимандриту Антонию (Медведеву). Москва, 13 ноября 1858 г. // Святитель Филарет, митрополит Московский. Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1831–1867. СТСЛ, 2007. Т. 3. С. 79.

565 См. подробнее: *Смирнова И. Ю*. Между Западом и Востоком: из истории церковно-дипломатических отношений на Ближнем и Дальнем Востоке. М., 2016. С. 254–262.

566 РГИА. Ф. 797. Оп. 12. Ед. хр. 29884. Л. 50.

567 Письмо протоиерея Евгения Попова к графу Н.А.Протасову от 30 апреля 1848 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 12. Ед. хр. 29884. Л. 30.

568 *Зернов Н. М*. Английский богослов в России Императора Николая Первого (В. Пальмер и А.С. Хомяков). Журнал «Путь». 1937. № 57. С. 83.

569 Цит. по: *Миусский И. А*. Чарльз Стрэтфорд Каннинг (1786–1880) // *Миусский И.А*. Сто великих дипломатов. М., 2002. С. 231.

570 *[Jomini A. G.]*. Diplomatic Study on the Crimean War. London: W. H. Allen, 1882. V. 1. P. 451.

571 Ibid. P. 450.

572 Ibid.P. 450–451.

573 Ibid.

574 Ibid. P. 451.

575 Письмо митрополита Московского Филарета к А. Н. Муравьеву. Москва, 1 мая 1853 г. // [*Муравьев А. Н*.] Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. М[уравьеву]. Киев, 1869. С. 420.

576 Там же. С. 425.

577 Патриарх Анфим VI Куталианос (Иоаннидис; 1782–1877), Патриарх Константинопольский (трижды занимал константинопольскую кафедру: 4.12.1845–18.10.1848; 24.09.1853–21.09.1855; 5.09.1871–30.09.1873). Постриг принял на Афоне; был протосинкелом Деркийской митрополии, затем возглавлял митрополии Серр (с ноября 1829), Прусы (с июня 1833) и Эфеса (с апреля 1837). Во время его последнего патриаршества в Константинополе на большом Поместном Соборе была принята Болгарская схизма. Анфим VI осудил болгарское духовенство и народ за внесение «националистического раскола» в Православную Церковь. Оставил кафедру и ушел на покой в связи с обвинением в непоследовательности в отношениях с Болгарской Православной Церковью.

578 [*Jomini A. G.*] Diplomatic Study on the Crimean War. L., 1882. V. 1. P. 450–451.

579 Кирилл VII (Константин) (3 октября 1855 – 13 июля 1860).

580 Письмо архимандрита Феофана (Говорова) к архиепископу Иннокентию. Константинополь, 9 марта 1857 г. // Труды Киевской духовной академии. 1895, май. С. 57.

581 Записка российского посланника в Константинополе А. П. Бутенева в министерство иностранных дел. Константинополь, январь, 1858 г. // Институт Рукописей Национальной Библиотеки Украины им В.И. Вернадского. Ф. III. Ед. хр. 6316. Л. 11–11об.

582 [*Jomini A. G.*] Diplomatic Study on the Crimean War. London, 1882. V. 2. P. 167.

583 Письмо митрополита Московского Филарета к архимандриту Антонию (Медведеву). Москва, 14 декабря 1853 г. // *Святитель Филарет, митрополит Московский.* Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1831–1867. СТСЛ, 2007. Т. 2. С. 264.

584 Дипломатический словарь / Под ред. А. А. Громыко. Т. II. М., 1971. С. 455.

585 Цит. по: *Виноградов В. Н.* Лорд Пальмерстон в европейской дипломатии // Новая и Новейшая история. 2006. №5. С. 201.

586 Письмо от 12 сентября 1853 г. // Цит. по: *Brown D.* Palmerston. A Biography. New Haven, London, 2012. P. 164.

587 Письмо от 13 октября 1853 г. // Ibid.

588 [*Jomini A. G.*] Diplomatic Study on the Crimean War. London, 1882. V. 2. P. 211.

589 Ibid.

590 Ibid.

591 *Виноградов В. Н.* Британский лев на Босфоре. М., 1991. С. 43.

592 The National Archives (GB, Kew), FO 352/28-2.

593 Ibid.

594 Ibid.

595 Митрополит Амидский Макарий, иерарх Антиохийского престола, араб по происхождению, в 1863–1867 гг. находился в России для сбора пожертвований для Диарбекирской епархии.

596 Послание Макария, митрополита Амидского, в Св. Синод. Константинополь, 1 августа – 1 сентября 1851 г. //

ППС. Вып. 106. М., 2008. С. 229.

597 Там же.

598 Там же.

599 Шамие (Самие) Николай неоднократно упоминается в русско-антиохийских документах 1850–1860-х годов. Русский подданный, претендовавший одно время на пост консульского агента в Алеппо. Муравьев в примечании к письму митрополита Филарета от 24 января 1854 г. указывает, что Шамие был арабом из Дамаска, искавшим впоследствии покровительства в России.

600 Записка о сирийских делах Николая Шамие. 17 сентября 1859 г. // НИОР РГБ. Ф. 316. Картон 13. Ед. хр. 4. Л. 1.

601 Там же.

602 См.: *Влангали А. Г.* Записка «Православие и Россия на Востоке». Январь 1858 г. / Подг. текста, вступ. статья, примеч. *И. Ю. Смирновой* // ППС. Вып. 110. 2014. С. 105–128.

603 *Влангали А. Г.* Записка «Православие и Россия на Востоке». Январь 1858 г. // ГАРФ. Ф. 722. Оп. 1. Ед. хр. 547. Л. 1.

604 Там же. Л. 6.

605 Там же. Л. 1об.–2.

606 Там же. Л. 6об.–7.

607 Там же. Л. 2об.

608 Там же. Л. 17об.

609 Там же. Л. 18.

610 Записка барона Н. Е. Торнау. Август, 1854 г. // РГИА. Ф. 1101. Оп. 1. Ед. хр. 587. Л. 1–10об. (Торнау Николай Егорович (1812–1882), барон, член Гос. Совета, исламовед, основоположник стенографии в России. Окончил Царскосельский лицей, занимал различные должности в нескольких министерствах: иностранных дел, юстиции, внутренних дел. Занимал ряд должностей в Персии, на Кавказе. Автор первых в России научных работ по мусульманскому праву. В 1851–1857 гг. занимал пост обер-прокурора Сената, затем обер-прокурора 2-го отделения 3-го департамента).

611 Записка барона Н. Е. Торнау. Август, 1854 г. // РГИА. Ф. 1101. Оп. 1. Ед. хр. 587. Л. 1–1об.

612 Там же. Л. 2–2об.

613 Там же. Л. 4–4об.

614 Там же. Л. 5–5об.

615 Там же. Л. 5об.–6.

616 Там же. Л. 7–7об.

617 Там же. Л. 9–9об.

618 Там же. Л. 10–10об.

619 *Tibawi A. L.* British Interests in Palestine. 1800–1901. L., 1961. P. 31.

620 См.: *Влангали А. Г.* Православие и Россия на Востоке / Подг. текста, вступ. статья, примеч. – И. Ю. Смирнова // ППС. Вып. 110. 2014. С. 105–128; Записка барона Н. Е. Торнау // РГИА. Ф. 1101. Оп. 1. Ед. хр. 587. Л. 1–12об.

621 *Муравьев А. Н.* Записка «О Египте». 1830 г. // АВП РИ. Ф. 154. Азиатский департамент. Ед. хр. 4209. Л. 9об.

622 Договоры России с Востоком, политические и торговые. С. 29–30.

623 Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 4. М., 1886. С. 320.

624 Инструкция французского министерства иностранных дел послу в Константинополе Ривьеру (1820) // Цит. по: *Безобразов П. В.* О сношениях России с Палестиной в XIX веке. I. Император Александр I и Патриарх Поликарп // Сообщения ИППО. 1911. Т. XXII. Вып. 1. С. 31.

625 *Виноградов В. Н.* Британский лев на Босфоре. М., 1991. С. 53.

626 Цит. по: *Болтунов М. Е.* Дипломаты в погонах. М., 2011. С. 3.

627 Цит. по: Там же. С. 17.

628 Там же. С. 18.

629 *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. С. 218.

630 *Титов Ф. И., прот.* Преосвященный Кирилл (Наумов), епископ Мелитопольский, бывший настоятель русской духовной миссии в Иерусалиме. Очерк из истории русской духовной миссии в Иерусалиме. Киев, 1902. С. 70.

631 Иноземная пропаганда на Востоке // Сообщения Имп. Прав. Палест. Общ. Т. XXI. СПб., 1910. № 4, С. 558.

632 Там же. С. 218.

633 Там же. С. 163.

634 Там же. С. 149.

635 Там же.

636 *Крымский А. Е.* История новой арабской литературы. М. 1971. С. 263.

637 См.: *Колюбакин А. М.* Деятельность протестантских миссий в северо-восточной части азиатской Турции // Известия Кавказского отдела Русского Географического Общества. Т. IX. Вып. 1. Тифлис, 1887. С. 108; *Путята Д. В.* Записка о Малой Азии // Сборник географических, топографических и статистических материалов по Азии. Вып. 66. СПб., 1896. С. 37–43.

638 Там же.

639 *Титов Ф. И., прот.* Преосвященный Кирилл Наумов, епископ Мелитопольский, бывший настоятель русской

духовной миссии в Иерусалиме. Очерк из истории русской духовной миссии в Иерусалиме. Киев, 1902. С. 38-39.

640 *Дмитревский Д. С*. Латинская уния в Палестине. Из Полт. Еп. Вед. 1898, 18, 668–669.

641 *Аничкова В. Н.* Французские католические миссии на Востоке. II. Палестина // Сообщения ИППО. 1906. Т.XVII. Вып. 3. С. 354.

642 *Попов А. П., протоиерей*. Европейские учреждения в Иерусалиме и его ближайших окрестностях // Христианское Чтение. 1890. № 5–6. С. 743.

643 *Аничкова В. Н*. Французские католические миссии на Востоке. II. Палестина // Сообщения ИППО. 1906. Т. XVII. Вып. 3. С. 356.

644 *Вяземский П. А*. Старая записная книжка // ПСС в 12-ти томах. СПб., 1884. Т. IX. С. 250–251.

645 *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М. 2006. С. 56.

646 *Дмитриевский А. А*. Епископ Порфирий (Успенский). М., 2006. С. 23.

647 Письмо В. Н. Хитрово к С. И. Пономареву. С.-Петербург, 7 июля 1900 г. // *Хитрово В. Н*. Из эпистолярного наследия. М.–СПб., 2012. Т. 3. С. 289–290.

648 *Гросул В. Я*. Труды по теории истории. М.: «АИРО–XXI», 2014. С. 169.

649 Командированный императором в Египет и Святую Землю граф А. Ржевуский летом 1839 г. упоминает еще об одной детали, а именно, что «всегда стремившиеся к господству греки хотели с помощью Франции выжить нас из Сирии или, по крайней мере, уменьшить там наше влияние» // *Ржевуский А., граф*. Отрывок из мемуаров. // Исторический вестник. 1913. Т. CXXXII. Июнь. № 6. С. 844.

650 *Вяземский П. А*. Старая записная книжка // ПСС в 12-ти томах. СПб., 1884. Т. IX. С. 250.

651 *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М. 2006. С. 56.

652 *Ржевуский А. А., граф*. Отрывок из мемуаров. // Исторический вестник. 1913. Т. CXXXII. Июнь. № 6. С. 851.

653 *Лисовой Н. Н.* Церковно-политические связи Русской Церкви с Патриархатами Востока // Труды Первого российско-греческого форума гражданских обществ «История российско-греческих отношений и перспективы их развития в XXI веке» (Афины, 9–10 октября 2008 г.). Афины–Москва, 2008. С. 78.

654 Договоры России с Востоком, политические и торговые / Сост. Т. П. Юзефович. – СПб., 1869. С. 110–111.

655 Горчаков Александр Михайлович (1798–1883), светлейший князь, дипломат, государственный деятель, с 15.04.1856 до 28.03.1882 министр иностранных дел; с 13.06.1862 вице-канцлер и член Гос. Совета; с 13.06.1867 государственный канцлер иностранных дел; в марте 1871 г. удостоен титула светлейшего; в 1882 г. вышел в отставку.

656 Верноподданнейший доклад вице-канцлера князя А. М. Горчакова «Проект преобразования Иерусалимской Духовной Миссии и инструкции начальника ее». С.-Петербург, 23 марта 1857 г. // АРДМ. П. 1. Д. 1. Л. 4–4об.

657 Всеподданнейший доклад министра иностранных дел князя А. М. Горчакова. С.-Петербург, 23 марта 1857 г. // ИР НБУ. Ф. XIII. Д. 6343. Л. 7–7об.

658 Письмо архимандрита Софрония, настоятеля Пелемендского ставропигиального монастыря, наместника Антиохийского Патриарха в Константинополе, к неизвестному лицу. Константинополь, 17 ноября 1858 г. // ППС. Вып. 106. М., 2008. С. 218–219.

659 АРДМ. П. 1. Д. 1. Л. 3об.

660 Там же. Л. 3.

661 Отношение обер-прокурора Св. Синода, граф А. П. Толстого к митрополиту Московскому Филарету от 27 февраля 1859 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. СПб., 1886. Т. IV. С. 385.

662 *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М., 2006. С. 109.

663 *Ямилинец Б. Ф.* Россия и Палестина. М., 2003. С. 110.

664 Там же. С. 244.

665 АРДМ. П. 1. Д. 1. Л. 4, 13.

666 Проект отношения министра иностранных дел князя А. М. Горчакова к посланнику в Константинополе А.П. Бутеневу. С.-Петербург, 16 апреля 1857 г. // Россия в Святой Земле. Документы и материалы. Т. 2. М., 2000. С. 53.

667 См. подробнее: *Смирнова И.Ю*. Возобновление Русской Духовной Миссии после Крымской войны // Русская Палестина. Россия в Святой Земле / Материалы Международной научной конференции. СПб., 2010. С. 240-252.

668 Копия с доверительного отношения генерального консула в Бейруте Мухина к д. т. с. А. П. Бутеневу. Бейрут, 30 апреля 1857 г. // ИР НБУ. Ф. XIII. Д. 6343. Л. 19–19об.

669 Там же. Л. 20.

670 Отношение и. д. товарища МИД И. С. Мальцова обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому. С.-Петербург, 16 августа 1857 г. // Там же. Л. 21–21об.

671 Епископ Кирилл (Наумов; 1823–1866). Окончил Калужскую духовную семинарию (1843) и СПбДА (1847). 7.06.1847 пострижен в монашество; 22.06.1847 рукоположен во иеродиакона; 21.07.1847 – во иеромонаха. По окончании академии оставлен бакалавром богословия и помощником инспектора. 22.03.1849 получил степень магистра; с 26.09.1851 экстраординарный профессор; 7.10.1851 возведен в сан архимандрита. 16.01.1855 назначен инспектором СПбДА; 12.04.1855 утвержден в звании профессора; 13.10.1857 рукополо-

жен во епископа Мелитопольского. 22.06.1863 был смещен со своего поста и назначен настоятелем Казанского Спасо-Преображенского монастыря.

672 Верноподданнейший доклад вице-канцлера князя А. М. Горчакова «Проект преобразования Иерусалимской Духовной Миссии и инструкции начальника ее». С.-Петербург, 23 марта 1857 г. //АРДМ. П. 1. Д. 1. Л. 13.

673 Письмо вице-канцлера князя А. М. Горчакова к начальнику РДМ епископу Кириллу (Наумову). С.-Петербург, 17 октября 1857 г. // АРДМ. П1. Д. 4. Л. 1–4.

674 См.: Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. СПб., Т. III. С. 285–286.

675 *Мансуров Б. П.* Отчет о мерах принятых к улучшению быта русских православных поклонников в Палестине. Типография морского министерства. СПб., 1860.

676 Отчет Б. П. Мансурова о палестинской командировке. С.-Петербург, декабрь 1857 г. // Россия в Святой Земле. Т. 1. 2014.

677 Выписка из письма архимандрита Антонина (Капустина) к обер-прокурору Св. Синода. 26 декабря 1857 г. // РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Ед. хр. 508. Л. 2–2об.

678 Отношение посланника А. П. Бутенева к епископу Кириллу. Константинополь, 21 февраля 1858 г. // АРДМ. П. 60. Д. 1184. Л. 1.

679 Там же.

680 Указом Св. Синода от 15 марта 1858 г. предписано употребить надпись: «на улучшение быта православных в Палестине» (См.: Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. СПб., Т. III. С. 412).

681 *Ямилинец Б. Ф.* Россия и Палестина. М., 2003. С. 132–133.

682 Доклад министра иностранных дел князя А. М. Горчакова о назначении В. И. Доргобужинова и. д. консула в Иерусалиме. С.-Петербург, 19 апреля 1858 г. // Россия в Святой Земле. Документы и материалы. Т. 1. М., 2000. С. 55.

683 Отношение директора Азиатского департамента МИД Е.П. Ковалевского к епископу Кириллу. С.-Петербург. 30 апреля 1858 г. //АРДМ. П. 60 Д. 1184. Л. 1.

684 Инструкция посланника в Константинополе А. П. Бутенева первому русскому консулу в Иерусалиме В. И. Доргобужинову. Буюкдере, 9 августа 1858 г. // Россия в Святой Земле. Документы и материалы. Т. 1. М., 2000. С. 57.

685 Там же. С. 58–60.

686 Выписка из письма вице-канцлера князя А. М. Горчакова к послу в Константинополе А.П. Бутеневу. С.-Петербург, 14/26 октября 1858 г. // АРДМ. П. 54. Д. 1036. Л. 3.

687 Отношение консула В. И. Доргобужского к епископу Кириллу (Наумову). Иерусалим. 11 августа 1858 г. // АРДМ. П. 60. Д. 1184. Л. 1–2.

688 Письмо архимандрита Софрония, настоятеля Пелемендского ставропигиального монастыря, наместника Антиохийского Патриарха в Константинополе, к неизвестному лицу. Константинополь, 17 ноября 1858 г. Пер. с греч. // ППС. Вып. 106. М., 2008. С. 218–222.

689 Там же.

690 Отношение обер-прокурора Св. Синода, граф А. П. Толстого к митрополиту Московскому Филарету от 27 февраля 1859 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. СПб., 1886. Т. IV. С. 385.

691 Проект письма о возобновлении сношений Св. Синода с восточною иерархиею, составленный митрополитом Филаретом. Москва, 11 марта 1859 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. СПб., 1886. Т. IV. С. 385–389.

692 Там же.

693 Письмо епископа Кирилла (Наумова) к обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому. 18 января 1858 г. Смирна. // ИР НБУ. Ф. XIII. Д. 6343. Л. 27.

694 Записка д.т.с. А. П. Бутенева. Январь, 1858 г. // ИР НБУ. Ф. III. Д. 6316. Л. 1об.–2.

695 Там же. Л. 2–2об.

696 Там же. Л. 2об.

697 Там же. Л. 9–9об.

698 Там же. Д. 6315. Л. 6.

699 Там же. Л. 6об.

700 Там же. Д. 6316. Л. 10.

701 Там же. Л. 12об.–13.

702 Там же. Д. 6315. Л. 4об.–5.

703 Там же. Л. 5.

704 Там же. Л. 5об.

705 Там же.

706 Там же. Д. 6316. Л. 5об.

707 Там же.

708 Там же. Л. 7об.

709 Там же. Л. 10об.–11.

710 Извлечение из донесения епископа Мелитопольского Кирилла // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 11. Ед. хр. 5. Л. 161–161об.

[711] Там же. Л. 161об.–162.
[712] Там же. Л. 162 об.
[713] *Жемчужников В. И.* Записка «Православный Восток и Россия» // РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Д. 113. Л. 19.
[714] Письмо обер-прокурора Св. Синода графа А. П. Толстого к князю А. М. Горчакову. 30 января 1858 г. // ИР НБУ. Ф. XIII. Д. 6335. Л. 3.
[715] Записка архимандрита Антонина (Капустина) к обер-прокурору Св. Синоду графу А. П. Толстому // НИОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 60. Л. 29.
[716] Письмо обер-прокурора Св. Синода графа А. П. Толстого к князю А. М. Горчакову. 30 января 1858 г. // ИР НБУ. Ф. XIII. Д. 6335. Л. 4.
[717] Письмо обер прокурора Св. Синода графа А. П. Толстого к канцлеру князю А. М. Гочакову. 30 января 1858 г. // ИР НБУ. Ф. XIII. Д. 6335. Л. 4об.–5.
[718] Отзыв митрополита Московского Филарета на донесение епископа Мелитопольского Кирилла. Автограф // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 11. Ед. хр. 5. Л. 172об.–173.
[719] Там же. Л. 173об.
[720] Там же. Л. 171.
[721] Там же. Л. 172об.–173.
[722] Письмо обер-прокурора Св. Синода графа А. П. Толстого к директору Азиатского департамента МИД Е.П. Ковалевскому. С.-Петербург, 1 июля 1858 г. // ИР НБУ. Ф. XIII. Д. 6343. Л. 41–41об.
[723] Высочайше утвержденный проект отношения МИД к начальнику Русской Духовной Миссии в Иерусалиме епископу Мелитопольскому Кириллу (Наумову) от 5 июля 1858 г. // Там же. С. 60.
[724] НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 11. Ед. хр. 5. Л. 92–103 об. (Записка В. С. Неклюдова представлена в копии и не датирована, однако, по упоминанию в ней учрежденного русского консульства в Иерусалиме (19 апреля 1858 г.), написана в мае–июне 1858 г.).
[725] Там же. Л. 98.
[726] Там же. Л. 97.
[727] Там же. Л. 101.
[728] Там же. Л. 101об.–102.
[729] Там же. Л. 102–102об. В 1850–1860 гг. настоятелем посольской церкви в Афинах был архимандрит Антонин (Капустин).
[730] НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 11. Ед. хр. 5. Л. 103об.
[731] Письмо митролита Филарета к архимандриту Антонию (Медведеву). Москва, 13 ноября 1858 г. // *Святитель Филарет, митрополит Московский.* Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1831–1867. СТСЛ, 2007. С. 80.
[732] Там же.
[733] Там же.
[734] Письмо митрополита Филарета к обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому с мнением о необходимости дарования Болгарской Церкви автокефалии. Москва, 11 мая 1860 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1886. С. 199–204.
[735] Донесение статс-секретаря Б. П. Мансурова. 29 июня 1859 г. // ИР НБУ. Ф. XIII. Ед. хр. 6344. Л. 8.
[736] Там же.
[737] Извлечение из донесения епископа Мелитопольского Кирилла // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 11. Ед. хр. 5. Л. 158об.
[738] Епископ Кирилл Мелитопольский в его письмах к митрополиту Макарию (Булгакову) // Русская Старина. СПб., 1890. X. С. 190.
[739] Там же.
[740] Письмо епископа мелитопольского Кирилла митрополиту Московскому Филарету. Иерусалим, 17 апреля 1860 г. // Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету (1812–1867), изданные с биографическими сведениями и пояснительными примечаниями А. Н. Львовым. СПб., 1900. С. 557.
[741] Письмо П. А. Морица епископу Кириллу (Наумову). С.-Петербург, 10 мая 1858 г. // АРДМ. П. 36. Д. 696. Л. 1.
[742] Письмо П. А. Морица епископу Кириллу (Наумову). С.-Петербург, 12 июня 1858 г. // Там же. П. 22. Д. 387. Л. 1.
[743] Записка, представленная в Палестинский Комитет. С.-Петербург, апрель 1860 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 11. Ед. хр. 5. Л. 30.
[744] Там же. Л. 30об.–31об.
[745] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1888. С. 397.
[746] Там же.
[747] Там же. С. 402.
[748] Там же.
[749] *Лисовой Н.Н., Смирнова И.Ю.* История совместного русско-французского ремонта купола по документам МИД Франции // Православный палестинский сборник. Вып. 112. М., 2016. С. 13-28.
[750] Донесение консула в Иерусалиме А. Н. Карцова в Азиатский департамент. Иерусалим, 19 мая 1863 // ИР НБУ. Ф. 175. Ед. хр. 2338. Л. 4об.
[751] Там же.

[752] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1888. С. 406–407.
[753] Донесение и. д. поверенного в делах в Константинополе Новикова графу Н. П. Игнатьеву. Буюкдере, 27 августа 1863 г. // ИР НБУ. Ф. 175. Ед. хр. 2338 (Переписка об отозвании епископа Кирилла с должности начальника РДМ в Иерусалиме). Л. 10–10об.
[754] Донесение и. д. поверенного в делах в Константинополе Е. П. Новикова графу Н. П. Игнатьеву. Без даты // Там же. Л. 12–12об.
[755] Послание Иерусалимского Синода к вице-канцлеру князю А. М. Горчакову. Иерусалим, 13 августа 1863 г. // Там же. Л. 13.
[756] Там же. Л. 13, 14об.
[757] Донесение и. д. поверенного в делах в Константинополе Е. П. Новикова директору Азиатского департамента Н. П. Игнатьеву. Без даты // Там же. Л. 12.
[758] Послание иерусалимского кадия Сейида Мухаммеда Эль-Хюсейни, бен Зейн-эль Абидина к министру иностранных дел князю А. М. Горчакову // Там же. Л. 20–20об.
[759] Донесение и. д. поверенного в делах в Константинополе Е. П. Новикова директору Азиатского департамента Н. П. Игнатьеву. Буюкдере, 27 августа 1863 г. // Там же. Л. 10.
[760] Там же.
[761] Там же. Л. 11об.
[762] Там же. Л. 11об.
[763] Имеется в виду архитектор М. И. Эппингер (1822–1872), который в 1860–1864 гг. в качестве официального архитектора Морского министерства, руководил возведением Русских Построек в Иерусалиме. В 1862 г. Эппингер был привлечен к совместному русско-фрацузскому проекту реставрации купола Ротонды в храме Гроба Господня (1862–1869.
[764] Выписка из газеты «Le Monde» (№257) от 6 сентября 1863 г. Пер. с фр. // ИР НБУ. Ф. 175. Ед. хр. 2338. Л. 9–9об.
[765] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам. Т.5. Ч.1. М., 1887. С.461.
[766] Там же. С. 461–462.
[767] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1888. С. 419.
[768] Всеподданнейший доклад министра иностранных дел князя А. М. Горчакова. С.-Петербург, 23 марта 1857 г. // ИР НБУ. Ф. XIII. Д. 6343. Л. 5об.
[769] Выписка из письма архимандрита Антонина (Капустина) к обер-прокурору Св. Синода. 26 декабря 1857 г. // РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Ед. хр. 508.
[770] В письме к А. Н. Муравьеву от 17 июля 1858 г. митрополит Филарет писал: «Не далее, как сегодня, сказывали мне, что возвратившийся с Востока князь Оболенский хвалит его как политика» (см.: *Филарет, митрополит Московский.* Письма к А. Н. М[уравьеву]. Киев, 1869. С. 539.
[771] Лорд Джон Рассел, 1-й граф Рассел (1792–1878), британский государственный деятель, премьер-министр Великобритании с 30 июня 1846 по 23 февраля 1852 г. и с 29 октября 1865 по 28 июня 1866 г. министр иностранных дел с 18 июня 1859 по 3 ноября 1865 г.
[772] Письмо английского консула в Иерусалиме Джеймса Финна к министру иностранных дел лорду Джону Расселу. Иерусалим, 14 августа 1860 г. // The National Archives (GB, Kew), FO 78/1521. Л. 206об.–207.
[773] Баррер Эдмон де (Edmond de Barreres) – французский консул в Иерусалиме в 1857–1870 гг.
[774] Инструкция А. П. Бутенева исправляющему должность консула в Иерусалиме В.И. Дорогобужинову. Буюкдере, 9 августа 1858 г. // Россия в Святой Земле. М., 2009. Т. 1. С. 59.
[775] Записка архимандрита Антонина по делу Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Иерусалим, 10 февраля 1880 г. // ППС. М.–СПб., 2008. Вып. 106. С. 281–282.
[776] «Се восходим во Иерусалим». Иерусалимские дневники архимандрита Киприана (Керна). Октябрь 1928–июнь 1930 / подг. текста. вступ. статья и комм. диакона Александра Занемонца. Иерусалим, 2013. С. 167–168.
[777] См. подробнее: *Лисовой Н. Н., Кроза Д., Смирнова И. Ю., Микилева М. А***.** Проект двух императоров: Россия и Франция в Святой Земле // Российская история. 2013. №6. С. 65–86; *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Из архитектурной истории храма Гроба Господня в XIX в.: документальное исследование // ППС. Вып. 109. 2014. С. 27–58.
[778] «Се восходим во Иерусалим». Иерусалимские дневники архимандрита Киприана (Керна). Октябрь 1928–июнь 1930 / подг. текста. вступ. статья и комм. диакона Александра Занемонца. Иерусалим, 2013. Там же. С. 151.
[779] Записка архимандрита Антонина по делу Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Иерусалим, 10 февраля 1880 г. // ППС. М.–СПб., 2008. Вып. 106. С. 281.
[780] *Киприан (Керн), архимандрит*. Отец Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1817–1894). М., 2005. С. 152–154.
[781] Записка архимандрита Антонина (Капустина) по делу Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Иерусалим, 10 февраля 1880 г. // ППС. М.–СПб., 2008. Вып. 106. С. 285.
[782] *Киприан (Керн), архимандрит*. Отец Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1817–1894). М., 2005. С. 152–153.
[783] Записка архимандрита Антонина по делу Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Иерусалим, 10 февраля

1880 г. // ППС. М.–СПб., 2008. Вып. 106. С. 285.

[784] Мнение митрополита Филарета о «Российской Духовной Миссии по письму 3 января 1864 года». Москва, 4 февраля 1864 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1886. С. 420.

[785] Письмо архимандрита Антонина (Капустина) к протоиерею Платону Капустину. Иерусалим, 8 апреля 1866 г. Копия//АРДМ. П. 7. Д. 116. Л. 1.

[786] Там же. Л. 5.

[787] Письма Филарета, митрополита Московского к Высочайшим особам и разным другим лицам / Сост. архиеп. Савва (Тихомиров). Тверь, 1888. Ч. 2. С. 188.

[788] *Хитрово В. Н*. История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. С. 165.

[789] См.: *Хитрово В. Н*. История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме // *Хитрово В. Н*. Статьи о Святой Земле. Из истории РДМ в Иерусалиме. М.–СПб., 2011.

[790] *Хитрово В. Н*. История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. С. 168.

[791] Письмо архимандрита Леонида (Кавелина) к митрополиту Московскому Филарету. Константинополь, 20 августа 1866 г. // Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету (1812–1867), изданные с биографическими сведениями и пояснительными примечаниями А. Н. Львовым. СПб., 1900. С. 645.

[792] Там же. С. 644.

[793] Там же. С. 646.

[794] Там же.

[795] Там же. С. 647.

[796] Цит. по: *Хитрово В. Н.* История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. С. 169–170.

[797] Там же. С. 171.

[798] Письмо архимандрита Леонида (Кавелина) к митрополиту Московскому Филарету. Константинополь, 20 августа 1866 г. // Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету. С. 645.

[799] Письмо архимандрита Леонида (Кавелина) к митрополиту Московскому Филарету. Б. м., б. д. [1866] // Там же. С. 640.

[800] Записка митрополита Филарета о неустройствах в Духовной Миссии в Иерусалиме. Москва, 22 февраля 1865 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1886. С. С. 428.

[801] Там же. С. 425–426.

[802] Там же. С. 429.

[803] Там же. С. 432.

[804] Там же. С. 433.

[805] Определение Св. Синода от 7 июля 1865 г. // РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Ед. хр. 100. Л. 131.

[806] Там же.

[807] Там же. С. 440–441.

[808] Определение Св. Синода от 7 июля 1865 г. // РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Ед. хр. 100. Л. 132.

[809] Письмо архимандрита Леонида (Кавелина) к митрополиту Московскому Филарету. Константинополь, 20 августа 1866 г. // Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету (1812–1867), изданные с биографическими сведениями и пояснительными примечаниями А.Н.Львовым. СПб., 1900. С. 643–644.

[810] *Киприан (Керн), архимандрит*. Отец Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1817–1894). М., 2005. С. 155.

[811] *Хитрово В. Н*. История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. С. 201–202.

[812] См. подробнее: *Смирнова И. Ю*. Архимандрит Антонин (Капустин) и церковная дипломатия на Христианском Востоке (1850-е – 1860-е гг.) // От Зауралья до Иерусалима: личность, труды и эпоха архимандрита Антонина (Капустина). Далматово, 2016. С. 179-184.

[813] См. подробнее: *Виноградов В. Н.* Британский лев на Босфоре. М., 1991. С. 81–85.

[814] Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. СПб., 1885. Т. III. С. 489.

[815] Там же. С. 490–492.

[816] [*Муравьев А. Н.*] Письма Митрополита Московского Филарета к А. Н. М[уравьеву]. Киев, 1869. С. 563.

[817] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1899. С. 57.

[818] Там же. С. 72.

[819] *Киприан (Керн), архимандрит*. Отец Антонин Капустин, архимандрит и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме (1817–1894). М., 2005. С. 129–130.

[820] Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету (1812–1867), изданные с биографическими сведениями и пояснительными примечаниями А. Н. Львовым. СПб., 1900. С. 473–477.

[821] Там же.

[822] Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. IV. СПб., 1886. С. 223.

[823] Там же. С. 281.

[824] РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Ед хр 100. Л. 157об.–158.

[825] Донесение архимандрита Антонина в Св. Синод. Иерусалим, 18 октября 1865 г. // РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Ед.

хр. 100. Л. 165об.–166.

826 Записка митрополита Филарета о донесении архимандрита Антонина, 18 октября 1865 года, по делу о неустройствах в Иерусалимской Духовной Миссии. Москва, 8–10 декабря 1865 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1886. С. 449–450.

827 Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1886. С. 456.

828 «В исходе августа, – сообщал консул, – получив от меня письмо Высокопреосвященного м. Исидора, Патриарх велел перевести его на греческий язык и внимательно ознакомившись с его содержанием, счел это письмо ответом на свое послание в Св. Синод» / Донесение консула в Иерусалиме А. Н. Карцова к посланнику в Константинополе Н. П. Игнатьеву. Иерусалим, 16/ 21 января 1866 г. // РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Ед. хр. 100. Л. 201.

829 Там же. Л. 201–201об.

830 Письмо Н. П. Игнатьева к архимандриту Антонину. Константинополь, 9 марта 1866 г. // Цит. по: Дмитриевский А. А. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. М.–СПб., 2009. С. 511.

831 Запись от 24 апреля 1866 г. // Антонин (Капустин), архимандрит. Дневник за 1866 г. // РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Ед. хр. 1125. Л. 115об.

832 Письмо митрополита Московского Филарета к графу Д. А. Толстому. Москва, 26 июня 1866 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1886. С. 457.

833 Отзыв Министерства иностранных дел на записку графа Ю. В. Толстого. Петербург, б. д. [август, 1866] // ИР НБУ. Ф. XIII. Ед. хр. 228. 17об.

834 Письмо графа Д. А. Толстого к митрополиту Филарету. Петербург, 4 октября 1866 г. / Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1886. С. 463–464.

835 Письмо митрополита Филарета к графу Д.А. Толстому с мнением на предложение о закрытии Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Москва, 21 октября 1866 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1886.

836 Отношение МИД к посланнику в Константинополе Н. П. Игнатьеву. С.-Петербург, 8 октября 1868 г. // АВП РИ. Ф. 161. СПб. Главный архив. II–9. Оп. 46. Д. 17. Л. 96.

837 Письмо митрополита Филарета к графу Д.А. Толстому с мнением на предложение о закрытии Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Москва, 21 октября 1866 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1886. С. 464–465.

838 Там же, 465.

839 Отзыв митрополита Московского Филарета на донесение епископа Мелитопольского Кирилла. Автограф // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 11. Ед. хр. 5. Л. 171.

840 Цит. по: Дмитриевский А. А. Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. М.–СПб., 2009. С. 507.

841 Записка о РДМ // Институт Рукописей Национальной Библиотеки Украины им В. И. Вернадского. Ф. XIII. Ед. хр. 228. Л. 42.

842 Там же. Л. 42об.

843 Там же. Л. 43об.–44.

844 Письмо архимандрита Софрония, настоятеля Пелемендского ставропигиального монастыря, наместника Антиохийского Патриарха в Константинополе неизвестному лицу. Константинополь, 17 ноября 1858 г. Пер. с греч. // Опубл.: ППС. Вып. 106. М., 2008. С. 218–222.

845 Послание к восточным христианам Пия IX «IN SUPREMA PETRI APOSTOLI SEDE» // Православие и Католичество. От конфронтации к диалогу. Хрестоматия. Сост. *А. Юдин*. М., 2001. С. 102–130.

846 *Соколов П. С.* Поборник начал старокатолицизма в прошлом столетии: (Иоанн Николай ф. Гонтгейм, Трирский викарий, как поборник религиозно-национальной свободы в старокатолическом духе) // Христианской чтение. 1897. № 7. С. 186.

847 Письмо Патриарха Константия к А. Н. Муравьеву. 5 февраля 1845 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 7. Ед. хр. 30. Л. 15.

848 Письмо архимандрита Феофана (Говорова) к архиепископу Иннокентию (Борисову). Константинополь, 9 марта 1857 г. // Суждение преосвященного Феофана о греко-болгарском вопросе / Труды Киевской духовной академии. 1895, май. С. 66–67.

849 Послание архиепископа Мюнстерского Иоанна Георга по поводу организации Общества св. Петра для соединения Православной и Католической Церквей. Мюнстер, 22 февраля 1859. Пер. с нем. // НИОР РГБ, ф. 316. К. 71. Ед. Хр. 16. Л. 1об.

850 Выписка из частного письма Н. П. Игнатьева. Пера, 21 декабря 1865 г. /2 января 1866 г. // АВП РИ. Ф. 161 (СПбГА II-9). Оп. 46. Ед. хр. 17. Л. 91.

851 Там же. Л. 94об.-95.

852 *Безобразов П.В*. Инославная пропаганда в Палестине и Сирии // Сообщения ИППО. 1909. Т. XX. Вып. 3. С. 405.

853 [*Jomini A. G.*] Diplomatic Study on the Crimean War. London, 1882. V. 2. C. 388–389.

854 Цит. по: *Виноградов В. Н.* Британский лев на Босфоре. М., 1997. С. 112.

[855] *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М., 2006. С. 236.

[856] *Де-ла-Фит де-Пелляпорк, граф*. Состояние церковных дел во Франции // Православное Обозрение. М., 1861. VI. С. 267–268.

[857] *Горчаков А. М.* Нота от 2 (20) мая 1860 г.

[858] Действия Русского Комитета в Бейруте, учрежденного для раздачи пособий сирийским христианам // Душеполезное Чтение. 1863. № 4. С. 106–135.

[859] Письмо прот. Иосифа Васильева к товарищу обер-прокурора Св. Синода С. Н. Урусову. Париж, 7/9 сентября 1860 г. // Парижские письма протоиерея Иосифа Васильевича Васильева к обер-прокурорам Святейшего Синода и другим лицам с 1846 по 1867 гг. Изданы Л. К Бродским. Петроград, 1915. С. 230.

[860] Там же. С. 231.

[861] Послание северо-американских епископов Американской Епископальной Церкви к Святейшему Патриарху Константинопольскому. Б.д. [1842] // РГИА. Ф. 797. Оп. 87. Ед. хр. 67. Л. 10.

[862] [*Сергиевский Н. А.*] Движение в Американской Епископальной Церкви к сношению с Церковию Русскою // Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 196.

[863] Там же. С. 200.

[864] Доклад прот. Иосифа Васильева. Париж, 16/28 февраля 1865 г. // РГИА. Ф. 832. Ед. хр. 69. Л. 193–193об.

[865] Письмо секретаря Российско-Греческого комитета Американской Епископальной Церкви Юнга к митрополиту Санкт-Петербургскому Исидору (Никольскому). С.-Петербург, апреля 9/21 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 33. 3 стол, 2 отд. Ед. хр. 247а. Л. 380.

[866] О поездке Дж. Вильямса в Россию в 1860 г. см: РГИА. Ф. 832 (фонд митрополита Филарета (Дроздова). Оп. 1. Ед. хр. 69; НИОР РГБ. Ф. 316. Картон 71. Ед. хр. 20; НИОР РГБ. Ф. 214 (фонд Оптиной пустыни). Ед. хр. 61.

[867] Sermons preached at Jerusalem by the Rev. G. Williams, M.A. London, 1846. P. III.

[868] Письмо графа Е.В. Путятина митрополиту Филарету. Гастингс, Англия. 18/20 июня 1860 г. // РГИА. Ф. 832, оп. 1, ед. хр. 69. Л. 11об.–12.

[869] Там же. Л. 11об.–12.

[870] Archive Centre, King's College, Cambridge. From the Williams papers. GW/16.

[871] Письмо графа Е. В. Путятина митрополиту Филарету. Гастингс, Англия. 18/20 июня 1860 г. // РГИА. Ф. 832, оп. 1, ед. хр. 69. Л. 11об.–12.

[872] Там же. Л. 11–12об.

[873] Письмо графа Е. В. Путятина обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому. 23 марта / 4 апреля 1859 г. // НИОР РГБ. Ф. 316. Картон 68. Ед. хр. 4. Л. 1.

[874] Там же. Л. 2–2об.

[875] Там же. Л. 2.

[876] НИОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 61. Л. 3–3об.

[877] Урусов Сергей Николаевич (1816–1883), князь. В 1846–1852 гг. был чиновником 8-го департамента Сената; в 1859 г. – директор духовно-учебного Управления при Св. Синоде; в 1862 г. – статс-секретарь; с 1864 г. – товарищ обер-прокурора Св. Синода, сенатор; в 1865 г. – государственный секретарь; в 1867–1881 гг. – главноуправляющий II отделения канцелярии Его Величества; в 1872–1882 гг. – председатель департамента законов Гос. Совета. В 1859–1865 гг. многократно исправлял обязанности об.-прокурора Св. Синода.

[878] Письмо князя С. Н. Урусова к митрополиту Московскому Филарету. Петербург, 6 июля 1860 г. // Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету (1812–1867), изданные с биографическими сведениями и пояснительными примечаниями А. Н. Львовым. СПб., 1900. С. 546–547.

[879] Письмо Дж. Вильямса к редактору американского «Церковного журнала». Кембридж, Кингс Колледж, 20 января 1863 г. // Papers of the Russo-Greek Committee. No. I. Documentary Narrative // Project Canterbury: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/rgc/01.html.

[880] РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Ед. хр. 69. Л. 9–9об.

[881] РГИА. Ф. 796. Оп. 144. Ед. хр. 1631. Л. 1–1об.

[882] Там же. Л. 3–3об.

[883] Там же. Л. 4.

[884] *Courtney W. P.* Williams George // DNB. V. 61. P. 399–400.

[885] Письмо Дж. Вильямса к редактору американского «Церковного журнала». Кембридж, Кингс Колледж, 20 января 1863 г. // Papers of the Russo-Greek Committee. No. I. Documentary Narrative // Project Canterbury: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/rgc/01.html.

[886] Отчет пастора И. Ф. Юнга о пребывании в России (The Church Journal. New-York, 22 July 1864) // Цит. по: Письмо протоиерея посольской церкви в Лондоне Евгения Попова к обер-прокурору Св. Синода А. П. Ахматову. Лондон, б/д. 1864 // РГИА. Ф. 797, оп. 33, 3 стол, 2 отд. ед. хр. 247а. Л. 379об.

[887] Письмо протоиерея посольской церкви в Лондоне Евгения Попова к обер-прокурору Св. Синода А. П. Ахматову. Лондон, 18 января 1864 г. // РГИА. Ф. 797, оп. 33, 3 стол, 2 отд. ед. хр. 247а. Л. 34об.–35.

[888] РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Ед. хр. 69. Л. 52).

[889] См.: Движение в Американской Епископальной Церкви к сношению с Церковию Русскою (Перевод статьи «Генеральная Конвокация в Соединенных Штатах (окт. 1, 1862)») / The Colonial Church Chronicle, Missionary Journal and Forein Ecclesiastical Reporter. London, 1863. // Православное обозрение. 1863. Т. 10. Февраль. С. 195.

[890] Там же.
[891] Цит. по: Письмо протоиерея посольской церкви в Лондоне Евгения Попова к товарищу обер-прокурора Св. Синода С. Н. Урусову // Материалы по вопросу об Англиканской Церкви // Христианское чтение. 1897. Ч. 2. С. 222.
[892] Православное обозрение. 1863. Т. 10. Февраль. С. 195.
[893] Там же. С. 196.
[894] Раггльс Самуил Балкли (Samuel Bulkley Ruggles; 1800–1881), американский политик и юрист. В 1860-е гг. представлял США на нескольких международных конференциях по экономике и статистике в Европе.
[895] Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 196.
[896] Там же. С.196–198.
[897] Там же. С. 198.
[898] Записка о положении христиан в Боснии и Герцеговине. Б. д. [1861]. URL: http://www.srpska.ru/print.php?nid=1433
[899] Сербский митрополит Михаил (в миру Милой Йованович; 1826–1898), выдающийся деятель Сербской Церкви. 25 июля 1859 г. избран архиепископом Белграда и митрополитом Сербии, 18 октября 1881 г. устранен от управления Митрополией. В 1884 г. приехал в Россию, где прожил до 1889 г. Затем вновь был возвращен на престол.
[900] Письмо Михаила, митрополита Сербского, к Филарету, митрополиту Московскому. Белград, 27 декабря 1860 г. // ЧОЛДП. 1878. IX. С. 141.
[901] Там же.
[902] Секретное предписание директор Азиатского департамента Е. П. Ковалевского представителям российской консульской службы на Балканах. С.-Петербург, б.д. [янв.1860 г.]// АВП РИ. Ф. 161. СПб. Гл. Архив. II–9. Оп. 46. Ед. хр. 17. Л. 79.
[903] Там же. Л. 79–81.
[904] Дентон Вильям (1815–1888), священник Английской Церкви (1845), писатель.
[905] *Stephanove C.* The Bulgarians and Anglo-Saxondom. Berne, 1919. London, 2013. P. 138–139.
[906] Ibid.
[907] *Denton W.* Servia and the Servians. London, 1862; Statistics of the Various Christian Races in European Turkey. London, 1862; The Christians in Turkey. London, 1863.
[908] *Carlyle E. I.* Denton, William // DNB. 1901. P. 130.
[909] РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Ед. хр. 69. Л. 311–317об.
[910] Послание митрополита Сербского Михаила к епископу Оксфордскому Сэмюэлю // Там же. Л. 313–314.
[911] Послание митрополита Сербского Михаила к пастору В. Дентону. Белград, 12/24 января 1863 г. // Там же. Л. 314–314об.
[912] Послание епископа Шабацкого Гавриила к пастору В. Дентону. Белград, б.д. [январь 1863 г.] // Там же. Л. 314об.
[913] Выписка из церковного обозрения / The Church Review. №122. January 25/February 5. 1863. Пер. с англ. прот. Евгения Попова // РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Ед. хр. 69. Л. 52–52об.
[914] Там же.
[915] Там же.
[916] Там же.
[917] Попытки Англиканской Епископальной Церкви к сношению с Церковию Русскою // Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 272.
[918] Там же. С. 273.
[919] Послание Патриарха Константинопольского Иоакима к протоиерею Иосифу Васильеву. Константинополь, 23 августа 1862 г. / Papers of the Russo-Greek Committee. No. I. Documentary Narrative. URL: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/rgc/01.html.
[920] Попытки Англиканской Епископальной Церкви к сношению с Церковию Русскою // Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 272–273.
[921] Попытки Англиканской Епископальной Церкви к сношению с Церковию Русскою // Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 273.
[922] Письмо Дж. Вильямса к редактору The Church Journal. Кембридж, 20 января 1863 г. // Papers of the Russo-Greek Committee. No. I. Documentary Narrative. URL: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/rgc/01.html.
[923] Письмо графа Е. В. Путятина к Дж. Вильямсу. Петербург, 4/16 января 1863 г. // Там же.
[924] Там же.
[925] Там же.
[926] Попытки Англиканской Епископальной Церкви к сношению с Церковию Русскою // Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 273–274.
[927] Письмо графа Е. В. Путятина к Дж. Вильямсу. Петербург, 4/16 февраля 1863 г. // Papers of the Russo-Greek Committee. No. I. Documentary Narrative. URL: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/rgc/01.html.
[928] Письмо Дж.Ф. Юнга к Дж. Вильямсу. Нью-Йорк, 4/16 апреля 1863 г. // Papers of the Russo-Greek Committee. No. I. Documentary Narrative. URL: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/rgc/01.html.
[929] Там же.
[930] Там же.
[931] Письмо Ф. С. Масингберда к Дж. Ф. Юнгу. Линкольн, 6/18 июня 1863 г. // Papers of the Russo-Greek

Committee. No. I. Documentary Narrative. URL: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/rgc/01.html.

[932] Там же.

[933] Письмо протоиерея Евгения Попова к обер-прокурору Св. Синода А. П. Ахматову. Лондон, 27 января 1864 г. // РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Ед. хр. 69. Л. 57об.–58.

[934] Там же. Л. 58.

[935] Попытки Англиканской Епископальной Церкви к сношению с Церковию Русскою / Пер. на рус. яз. статьи «Restoraition of intercommunion with the Russo-Greck Church» (The Colonial Church Chronicle. Missionary Journal and Forein Ecclesiastical Reporter. London, 1863) // Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 272.

[936] *Williams G*. The Orthodox Church of East in the eighteenth century. London, Oxford, Cambridge. 1868. P. xli.

[937] The Church Journal. New-York, June 22th, 1864 // Цит. по: РГИА. Ф. 797, оп. 33, 3 стол, 2 отд. ед. хр. 247а. Л. 382.

[938] Послание высшей святой римской и всеобщей инквизиции ко всем епископам Англии. Рим, 16 сентября 1864 г. // Христианское чтение. 1897. Ч. 2. С. 229.

[939] Воспоминания протоиерея И.И. Базарова // Русская старина. 1901. Январь-март. С. 556.

[940] Христианское чтение. 1897. Ч. 2. С. 229.

[941] Там же.

[942] Там же. С. 229, 230.

[943] Там же. С. 231.

[944] Цит. по: Парижские письма протоиерея Иосифа Васильевича Васильева к обер-прокурорам Святейшего Синода и другим лицам. Издано Л. К. Бродским. Петроград, 1915. С. 279

[945] Письмо обер-прокурора Св. Синода А. П. Ахматова протоиерею посольской церкви в Лондоне Евгению Попову. С.-Петербург, 15 февраля 1864 г. // РГИА. Ф. 797, оп. 33, 3 стол, 2 отд. Ед. хр. 247а. Л. 61–61об.

[946] Резолюция обер-прокурора Св. Синода А. П. Ахматова на отзыве митрополита Московского Филарета о его встречах с пастором И. Ф. Юнгом // Там же. Л. 299.

[947] Нота пастора И. Ф. Юнга митрополиту Новгородскому и С.-Петербургскому Исидору (Никольскому). С.-Петербург, 9/21 апреля 1864 г. // Там же. Л. 378об.

[948] [*Сергиевский Н. А.*] Движение в Американской Епископальной Церкви к сношению с Церковию Русскою // Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 194.

[949] [Там же. С. 200.

[950] Христианское чтение. 1897. Ч. 2. С. 231.

[951] Письмо протоиерея посольской церкви в Лондоне Евгения Попова к обер-прокурору Св. Синода А. П. Ахматову. Лондон, 18 января 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 33. 3 стол. 2 отд. Ед. хр. 247а. Л. 34об.–35.

[952] Письмо И. Т. Осинина к В. И. Авчинникову. Б.д., б.м. [1864] // РГИА. Ф. 797. Оп. 33. 3 стол. 2 отд. Ед. хр. 247а. Л. 125–125об.

[953] Доклад прот. Иосифа Васильева императрице Марии Александровне. Париж, 16/28 февраля 1865 г. // РГИА. Ф. 832. Ед. хр. 69. Л. 204об.

[954] Там же. С. 204об.–205.

[955] *Grant Duff M.* Studies in European Politics: [1866]. P. 101.

[956] *Robert (Eden), Bishop of Morey, Ross and Caithness*. Impressions of a Recent Visit to Russia, a Letter addressed to Chancellor Massingberd, on Intercommunion with the Eastern Orthodox Church. London, 1867. P. 2.

[957] Письмо митрополита Филарета к и.д. синодального обер-прокурора князю С.Н. Урусову. Москва, 30 сентября 1861 г. // Душеполезное чтение. 1880 г. Ч. 1. С. 6–7.

[958] РГИА. Ф. 797. Оп. 33. Ед. хр. 247а. Л. 295–296об.

[959] Там же. Л. 297об.

[960] Отзыв митрополита Филарета по делу о церкви в Сан-Франциско. Москва, 15 января 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 33. Ед. хр. 247а. Л. 39–39об.

[961] Цит. по: [*Сергиевский Н. А.*] Движение в Американской Епископальной Церкви к сношению с Церковию Русскою // Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 198.

[962] Отзыв митрополита Московского Филарета. Москва, 15 января 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 33. Ед. хр. 247а. Л. 39об.–40.

[963] Там же. Л. 40.

[964] Замечания митрополита Филарета при чтении писем и переводных статей прот. Евгения Попова. Москва, 24 апреля 1864 г. // Там же. Л. 299–299об.

[965] Там же. Л. 295.

[966] Отзыв митрополита Московского Филарета. Москва, 15 января 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 33. Ед. хр. 247а. Л. 39.

[967] Доклад прот. Иосифа Васильева императрице Марии Александровне. Париж, 16/28 февраля 1865 г. // РГИА. Ф. 832. Ед. хр. 69. Л. 205об.–206.

[968] Письмо прот. Евгения Попова А. П. Ахматову. Лондон, 27 января 1864 г. // РГИА. Ф. 832. Оп. 1. Ед. хр. 69. Л. 77–80об.

[969] Письмо протоиерея посольской церкви в Лондоне Евгения Попова к обер-прокурору Св. Синода А. П. Ахматову. Лондон, 18 января 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 33. Ед. хр. 247а. Л. 37об.

[970] The Church Journal. New-York, 29 June 1864.

[971] РГИА. Ф. 797. Оп. 33. Ед. хр. 247а. Л. 405.

[972] Там же.

[973] Из записок преосвященного Леонида, архиепископа Ярославского. М., 1907. С. 351.
[974] Там же. С. 351–352.
[975] Там же. С. 361.
[976] Там же. С. 362.
[977] Там же.
[978] Там же.
[979] Из записок преосвященного Леонида, архиепископа Ярославского. М., 1907. С. 363.
[980] Письмо митрополита Филарета А. П. Ахматову. Москва, 24 апреля 1864 г. //РГИА. Ф. 797. Оп. 33. Ед. хр. 247а. Л. 293.
[981] Мнение митрополита Филарета о письме Попова от 15 апреля 1865 г. Москва, 4 июня 1865 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. V. Ч. 2. СПб., 1888. С. 696.
[982] Письмо митрополита С.-Петербургского Исидора митрополиту Московскому Филарету. Петербург, 11 апреля 1864 г. // РГИА. Ф. 832. Ед. хр. 69. Л. 113.
[983] Там же.
[984] Письмо митрополита Московского Филарета к митрополиту С.-Петербургскому Исидору. Москва, 13 апреля 1864 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Ч. 2. М., 1888. С. 550.
[985] Янышев Иван Леонтьевич Янышев (1826–1910), протоиерей, выпускник СПбДА, был клириком русской церкви в Гессене и Берлине; в 1866–1883 гг. был ректором СПбДА; в 1883–1910 гг. духовник царской фамилии; с 1905 г. член Св. Синода.
[986] Яхонтов Иоанн Константинович († 1888), протоиерей, духовный писатель, в 1862–1876 гг. был редактором и издателем журнала «Духовная Беседа».
[987] Письмо митрополита Московского Филарета к митрополиту С.-Петербургскому Исидору. Москва, 13 апреля 1864 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Ч. 2. М., 1888. С. 550–551.
[988] Письмо митрополита Исидора митрополиту Филарету, Петербург, 28 апреля 1864 г. // Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету (1812–1867). СПб., 1900. С. 340.
[989] Письмо Дж. Юнга к князю С. Н. Урусову. Нью-Йорк, б.д. [26 мая/7 июня 1864 г.] РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Ед. хр. 221. Л. 15.
[990] Письмо прот. Евгения Попова к обер-прокурору Св. Синода А. П. Ахматову. Лондон, 12 января 1865 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 33. Ед. хр. 247а. Л. 443об.
[991] [*Сергиевский Н. А.*] Движение в Американской Епископальной Церкви к сношению с Церковию Русскою // Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 195.
[992] *Williams G*. The Orthodox Church of East in the eighteenth century. London, Oxford, Cambridge. 1868. P. xlvii.
[993] РГИА. Ф. 797, оп. 33, 3 стол, 2 отд. Ед. хр. 247а. Л. 54.
[994] *Williams G*. The Orthodox Church of East in the eighteenth century. London, Oxford, Cambridge. 1868. P. xlvii.
[995] Там же.
[996] Письмо протоиерея Евгения Попова к обер-прокурору Св. Синода графу Д. А. Толстому. Лондон, 26 ноября/ 8 декабря 1866 г. // РГИА, ф. 832. Ед. хр. 69. Л. 262.
[997] Там же.
[998] Там же. Л. 262об.
[999] Там же. Л. 262об.-263.
[1000] См. подробнее: *Fairey J*. Discord and Confusion ... under the Pretext of Religion: European Diplomacy and the Limits of Orthodox Ecclesiastical Authority in the Eastern Mediterranean // The International History Review. Vol. 34. No. 1. March 2012. 19–44.
[1001] Дело о переговорах между Папой и Константинопольским Патриархом о соединении Церквей // АВП РИ. Ф. 161 (СПб ГА), II–9. Оп. 46. Ед. хр. 19 (1866). Л. 1.
[1002] РГИА. Ф. 832. Ед. хр. 69. Л. 263об.
[1003] Там же.
[1004] Там же. Л. 263об.–264.
[1005] Там же.
[1006] Там же.
[1007] Там же. Л. 264об.
[1008] Там же. Л. 265.
[1009] Там же.
[1010] Там же. Л. 264–264об.
[1011] Там же. Л. 265об.
[1012] Кричтон-Стюарт Джон, 3-й маркиз Бьют (1847–1900), британский аристократ-католик, меценат, кавалер Большого Креста Ордена Святого Гроба, в 1890-е гг. ректор университета Святого Эндрю.
[1013] Письмо архимандрита Антонина (Капустина) к российскому посланнику в Константинополе Н. П. Игнатьеву. Иерусалим, 12 августа 1866 г. // Переписка архимандрита Антонина (Капустина) с графом Н. П. Игнатьевым (1865-1893). М., 2014. С. 72.
[1014] Запись от 11 августа 1866 г. // Антонин (Капустин). Дневник за 1866 год / Библиотека шифр: И.П.П.О. Б. IV. № 853/8.

[1015] Запись от 17 августа 1866 г. // Там же.
[1016] Запись от 24 августа 1866 г. // Там же.
[1017] Письмо архимандрита Антонина (Капустина) к российскому посланнику в Константинополе Н. П. Игнатьеву. Иерусалим, 12 августа 1866 г. // // Переписка архимандрита Антонина (Капустина) с графом Н. П. Игнатьевым (1865-1893). М., 2014. С. 72–73. См. также: Vovchenko D. Creating Arab Nationalism? Russia and Greece in Ottoman Syria and Palestine (1840–1909) // Middle Eastern Studies, 2013 Vol. 49, No. 6, P. 905.
[1018] Письмо архимандрита Антонина (Капустина) к российскому посланнику в Константинополе графу Н. П. Игнатьеву. Иерусалим, 12 августа 1866 г. // ГАРФ. Ф. 730. П. 1. Ед. хр. 2294. Л. 50–50об.
[1019] Там же.
[1020] *Порфирий (Успенский), епископ*. Книга бытия моего. Т. 1. СПб., 1894. С. 134–135.
[1021] *Williams G*. The Orthodox Church of East in the eighteenth century. London, Oxford, Cambridge. 1868. P. xlvii.
[1022] Попытки Англиканской епископальной Церкви к сношению с Церковию Русскою (пер. с англ. статьи из английского журнала: «Restoraition of intercommunion with the Russo-Greck Church» / The Colonial Church Chronicle. Missionary Journal and Forein Ecclesiastical Reporter. London, 1863) // Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 274.
[1023] Сайл Эдвард Винтер (Syle E.W.; 1816–1890), уроженец Англии, выпускник Теологической семинарии в Вирджинии, служил в миссии в Шанхае в 1845–1872 гг.; в 1845 г. он женился на Джейн Винтер Дэвис из Александрии, Мэриленд (†1859). (См.: *Dr Thomas Oey*. Virginia Episcopal China Missionaries. P. 19).
[1024] Письмо Э. В. Сайла к N. Шанхай, б.д. [1863] // Papers of the Russo-Greek Committee. No. I. Documentary Narrative. URL: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/rgc/01.html.
[1025] Георг I (1845–1913), король Греции в 1863–1913 гг., преемник Оттона I Баварского на греческом престоле. Сын короля Дании Кристиана IX. Был женат на племяннице Александра II Ольге Константиновне.
[1026] Письмо д-ра Хилла в редакцию The Spirit of Missions. Афины, 18 мая 1863 г. // The Spirit of Missions. Vol. 28. 1863. P. 163.
[1027] Ibid. P. 163–164.
[1028] Ibid. P. 164.
[1029] Сороковая статья Конституции 1844 г. гласит, что короли Греции должны исповедовать религию страны. Католическое правительство Баварии не смогло добиться, чтобы эта статья была удалена из Конституции. Три державы-покровительницы – Англия, Россия и Франция – отказались вмешиваться, и этот пункт оставался источником постоянного беспокойства.
[1030] Запись от 2 июня 1865 г. // Из записок высокопреосвященного Леонида, епископа Ярославского. МЦВ. 1908. №46. С. 2048.
[1031] Запись от 31 мая 1865 г. // Там же. №44. С. 2010.
[1032] Запись от 2 июня 1865 г. // Там же. С. 2048.
[1033] Письмо митрополита Московского Филарета к епископу Дмитровскому Леониду. Москва, 20 ноября 1866 г. // Письма Филарета митрополита Московского к Леониду, епископу Дмитровскому, впоследствии архиепископу Ярославскому. М., 1883. С. 101.
[1034] См.: Доклад прот. Иосифа Васильева. Париж, 16/28 февраля 1865 г. // РГИА. Ф. 832. Ед. хр. 69. Л. 167–208.
[1035] *Johnston J. O*. Life and letters of Henry Parry Liddon, canon of St. Paul's cathedral, and sometime Ireland professor of exegesis in the University of Oxford. Oxford, 1904. P. 99.
[1036] *Grant Duff M.* Studies in European Politics. Edinburgh, 1866. P. 101–102.
[1037] Ibid. P. 102–103.
[1038] Ibid. P. 101–102.
[1039] *Иларион (Алфеев), митрополит.* «Взаимоотношения Русской Православной Церкви с Церквами Англиканского содружества: история и современность» / Доклад на заседании в рамках диалога Англиканской церкви в Северной Америке и Православной Церкви в Америке. URL: https://mospat.ru/ru/2012/10/26/news74006/
[1040] Выписка из определения Св. Синода от 2/18 сентября 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Отд. 1. Ед. хр. 221. Л. 9.
[1041] Письмо Дж. Юнга к князю С. Н. Урусову. Б.д. [26 мая/7 июня 1864 г.] // РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Отд. 1. Ед. хр. 221. Л. 12–12об.
[1042] Речь идет о следующих журналах: The Church Journal, The Church Review, The Spirit of Missions.
[1043] Письмо митрополита С.-Петербургского Исидора митрополиту Московскому Филарету. Петербург, 11 апреля 1864 г. // РГИА. Ф. 832. Ед. хр. 69. Л. 113.
[1044] Письмо прот. Евгения Попова к обер-прокурору Св. Синода А. П. Ахматову. Лондон, б.д. [июль, 1864] // РГИА. Ф. 797. Оп. 33, 3 стол, 2 отд. Ед. хр. 247а. Л. 383об.–384.
[1045] Письмо Дж. Юнга к князю С.Н. Урусову. Б.д. [26 мая/7 июня 1864 г.] // РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Ед. хр. 221. Л. 13об.
[1046] Там же. Л. 14.
[1047] Марбл Мэнтон (Marble Manton; 1834–1917), журналист, издатель; в 1860–1876 гг. был владельцем и редактором журнала «Нью-йоркский мир» («New York World»).
[1048] Письмо Дж. Юнга к князю С.Н. Урусову. Б.д. [26 мая/7 июня 1864 г.] // РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Ед. хр. 221. Л. 13об.
[1049] Там же. Л. 14–14об.
[1050] *Emhardt W. Ch.* Historical Contact of the Eastern Orthodox and Anglican Churches. New York, 1920. P. 7.
[1051] *Robert (Eden), Bishop of Morey, Ross and Caithness*. Impressions of a Recent Visit to Russia. London, 1867. P. 2.

[1052] Ibid. P. 8.
[1053] Ibid. P. 9.
[1054] *Robert (Eden), Bishop*. Impressions of a Recent Visit to Russia. P. 11.
[1055] Ibid. P. 13.
[1056] Ibid.
[1057] *Johnston J. O.* Life and letters of Henry Parry Liddon. P. 105.
[1058] Письмо Г.П. Лиддона к епископу Солсберийскому В. К. Гамильтону. Москва, 14 августа 1867 г. // *Johnston J. O*. Life and letters of Henry Parry Liddon. P. 105.
[1059] Ibid. P. 103.
[1060] Ibid. P. 102.
[1061] *Liddon H. P.* Walter Kerr Hamilton; Bishop of Salisbury // A Sketch, reprinted, with additions and corrections, from «The Guardian». *Second edition.* Rivingtons, London, Oxford, and Cambridge, 1869. P. 137.
[1062] *Grant Duff M.* Studies in European Politics. Edinburgh, 1866. P. 96.
[1063] См.: *Кэрролл Л.* Дневник путешествия в Россию в 1867 году, или Русский дневник. СПб., 2013. Пер. с англ. *Н. Демуровой*.
[1064] Выписка из письма вице-канцлера князя А.М. Горчакова к послу в Константинополе А.П. Бутеневу. С.-Петербург, 14/26 октября 1858 г. // АРДМ. П. 54. Д. 1036. Л. 1–3об.
[1065] Письмо протоиерея посольской церкви в Лондоне Евгения Попова к товарищу обер–прокурора Св. Синода С.Н. Урусову. Лондон, 7 ноября 1864 г. / Материалы по вопросу об Англиканской Церкви // Христианское чтение. 1897. Ч. 2. С. 232.
[1066] Извлечения из греческого журнала «Ηλιος» от 10 января 1858 г. // НИОР РГБ. Ф. 302. К. 2. Ед. хр. 23.
[1067] Выписка из письма вице-канцлера князя А.М. Горчакова к послу в Константинополе А.П. Бутеневу. С.-Петербург, 14/26 октября 1858 г. // АРДМ. П. 54. Д. 1036. Л. 1–2об.
[1068] *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883; История Русской Америки (1732–1867): В 3 т. М., 1997. Т. 1; 1999. Т. 2, 3; *Garrett P. D.* St. Innocent Apostle to America. Crestwood, N.Y., 1979; *Smith B. S.* Orthodoxy and Native Americans: The Alaskan Mission. N.Y., 1980; Russian America: The Forgotten Frontier. Washington, 1990; *Климент (Капалин), митрополит*. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009 и мн. др.
[1069] *Климент (Капалин), митрополит*. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009. С. 22–23.
[1070] Там же. С. 26.
[1071] Там же. С. 32.
[1072] Копия записки Н. А. Шелиховой о деятельности Американской компании // Цит. по: *Климент (Капалин), митрополит*. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009. С. 35.
[1073] Там же. С. 37.
[1074] ПСЗРИ. Собрание 1: в 45 т. СПб., 1830. Т. XXV. С. 699–703.
[1075] *Климент (Капалин), митрополит*. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009. С. 45.
[1076] Там же. С. 44.
[1077] *Климент (Капалин), митрополит*. О причинах конфликта первых миссионеров на Аляске и администрации Российско-Американской компании // Вестник Поморского университета. № 2. 2010. С. 17.
[1078] Цит. по: Там же. С. 18.
[1079] Там же. С. 20.
[1080] Там же. С. 19–20.
[1081] *Климент (Капалин), митрополит*. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009 С. 89.
[1082] Там же. С. 89–90.
[1083] Там же.
[1084] Там же. С. 87.
[1085] Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. В 3-х кн. / Собр. И.П. Барсуковым. СПб., 1901. Кн. 3. 1865-1878. С. 380.
[1086] *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1997. С. 33.
[1087] *Климент (Капалин), митрополит*. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009. С. 121; *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1997. С. 97.
[1088] Цит. по: *Климент (Капалин), митрополит*. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009. С. 125.
[1089] Там же. С. 128.
[1090] *Барсуков И.П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1997. С. 101.
[1091] *Климент (Капалин), митрополит*. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009. С. 109.
[1092] *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1997. С. 136.
[1093] Там же. С. 111.
[1094] *Климент (Капалин), митрополит*. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009. С. 139.
[1095] *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и расска-

зам современников. М., 1997. С. 112.

[1096] Там же. С. 123–124.

[1097] Там же. С. 122–123.

[1098] Синодальное определение от 29 ноября 1841 г. // НИОР РГБ. Ф. 214. Ед. хр. 51. Л. 66.

[1099] *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1997. С. 129.

[1100] Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. В 3 кн. / Собр. И. Барсуковым. СПб., 1897. Кн. 1. 1828–1855. С. 57–58.

[1101] Отчет епископа Иннокентия за 1850 г. «О состоянии Камчатской епархии» // Цит. по: *Климент (Капалин), митрополит*. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009. С. 163.

[1102] Фу́ругельм Иван Васильевич (Ю́ган Ха́лтусович, *Johan Hampus Furuhjelm*; 1821–1909), адмирал, старший флагман Балтийского флота, военный губернатор Приморской области, командир Сибирского флота и портов Восточного океана, главный правитель Русской Америки в 1858–1864 гг. 17 марта 1864 сдал дела Д. П. Максутову и отправился в Россию.

[1103] *Pierce R. A*. Builders of Alaska: The Russian Governors 1818–1867. Kingston, Canada, 1986. P. 40.

[1104] Здесь со всей очевидностью имелся в виду митрополит Московский, у которого останавливался Иннокентий, находясь в Петербурге (митрополит Санкт-Петербургский Серафим был к этому времени «слабый по силам и преклонный по летам, ... нигде не бывал, доступ к нему был почти невозможен»).

[1105] *Филарет, митрополит Московский.* Письма к А. Н. М[уравьеву]. Киев, 1869. С. 120.

[1106] См.: Инструкция миссионерам [1840] // Известия Братства Православной Церкви в Китае. 1905. Вып. 1. №1. С. 21–22; №2–3. С. 28–34; №4–5. С. 18–25.

[1107] Письмо от 10 января 1841 г. // *Свт. Филарет, митрополит Московский*. Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1831–1867. Т. 1. СТСЛ. 2007. С. 228.

[1108] Письмо от 4 февраля 1850 г. // Там же. Т. 2. С. 128.

[1109] Там же.

[1110] Письмо А. Н. Муравьеву от 28 февраля 1843 г. // *Филарет, митрополит Московский.* Письма к А. Н. М[уравьеву]. Киев, 1869. С. 121.

[1111] Письмо епископа Иннокентия к А. С. Норову от 10 мая 1848 г. // Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. Кн. 1. С. 214–215.

[1112] Письмо епископа Иннокентия к А.С. Норову. Аянский порт, 10 июля 1850 г. // *Свт. Иннокентий (Вениаминов), митрополит Московский*, просветитель Америки. Т. 3: Жребий апостольский. М., 2012, С. 351.

[1113] А. Н. Муравьев отмечал, что святитель Филарет «поддерживал своими средствами, сколько мог, и Алтайскую и Американские Миссии» (*Филарет, митрополит Московский.* Письма к А. Н. М[уравьеву]. Киев, 1869. С. 122).

[1114] Письмо от 14 декабря 1853 г. // *Свт. Филарет, митрополит Московский*. Письма к преподобному Антонию. Т. 2. С. 263.

[1115] *Климент (Капалин), митрополит*. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009. С. 152–153.

[1116] Письмо архиепископу Иннокентию к митрополиту Московскому Филарету. Аянский порт, 1 июля 1849 г. // *Свт. Иннокентий (Вениаминов), митрополит Московский*, просветитель Америки. Т. 3: Жребий апостольский. М., 2012, С. 304.

[1117] Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. Кн. 3. С. 363.

[1118] Письмо князя А.С. Стурдзы к митрополиту Московскому Филарету. Одесса, 1 марта 1847 г. // Херсонские епархиальные ведомости. 1868. №3. С. 92.

[1119] Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. Кн. 1. С. 192.

[1120] Там же. С. 188.

[1121] Там же. С. 248.

[1122] Там же. С. 249.

[1123] Письмо епископа Иннокентия к А.С. Норову. Ситха, 10 мая 1848 г. // *Свт. Иннокентий (Вениаминов), митрополит Московский*, просветитель Америки. Т. 3: Жребий апостольский. М., 2012, С. 270.

[1124] Обзор русских колоний в Северной Америке капитана 2-го ранга П. Н. Головина // АВП РИ. Ф. РАК. Оп. 888. Ед. хр. 409.

[1125] Муравьев Николай Николаевич (1809–1881), граф (1858), государственный деятель и дипломат, генерал-губернатор Восточной Сибири (1847–1861), генерал-адъютант, почетный член Петербургской академии наук генерал-губернатор Восточной Сибири. Проводил активную политику, способствовавшую освоению и заселению Сибири и Приамурья, руководил экспедицией по Амуру в 1854–1855 гг. и закладкой 35 населенных пунктов в Приамурье и Приморье, в том числе Владивостока (1860). В 1858 г. подписал Айгунский договор с Китаем, определивший новую границу по Амуру и Уссури и закрепивший за Россией права на остров Сахалин.

[1126] Политковский Владимир Гаврилович, генерал, председатель правления РАК в 1850–1866 гг.

[1127] Письмо генерала В. Г. Политковского к генерал-губернатору Восточной Сибири Н.Н. Муравьеву от 11 февраля 1852 г. / Цит. по: *Гуличкина Г. Г.* Величие святой простоты // *Свт. Иннокентий, митрополит Московский*. Быть полезным Отечеству. М., 2009. С. 28–29.

[1128] Письмо архиепископа Камчатского Иннокентия к митрополиту Московскому Филарету. Аянский порт, 2 мая 1851 г. // Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. Кн. 1. СПб., 1897. С. 268.

[1129] Письмо архиепископа Камчатского Иннокентия к митрополиту Московскому Филарету. Аянский порт, 21 мая 1851 г. // *Свт. Иннокентий (Вениаминов), митрополит Московский*, просветитель Америки. Т. 3: Жребий апостольский. М., 2012. С. 375.
[1130] Письмо архиепископа Иннокентия к митрополиту Московскому Филарету. Якутск, 26 сентября 1853 г. // Там же. С. 557.
[1131] Письмо архиепископа Иннокентия к К. С. Сербиновичу. 5 февраля 1857 г. // Там же. Т. 4: Апостол Дальнего Востока и Севера (1852–1860). М., 2012. С. 255.
[1132] Там же.
[1133] *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский... М., 1997. С. 292, 295.
[1134] Там же. С. 321–322.
[1135] *Сергеев Е. Ю.* Большая игра, 1856–1907: мифы и реалии российско-британских отношений в Центральной и Восточной Азии. М., 2012. С. 62.
[1136] Там же.
[1137] *Кадырбаев А. Ш.* Россия на рубежах Дальнего Востока накануне посольства Е. В. Путятина в Китай (1844–1857 гг.) // Восточный архив. 2009. № 2 (20). С. 57.
[1138] Записка Особого Комитета на имя Николая I. С.-Петербург, 24 мая1850 г. // РГА ВМФ. Оп. 4. Ед. хр. 496. Л. 46.
[1139] Цит. по: *Плотников А. Ю.* Русская дальневосточная граница в XVIII – первой половине XX века. Двести пятьдесят лет движения России на Восток. М., 2007. С.81.
[1140] *Кадырбаев А. Ш.* Россия на рубежах Дальнего Востока накануне посольства Е. В. Путятина в Китай (1844–1857 гг.) // Восточный архив. 2009. № 2 (20). С. 57.
[1141] *Беспрозванных Е. Л.* Приамурье в системе русско-китайских отношений. Хабаровск, 1986. С. 229.
[1142] Дневник М. Ф. Рейнеке по съемке Балтийского моря. Запись 23 февраля 1844 г. // РГА ВМФ. Ф. 1166. Оп. 1. Ед. хр. 10. Л. 3об.–4об.
[1143] Рейнеке Михаил Францевич (1801–1859), вице-адмирал, русский ученый-гидрограф, член-корреспондент Академии наук.
[1144] *Лещенко Н. Ф.* Посольства Н. П. Резанова (1803–1805) и Е. В. Путятина (1852–1855) в Японию // Восточный архив. 2009, № 1 (19). С. 38.
[1145] Дневник М. Ф. Рейнеке по съемке Балтийского моря. Запись 23 февраля 1844 г. // РГА ВМФ. Ф. 1166. Оп. 1. Ед. хр. 10. Л. 3об.–4об.
[1146] *Беспрозванных Е. Л.* Приамурье в системе русско-китайских отношений. Хабаровск, 1986. С. 230–231.
[1147] *Лещенко Н. Ф.* Посольства Н. П. Резанова (1803–1805) и Е. В. Путятина (1852–1855) в Японию // Восточный архив. 2009. № 1 (19). С. 38.
[1148] *Беспрозванных Е.Л.* Приамурье в системе русско-китайских отношений. Хабаровск, 1986. С. 231.
[1149] Дневник М. Ф. Рейнеке по съемке Балтийского моря. Запись 23 февраля 1844 г. // РГА ВМФ. Ф. 1166. Оп. 1. Ед. хр. 10. Л. 4об.
[1150] *Кадырбаев А. Ш.* Россия на рубежах Дальнего Востока накануне посольства Е. В. Путятина в Китай (1844–1857 гг.) // Восточный архив. 2009. № 2 (20). С. 52.
[1151] *Беспрозванных Е. Л.* Приамурье в системе русско-китайских отношений. Хабаровск, 1986. С. 232.
[1152] *Кадырбаев А. Ш.* Россия на рубежах Дальнего Востока накануне посольства Е. В. Путятина в Китай (1844–1857 гг.) // Восточный архив. 2009. № 2 (20). С. 52.
[1153] Там же.
[1154] Невельской Геннадий Иванович (1813–1876), адмирал, исследователь Дальнего Востока и реки Амур (1848–1856); основатель г. Николаевск-на-Амуре; организатор Амурской экспедиции (1850–1855).
[1155] *Кадырбаев А. Ш.* Открытие и освоение Сахалина: кому принадлежит пальма первенства? // Восточный архив. 2014. № 1. С. 4–14.
[1156] *Невельской Г. И.* Подвиги русских морских офицеров на крайнем Востоке России 1849–1855 г. М.: Кучково поле, 2009. С. 147–149.
[1157] Цит. по: *Беспрозванных Е. Л.* Приамурье в системе русско-китайских отношений. Хабаровск, 1986. С. 238.
[1158] Князь Петр Дмитриевич Горчаков(1785-1868), генерал-губернатор Западной Сибири (1836–1851).
[1159] *Барсуков И. П.* Граф Николай Николаевич Муравьев. Хабаровск, 2008. Кн. 1. С. 203–204.
[1160] Там же. С. 191–192.
[1161] Высочайшая резолюция от 19 января 1851 г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 206. Л. 70–71.
[1162] Цит. по: *Беспрозванных Е. Л.* Приамурье в системе русско-китайских отношений. Хабаровск, 1986. С. 238.
[1163] Рапорт генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьева на имя начальника Главного Морского Штаба Его Императорского Величества князя А. С. Меншикова. Иркутск, 28 января 1852 г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 206. Л. 62–68.
[1164] Там же. Л. 136–140.
[1165] Там же. Л. 137.
[1166] Там же. Л. 138.
[1167] Отношение князя А. С. Меншикова к Н. Н. Муравьеву. С.-Петербург, 20 июня 1852 г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 206. Л. 164–165.
[1168] Донесение канцлера графа К. В. Нессельроде на имя великого князя Константина Николаевича. С.-Петербург, 17 сентября 1852 г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 206. Л. 182–182об.
[1169] Там же. Л. 185.

[1170] Распоряжение Г. И. Невельского. Зимовье Российской Американской Компании, Петровское, 15 апреля 1852 г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 206. Л. 237.
[1171] Там же. Л. 183.
[1172] Рапорт капитана 1-го ранга Г. И. Невельского генерал-губернатору Восточной Сибири Н. Н. Муравьеву. Зимовье РАК Петровское, 29 июня 1852 г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 1016. Л. 239–239об.
[1173] Рапорт капитана 1-го ранга Г. И. Невельского генерал-губернатору Восточной Сибири Н. Н. Муравьеву. Зимовье РАК Петровское, 29 июня 1852 г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 1016. Л. 239–239об.
[1174] Там же. Л. 240об.–241.
[1175] *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М.: Фирма Алеся, 1997. С. 324.
[1176] *Невельской Г. И.* Подвиги русских морских офицеров на крайнем Востоке России 1849-1855 г. М., 2009. С. 349.
[1177] Отношение управляющего Морским министерством князя А.С. Меншикова на имя и.д. камчатского военного губернатора и командира Петропавловского порта В.С. Завойко и капитана 1-го ранга Г.И. Невельского. С. Петербурге, 12 февраля 1853 г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 206. Л. 262–267.
[1178] Рапорт генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьева. Иркутск, 28 декабря 1853г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 206. Л. 309–313.
[1179] *Плотников А. Ю*. Русская дальневосточная граница в XVIII – первой половине XX века. М., 2007. С. 103.
[1180] *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский... М., 1997. С. 322.
[1181] Отношение генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьева к графу К.В. Нессельроде. Иркутск, 4 февраля 1855 г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 206. Л. 356об.
[1182] Записка о новых сношениях с Китаем, руководствуясь видами правительства. 1854 г. // Цит. по: *Барсуков И. П.* Граф Николай Николаевич Муравьев-Амурский. М., 1891. Кн. 2. [№41].
[1183] Там же.
[1184] Мнение Особого Комитета, поданное на Высочайшее имя. С.-Петербург, 30 мая 1850 г. // РГА ВМФ. Оп. 4. Ед. хр. 496. Л. 48–48об.
[1185] Записка о новых сношениях с Китаем, руководствуясь видами правительства. 1854 г. // Цит. по: *Барсуков И. П.* Граф Николай Николаевич Муравьев-Амурский. М., 1891. Кн. 2. [№41].
[1186] Отношение генерал-губернатора Восточной Сибири к вице-канцлеру графу К. В. Нессельроде. Иркутск, 4 февраля 1855 г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 206. Л. 356об.–357.
[1187] Письмо архиепископа Иннокентия к Н. Е. Ложечникову. Якутск, 31 июля 1854 г. // *Свт. Иннокентий (Вениаминов), митрополит Московский*, просветитель Америки. Собрание сочинений и писем в 7 т. Т. 3: Жребий апостольский. М., 2012, С. 581.
[1188] Там же.
[1189] Письмо архиепископа Иннокентия к Н. Н. Муравьеву. Якутск, 4 ноября 1854 г. // Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. Кн. 1. С. 431–432.
[1190] *Кадырбаев А. Ш*. Россия на рубежах Дальнего Востока накануне посольства Е. В. Путятина в Китай (1844–1857 гг.) // Восточный архив. 2009. № 2 (20). С. 53.
[1191] Рапорт священника фрегата «Диана» Василия Махова начальнику Амурской экспедиции капитану 1-го ранга Г. И. Невельскому от 28 июля 1854 г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 908. Л. 11.
[1192] Рапорт Г. И. Невельского к генерал-губернатору Восточной Сибири Н. Н. Муравьеву от 30-го июля 1854 г. // Там же. Л. 10.
[1193] Отношение генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьева к архиепископу Камчатскому Иннокентию. 1 сентября 1854 г. // Там же. Л. 3–3об.
[1194] Там же. Л. 4–4об.
[1195] Там же. Л. 4об.–5.
[1196] Отношение архиепископа Якутского и Камчатского Иннокентия к генерал-губернатору Восточной Сибири Н. Н. Муравьеву. 2 сентября 1854 г. // Там же. Л. 7–8об.
[1197] Там же. Л. 8об.–9.
[1198] Рапорт на имя великого князя Константина Николаевича генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьева. Иркутск, 8 октября 1854 г. // Там же. Л. 1–1об.
[1199] Отношение обер-прокурора Св. Синода графа Н. А. Протасова к великому князю Константину Николаевичу. С.-Петербург, 9 декабря 1854 г. // Там же. Л. 12–12об.
[1200] Отношение великого князя Константина Николаевича к генерал-генерал-губернатору Восточной Сибири Н. Н. Муравьеву. С.-Петербург, 5 января 1855 г. // Там же. Л. 16.
[1201] Отношение и.д. обер-прокурора Св. Синода А. И. Карасевского к великому князю Константину Николаевичу. С.-Петербург, 19 мая 1855 г. // Там же. Л. 17.
[1202] Иннокентий (Вениаминов), архиепископ. Выписка из «Наставления, выдаваемого священнику, отправляемому в страну неверных для обращения их в христианство» / Донесение протоиерея Гавриила Вениаминова военному губернатору Приморской области Восточной Сибири. 12 мая 1860 г. // РГА ВМФ. Ф. 909. Оп. 1. Ед. хр. 45. Л. 20–33.
[1203] Отношение и.д. обер-прокурора Св. Синода А. И. Карасевского к великому князю Константину Николаевичу. С.-Петербург, 19 мая 1855 г. // Там же. Л. 17.
[1204] Отношение великого князя Константина Николаевича к генерал-губернатору Восточной Сибири Н. Н. Муравьеву. С.-Петербург, 22 мая 1855 г. // Там же. Л. 20.

[1205] *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883. С. 381.
[1206] Там же.
[1207] Там же. С. 381–382.
[1208] Там же.
[1209] Струве Бернгард Васильевич (1827–1889) – астраханский (1857–1862) и пермский (1865–1870) губернатор.
[1210] Письмо архиепископа Камчатского Иннокентия к Б. В. Струве. 2 октября 1856 г. // Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. Кн. 2. С. 25.
[1211] Цит. по: *Лопатников В. А.* Пьедестал. Время и служение канцлера Горчакова. М., 2003. С. 134.
[1212] *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883. С. 383.
[1213] Там же. С. 356.
[1214] В прошении Св. Синоду от 6 декабря 1857 г., ходатайствуя об увольнении его в свою епархию, архиепископ Иннокентий писал: «Государю императору благоугодно было в 28-й день сего года Высочайше повелеть вызвать меня для присутствования в Св. Синоде» (цит. по: *Гуличкина Г. Г.* Величие святой простоты // *Свт. Иннокентий, митрополит Московский*. Быть полезным Отечеству. М., 2009. С. 83).
[1215] *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883. С. 414.
[1216] Письмо митрополита Московского Филарета к архиепископу Иннокентию. Москва, 4 января 1858 г. // Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. Кн. 2. 1855–1865. СПб., 1898. С. 87.
[1217] Цит. по: *Плотников А. Ю*. Русская дальневосточная граница в XVIII – первой половине XX века. М., 2007. С. 75.
[1218] Цит. по: *Лещенко Н. Ф.* Посольства Н. П. Резанова (1803–1805) и Е. В. Путятина (1852–1855) в Японию // Восточный архив. 2009. № 1 (19). С. 39.
[1219] Там же. С. 43–44.
[1220] Там же. С. 38.
[1221] Там же. С. 40.
[1222] Цит. по: *Кадырбаев А. Ш.* У истоков миссии Е. В. Путятина ко двору императора Цин // Восточный архив. 2014. № 2 (30). С. 4.
[1223] Там же. С. 5–6.
[1224] Русско-китайские договорно-правовые акты (1689–1916). М., 2004. С. 64–69.
[1225] *Кадырбаев А. Ш.* Россия на рубежах Дальнего Востока накануне посольства Е. В. Путятина в Китай (1844–1857 гг.) // Восточный архив. 2009. № 2 (20). С. 51, 57.
[1226] Treaty of Tien-Tsin between the United States of America and the Empire of China. URL: http://www.chinaforeignrelations.net/node/206.
[1227] *Плотников А. Ю*. Русская дальневосточная граница в XVIII – первой половине XX века. М., 2007. С. 104.
[1228] *Тимофеев О. А., Грибова О. К.* Системные факторы формирования российско-китайской границы в новейшее время: к 155-летию подписания Айгуньского договора // Вестник АмГУ. Вып. 62. 2013. С. 53.
[1229] См.: *Хевролина В. М.* Российский дипломат граф Николай Павлович Игнатьев. М.: Издательский центр Института российской истории, 2004. С. 63–96. *Беспрозванных Е. Л.* Приамурье в системе русско-китайских отношений. Хабаровск, 1986. С. 276.
[1230] *Шилов Д. Н.* Государственные деятели Российской империи. 1802–1917. СПБ.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 2001. С. 260.
[1231] *Тимофеев О. А., Грибова О. К.* Системные факторы формирования российско-китайской границы в новейшее время... С. 54.
[1232] *Плотников А. Ю*. Русская дальневосточная граница в XVIII – первой половине XX века. М., 2007. С. 104.
[1233] *Сергеев Е. Ю.* Большая игра... С. 19.
[1234] *Тимофеев О. А., Грибова О. К.* Системные факторы формирования российско-китайской границы в новейшее время... С. 54.
[1235] *Плотников А. Ю*. Русская дальневосточная граница в XVIII- первой половине XX века. М., 2007. С. 104.
[1236] См.: *Сергеев Е. Ю.* Большая игра... С. 21.
[1237] См. подробнее: *Плотников А. Ю*. Русская дальневосточная граница в XVIII – первой половине XX века. М., 2007. С. 10–27.
[1238] Письмо архиепископа Камчатского Иннокентия к обер–прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому. 20 мая 1858 г. // Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. Кн. 2. 1855–1865. СПб., 1898. С. 108.
[1239] Рапорт генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьева на имя великого князя Константина Николаевича. Иркутск, 25 марта 1858 г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 1016. Л. 690об.
[1240] Архиепископ Евсевий (Орлинский; 1805-1883). Образование получил в Тульской семинарии и МДА (1832). 9.03.1847 рукоположен во епископа Винницкого и назначен ректором СПбДА; с 10.12.1850 епископ Самарский; с 3.11.1856 епископ Иркутский; 23.03.1858 возведен в сан архиепископа; с 29.08.1860 архиепископ Могилевский; 16.04.1878 назначен членом Св. Синода. 6.10.1882 уволен на покой с званием члена Св. Синода.
[1241] Письмо митрополита Московского Филарета к архимандриту Антонию (Медведеву). Москва, 6 апреля 1858 г. // *Свт. Филарет, митрополит Московский*. Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1831–1867. Т. 3. СТСЛ. 2007. С. 57.

[1242] *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1883. С. 423.
[1243] Рапорт генерал-губернатора Восточной Сибири Н. Н. Муравьева на имя великого князя Константина Николаевича. Благовещенская станица, 9 мая 1858 г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 1016. Л. 701–701об.
[1244] Письмо архиепископа Камчатского Иннокентия к обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому. 20 мая 1858 г. // Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. Кн. 2. 1855–1865. СПб., 1898. С. 110–111.
[1245] *Дацышен В. Г.* Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 20.
[1246] Там же. С. 21.
[1247] *Дацышен В. Г.* Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 22.
[1248] *Такер Р.* От Иерусалима до края земли. СПб. 1998. С. 49.
[1249] *Stock E.* Chine / *Montgomery H. H., Stock E.* Christian missions in the Far East. London, 1905. P. 29–30.
[1250] Ibid.
[1251] *Данилов В.П., свящ.* История католических миссий до начала XX в.. URL: http://via-veritas.narod.ru/books/hist_missij.htm#5 (2003).
[1252] *Stock E.* Chine / *Montgomery H. H., Stock E.* Christian missions in the Far East. London, 1905. C. 31–32.
[1253] Климент XI (1649–1721), Папа Римский с 23 ноября 1700 по 19 марта 1721 г.
[1254] Шарль Тома де Турнон (1668–1710), савойский кардинал и миссионер в Индии и Китае. Папский легат в Индии и Китае с 5 декабря 1701 по 8 июня 1710; титулярный кардинал Антиохии (1701–1710), кардинал-священник с 1 августа 1707.
[1255] *Дацышен В. Г.* Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 38.
[1256] *Stock E.* Chine / *Montgomery H. H., Stock E.* Christian missions in the Far East. London, 1905. P. 30–31.
[1257] Письмо российского посланника в Пекине А. Г. Влангали к директору Азиатского департамента Н. П. Игнатьеву. Пекин, 1/13 февраля 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Отделение II. Стол 3. Ед. хр. 77. Л. 4об.
[1258] *Дацышен В.Г.* Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 40.
[1259] Письмо российского посланника в Пекине А.Г. Влангали к директору Азиатского департамента Н.П. Игнатьеву. Пекин, 1/13 февраля 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Отделение II. Стол 3. Ед. хр. 77. Л. 4об.
[1260] Причиной Первой опиумной войны между Китаем и Великобританией (1840–1842) послужили массовый ввоз британскими и американскими торговцами контрабандного опиума. Продолжение западной экспансии привело ко Второй опиумной войне между Англией, Францией и Китаем (1856–1860).
[1261] Письмо графа Е. В. Путятина к обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому. Гонконг, 2/14 ноября 1857 г. // Китайский благовестник. 1916 Вып. 7–8. С. 10.
[1262] По другим сведениям, аббат Шанделен был обвинен в антиправительственной деятельности (*Дацышен В.Г.* Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 59).
[1263] *Лависс Э., Рамбо А.* История XIX века. М., 1906. Т. VI. С. 307.
[1264] Письмо российского посланника в Пекине А. Е. Влангали к директору Азиатского департамента МИД Н. П. Игнатьеву. Пекин, 1/13 февраля 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Отделение II. Стол 3. Ед. хр. 77. Л. 6.
[1265] *Данилов В. П., свящ.* История католических миссий до начала XX в.. URL: http://via-veritas.narod.ru/books/hist_missij.htm#5 (2003). В 2011 г. при Папе Иоанне Павле II было причислено к лику блаженных 20–30 миссионеров-католиков, казненных в период репрессий конца 1850-х – начала 1860 гг.
[1266] Цзяньнань была провинцией в собственном смысле слова до 60-х гг. XVII в., после чего ее разделили на Цзянсу и Цзянси. Однако историческое название региона "Цзяннань" никуда не делось, и его употребляют до сих пор. Помимо Нанкина, который является нынешним центром Цзянсу, к этому региону также относится вся Цзянси и нынешний Шанхай.
[1267] Согласно донесению графа Путятина, в провинции Нанкин «христиан состояло 74.297. Совершеннолетних крестившихся и приготовлявшихся ко крещению 2.464. На годовую исповедь явилось 52.105, сверх того исповедовавшихся в другие времена 50.925 итого 103.040. Годично причащавшихся было 43.629, кроме того приступавших к сему таинству по побуждению благочестия 50.925 итого 94.554. Посещений больных и елеосвящений совершено 1.224. Браков совершенных миссионерами 760. проповедей было произнесено 6.661, катехизаторских поучений 2.048 итого 8.709» (Письмо графа Е.В. Путятина к обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому. Гонконг, 2/14 ноября 1857 г. // Китайский благовестник. 1916 Вып. 7–8. С. 10–11).
[1268] Тонкату (Tungkatu, Ton kah tu, в современном нормативном китайском языке известен как Дунцзяду); в течение 1847–1853 гг. там был выстроен католический собор в честь св. Франциска Ксавери, ставший первым местом службы католического епископа в Шанхае и первым крупным католическим костелом в Китае, вмещавший более 2 тысяч человек (архитектор – испанский иезуит Жоанес Феррер (Joannes Ferrer; 1817–1856).
[1269] Сикавей (Zikawei, Ziccawei, в современном написании Сюйцзяхуэй) – большой земельный участок, подаренный известным китайцем-католиком Сюй Гуанци (1562–1633) иезуитам, основавшим там миссионерский монастырь. В 1847 г. французскими иезуитами был построена базилика в честь св. Игнатия Лойолы, ставшая одним из первых сооружений католиков после Нанкинского договора. При соборе были устроены детский дом, школы, библиотека и обсерватория. Участник кругосветного плавания в 1877–1881 гг. мичман, впоследствии вице-адмирал Г. Ф. Цывинский, писал в своих воспоминаниях о Сикавее: «Верстах в 12-ти от Шанхая есть известная (иезуитская) миссионерская французская колония Sekawey. Основанная в шестидесятых годах XIX столетия колония (Шанхайская французская концессия Сюйцзяхуэй была учреждена 6 апреля 1849 г. – *И. С.*) в начале своего существования была скромным религиозно-просветительным учреждением с небольшим монастырем миссионеров, посылаемых отсюда проповедывать христианство вглубь Китая» (*Цы-*

винский Г. Ф. Пятьдесят лет в Российском императорском флоте. Рига: Orient, 1929. С. 56).

[1270] Письмо графа Е. В. Путятина к обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому. Гонконг, 2/14 ноября 1857 г. // Китайский благовестник. 1916 Вып. 7–8. С. 11–12.

[1271] В отчете графа Путятина об этой стороне миссионерской работы говорилось следующее: «Трудно добираться до больных детей язычников для крещения их, однако ж им удалось в продолжении года окрестить 10915 человек. В то же время они собрали 2767 покинутых детей, которые вместе с пережившими языческими детьми прежних лет в числе 2000, составляют всего 4767» (там же. С. 11).

[1272] В обзоре графа Путятина сказано, что «на эти издержки по здешним ценам потребно ежегодно до 100 франков или 25 руб. сер. на каждого ребенка, следовательно 3000 [детей] стоят Шанхайской миссии 75.000 руб. сер.» (там же).

[1273] Рапорт графа Е. В. Путятина на имя великого князя Константина Николаевича [Тяньцзинь, июнь, 1858 г.] // Китайский благовестник. 1916. Вып. 7–8. С. 14.

[1274] Письмо графа Е. В. Путятина к обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому. Гонконг, 2/14 ноября 1857 г. // Там же. С. 10.

[1275] Рапорт графа Е. В. Путятина на имя великого князя Константина Николаевича [Тяньцзинь, июнь, 1858 г.] // Там же. С. 14.

[1276] Письмо графа Е. В. Путятина к обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому. Гонконг, 2/14 ноября 1857 г. // С. 12.

[1277] Рапорт графа Е. В. Путятина на имя великого князя Константина Николаевича [Тяньцзинь, июнь, 1858 г.] // Там же. С. 14.

[1278] Там же.

[1279] Слоан (Слоун) Ганс (*англ. Sir Hans Sloane;* 1660–1753), баронет (1716), английский врач и коллекционер, член (в 1727–1741 гг. президент) Лондонского королевского общества. Переданная им коллекция книг, манускриптов, исторических находок и антикварных ценностей легла в основу учрежденного в 1753 г. Британского музея.

[1280] *Stock E.* Chine / *Montgomery H. H., Stock E.* Christian missions in the Far East. London, 1905. P. 53.

[1281] Ibid. P. 31.

[1282] Цит. по: *Такер Р.* От Иерусалима до края земли. СПб. 1998. С. 155.

[1283] Guide to the Council for World Mission / London Missionary Society Archive. 1764–1977. The Library School of Oriental and African Studies. 2014. URL: http://archives.soas.ac.uk.

[1284] Учреждение в 1843 г. Англо-китайской духовной семинарии в Гонконге привело к закрытию Англо-китайского колледжа и миссии в Малакке.

[1285] *Дацышен В. Г.* Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 66.

[1286] Guide to the Council for World Mission / London Missionary Society Archive. 1764–1977. The Library School of Oriental and African Studies. 2014. URL: http://archives.soas.ac.uk.

[1287] См. подробнее: *Смирнова И. Ю.* Митрополит Филарет (Дроздов) и его ранние контакты с протестантскими миссионерами // Церковь в истории России. Вып. 10. М., 2015. С. 39–79.

[1288] Шмидт Яков Иванович (Исаак Якоб Шмидт; 1779–1847), русский и немецкий востоковед, монголист и тибетолог, буддолог. Род. Амстердаме в семье коммерсанта, после вторжения в Нидерланды французских войск (1795) и разорения семьи прибыл в Россию (1798), где поступил на службу в коммерческую контору. Проведя по делам службы три года среди калмыков-кочевников, освоил калмыцкий и монгольский языки, литературу, религиозные традиции. После 1812 г. жил в Петербурге, в январе 1813 г. был избран казначеем Библейского общества. По поручению Общества занимался переводом Нового Завета на монгольский и калмыцкий языки, который окончил в 1827 г. Автор первой «Монгольской грамотики» (1831) и ряда работ по монгольской и тибетской истории и литературе, основатель научной буддологии. Осуществил полный перевод Библии на монгольский язык, изданный Русским библейским обществом.

[1289] *Волкова О. Н.* Миссионеры в истории Бурятии. URL: http://baigalmirny.ru/index.php.

[1290] *Тиваненко А. В.* История Английской духовной миссии в Забайкалье. Улан-Удэ, 2009. С. 16.

[1291] *Саймон К.* Латинские цитаты в «Путевых заметках» архиепископа Нила (Исаковича) // Филаретовский альманах. Вып. 4. М.: ПСТГУ, 2008. С. 78–79.

[1292] *Тиваненко А. В.* История Английской духовной миссии в Забайкалье. Улан-Удэ, 2009. С. 24.

[1293] Там же.

[1294] Эдвард Сталибрас (1795–1884), род. в Роустоне в семье дьякона Конгрегационной поместной церкви. Первое образование получил в Кембридже, затем в Гомертонском колледже, где за хорошие результаты был премирован особой стипендией. В 1815 году послал заявление в Лондонское миссионерское общество. Сара Сталибрас (в девичестве Робинсон) (1790–1833), жена Эдварда Сталибраса; имела педагогическое образование. В семье Сталибрасов было шестеро детей, один из которых умер. Взяла на воспитание двух бурятских сирот. В миссии устроила школу для девочек, где обучала их шить и готовить, готовила из них гувернанток. Похоронена в Селегинске. Шарлота Эллах (1807–1839)– вторая жена Эдварда Сталибраса, дочь британского консула в Эльсиноре. Имела двоих детей. Умерла после третьих родов вместе с новорожденным ребенком. Похоронена в Кодуне рядом с могилой Сары Сталибрас.

[1295] Письмо М. М. Сперанского к Е. М. Сперанской от 19 ноября 1819 г. // *Сперанский М. М.* Письма к дочери. Новосибирск, 2002. С. 119.

[1296] Письмо М. М. Сперанского к Е. М. Сперанской от 4 февраля 1820 г. // Там же. С. 136–137.

[1297] *Тиваненко А. В.* История Английской духовной миссии в Забайкалье. Улан-Удэ, 2009. С. 29.

[1298] Там же. С. 115.
[1299] Архиепископ Михаил (в миру Матвей Иванович Бурдуков; 1770–1830), с 27.08.1814 епископ Иркутский и Нерчинский, с 19.05.1816 стал именоваться епископом Иркутским, Нерчинским и Якутским, с 22.08.1826 – архиепископ.
[1300] *Тиваненко А. В*. История Английской духовной миссии в Забайкалье. Улан-Удэ, 2009. С. 115.
[1301] Там же. С. 118.
[1302] РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Ед. хр. 41. Л. 3об.
[1303] Игумнов Александр Васильевич (1761–1834), переводчик, востоковед, писатель. Его отец служил в Кяхте, Пекине и Забайкальском крае. После окончания гарнизонной школы переводчиков при Селенгинской пограничной канцелярии (1771–1777), служил переводчиком в Кяхтинской пограничной канцелярии, в 1781 и 1782 гг. сопровождал Российскую духовную миссию в Пекин. В 1791 г. переехал в Иркутск; участвовал в улаживании пограничного конфликта с Китаем, за что был произведен в коллежские секретари. В 1805 г. участвовал в дипломатическом посольстве графа Ю. А. Головкина. После выхода в отставку в 1809 г. был назначен полномочным представителем генерал-губернатора Восточной Сибири по разрешению конфликтных ситуаций с бурятами и монголами. Продолжал работать переводчиком; основал в Иркутске школу монгольского языка; сопровождал О. М. Ковалевского в его путешествиях по Забайкалью. Похоронен в Иркутске на Иерусалимском кладбище.
[1304] РГИА. Ф. 796. Оп. 445. Ед. хр. 41. Л. 4–5об.
[1305] Руперт Вильгельм Яковлевич (1787–1849) – Иркутский и Енисейский генерал-губернатор и командующий войсками Восточной Сибири (с 29.07.1837).
[1306] *Тиваненко А. В*. История Английской духовной миссии в Забайкалье. Улан-Удэ, 2009. С. 118.
[1307] Пятницкий Андрей Васильевич (1795–1856) – иркутский гражданский губернатор в 1839–1848 гг.
[1308] Шапошников Владимир Сергеевич занимал должность Верхнеудинского окружного начальника в 1835–1845 гг.
[1309] Архиепископ Нил (Исакович; 1799–1874). Образование получил в Могилевской Духовной семинарии и СПбДА, по окончании которой в 1825 г. со степенью магистра пострижен в монашество (25.08.1825); 27.08.1825 рукоположен во иеродиакона, 1.09.1825 – во иеромонаха. С 23.04.1838 епископ Иркутский, Нерчинский и Якутский; с 13.04.1840 архиепископ; с 24.12.1853 архиепископ Ярославский. Назначенный в 1838 г. на Иркутскую кафедру, преосвященный Нил приступил к организации миссионерской работы. Его деятельность охватывала Сибирь, Дальний Восток, Якутию, Камчатку и Алеутские острова. Он поставил на должную высоту преподавание в Иркутской духовной семинарии, из выпускников которой выходили подготовленные миссионеры. Начальниками основанных им миссионерских станов он назначал наиболее способных и образованных священников, приглашенных им из центральных епархий. Особое значение уделял преосвященный Нил бурятам и другим народам, проживающим в пограничных с Китаем районах. Он готовил священнослужителей из среды бурят. Близ пограничного города Кяхты им был основан Чикайский скит, а в 1851 г. в южном предгорье Саянского хребта был устроен миссионерский монастырь Нилова пустынь. Изучив местные языки, Нил и его сотрудники занимались переводом на монгольский язык и изданием богослужебных книг.
[1310] *Саймон К*. Латинские цитаты в «Путевых заметках» архиепископа Нила (Исаковича) // Филаретовский альманах. Вып. 4. М.: ПСТГУ, 2008. С. 79.
[1311] Там же.
[1312] *Тиваненко А. В*. История Английской духовной миссии в Забайкалье. Улан-Удэ, 2009. С. 119.
[1313] Там же.
[1314] Там же.
[1315] Отношение обер-прокурора Св. Синода графа А.П. Толстого к статс-секретарю А.В. Головнину. С.-Петербург, 19 сентября 1859 г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 1764. Л. 4–5.
[1316] *Терехов А. М.* Борьба с религиозной экспансией католицизма и протестантизма на востоке России в XIX веке. URL: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publcations/power/4.html.
[1317] *Тиваненко А*.В. История Английской духовной миссии в Забайкалье. Улан-Удэ, 2009. С. 122.
[1318] Там же. С. 97.
[1319] В 1830-х гг. Юилль передал О. М. Ковалевскому таблицы глаголов и монгольско-русские разговорники, что заложило основы российского востоковедения.
[1320] *Тиваненко А. В.* История Английской духовной миссии в Забайкалье. Улан-Удэ, 2009. С. 68.
[1321] Там же. С. 86.
[1322] Там же. С. 128.
[1323] Отношение обер-прокурора Св. Синода графа А. П. Толстого к статс-секретарю А. В. Головнину. С.-Петербург, 19 сентября 1859 г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 1764. Л. 5.
[1324] Там же. Л. 2.
[1325] *Gordon-Cumming Constance F*. Notes on China and its missions. London, 1889. P. 7.
[1326] Ibid.
[1327] Ibid.
[1328] *Дацышен В. Г*. Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 58.
[1329] В 1830-е гг. в Китае действовали Британское и иностранное библейское общество (British and Foreign Bible Society), Голландское миссионерское общество (The Netherlands Missionary Society), Епископальное общество иностранных миссий (The Board of Foreign Mission of the Protestant Episcopal), Базельское миссионер-

ское общество (Basel Missionary Society), а также ряд миссионерских организаций Северной Америки: Американский совет уполномоченных по делам миссий за рубежом (The American Board of Commissioner for foreign Mission) (с 1812 г.), Всеобщая миссионерская конвенция баптистов США по делам миссий за рубежом (Миссионерский союз американских баптистов) (Филадельфия, 1814 г.).

[1330] *Дацышен В. Г*. Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 67.

[1331] Цит. по: *Такер Р.* От Иерусалима до края земли. СПб., 1998. С. 154.

[1332] *Montgomery H. H., Stock E*. Christian missions in the Far East. London, 1905. P. 35.

[1333] Ibid.

[1334] В. Г. Дацышен приводит в своей книге выдержку из издания Пресс–канцелярии Госсовета КНР за 1997 г., где отмечается негативная роль первых протестантских миссионеров: «Немало священников–миссионеров, приехавших из западных стран, сыграли неприглядную роль, способствуя закабалению Китая. Они участвовали в торговле опиумом и подготовке к опиумной войне 1840 года, развязанной Англией против Китая. Так, например, в торговле опиумом принимали участие английский миссионер Роберт Моррисон, немецкий миссионер Карл Фридрих Август Гютцлафф» (цит. по: *Дацышен В. Г*. Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 65.

[1335] Кохинхина (Cochinchine) – бывшая французская колония в южной части полуострова Индокитай, граничившая на востоке с Сиамским заливом, на северо-западе – с Камбоджей, на северо-востоке – с Аннамом, на юго-востоке – с Южно-китайским морем.

[1336] *Montgomery H. H., Stock E*. Christian missions in the Far East. London, 1905. P. 36.

[1337] *Дацышен В. Г*. Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 69.

[1338] *Montgomery H. H., Stock E.* Christian missions in the Far East. London, 1905. P. 36.

[1339] *Такер Р.* От Иерусалима до края земли. СПб., 1998. С. 160.

[1340] *Дацышен В.Г*. Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 68.

[1341] *Такер Р*. От Иерусалима до края земли. СПб., 1998. С. 160–161.

[1342] Там же. С. 161.

[1343] Там же. С. 165.

[1344] *Montgomery H. H., Stock E*. Christian missions in the Far East. London, 1905. P. 37.

[1345] Ibid.

[1346] Ibid.

[1347] *Анисимов А. Л*. Дальневосточная политика США в 30–60 гг. XIX века (Отношения США с Цинской империей и Японией) : дис. … д-ра ист. наук. Волгоград, 2006. С. 57.

[1348] Там же. С. 60.

[1349] Там же. С. 60–61.

[1350] *Мурадян А. А*. Американские миссионеры в странах Дальнего Востока, Юго–Восточной Азии и Океании в XIX в. М., 1971. С. 26.

[1351] Там же.

[1352] *Халфин Н. А*. Начало американской экспансии в странах Средиземноморья и Индийского океана. – М.: Издательство Восточной литературы, 1958. С. 92.

[1353] До 1836 г. система консульской службы США еще не сформировалась. В Китай консулы назначались нерегулярно и главным образом из купцов; жалованья им не выплачивалось, а полномочия были неопределенными. Статус американских консулов, как и прочих «варваров» в империи Цин, был крайне низким: «китайские власти, не признавая американских консулов де-юре, фактически использовали их для осуществления контроля над американцами, проживающими в Гуанчжоу» (*Анисимов А.Л*. Дальневосточная политика США в 30–60 гг. XIX века (Отношения США с Цинской империей и Японией) : дис. … д-ра ист. наук. Волгоград, 2006. С. 79–80).

[1354] Миссионерский союз американских баптистов, или Всеобщая миссионерская конвенция баптистов США по делам миссий за рубежом, был образован в 1814 г. в Филадельфии.

[1355] Там же. С. 25–26.

[1356] *Мурадян А. А*. Американские миссионеры в странах Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Океании в XIX в. М., 1971. С. 27.

[1357] Бриджмэн Элайджа Коулман (Elijah Coleman Bridgman, Би Чжи-вэнь; 1801–1861), основатель американского китаеведения. Выпускник Ахмерстского колледжа (1826) и Теологической семинарии Андовера (1829).

[1358] Вильям Джон Нейпир, 9-й лорд Нейпир (1786–1834), политик и дипломат; член палаты лордов в 1824–1832 гг.

[1359] В 1838 г. Общество по распространению практических знаний опубликовало в Гуанчжоу книгу Бриджмэна «Краткое описание США».

[1360] *Bridgman E. J. G*. The pioneer of American missions in China: the life and labors of Elijah Coleman Bridgman. New-York, 1864.

[1361] Вильямс Сэмюэл Уэллс (Williams Samuel Wells, 1812–1884), американский миссионер, синолог, японист, основатель кафедры китайского языка и литературы Йельского университета (1877); президент Американского библейского общества (с 1881). Автор ряда трудов, в том числе изданного в 1856 г. «Тонического словаря кантонского диалекта китайского языка» (*Williams S. W.*. A Tonic Dictionary Of The Chinese Language In The Canton Dialect. Canton, 1856).

[1362] *Мурадян А. А*. Американские миссионеры в странах Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Океании в XIX в. М., 1971. С. 16.

[1363] См.: [*Палладий (Кафаров), архимандрит*] Дневник архимандрита Палладия за 1858 г. СПб., 1912. С. 43.
[1364] *Bush Ch. P*. Parker Peter // The American Cyclopædia. 1879. Т. XIII.
[1365] *Анисимов А. Л*. Дальневосточная политика США в 30–60 гг. XIX века (Отношения США с Цинской империей и Японией) : дис. … д-ра ист. наук. Волгоград, 2006. С. 95.
[1366] *Анисимов А. Л*. Дальневосточная политика США в 30–60 гг. XIX века (Отношения США с Цинской империей и Японией) : дис. … д-ра ист. наук. Волгоград, 2006. С. 95–97.
[1367] См. подробнее: *Анисимов А. Л.* «Самый большой патриот империи» (американский миссионер П. Паркер в Китае в XIX в. // Взаимоотношения народов России, Сибири и стран Востока: история и современность. Иркутск, 1996. С. 25–48.
[1368] Хансон Фрэнсис (Francis R. Hanson; 1807–1873), священник, миссионер в Китае. Уроженец штата Мэриленд, окончил Вирджинскую духовную семинарию (1833) г., 19 мая того же года был рукоположен в диаконы, 30 мая 1834 г. – в священника. В 1835–1838 гг. Хансон служил миссионером в Сингапуре и Батавии (ныне Джакарта, Индонезия), в 1838 г. вернулся в США, где служил в 1839–1851 гг. настоятелем Троицкой церкви г. Демополис в штате Алабама, а в 1851–1863 гг. – настоятелем церкви св. Андрея в Галлионе, Алабама.
[1369] Бун Вильям Джонс (Boone William Jones; 1811–1864), миссионер в Китае, епископ миссии Американской Протестантской Епископальной Церкви в Шанхае (1844–1864).
[1370] Хуан Гуанчай (Huang Guangcai; 1827–1886) был заметной фигурой в истории миссии Американской Епископальной Церкви в Китае. Он был первым обращенным, принявшим крещение, первым кандидатом на рукоположение и первым клириком.
[1371] Материалы о выпускниках Вирджинской теологической семинарии приводятся с разрешения автора по следующей публикации: *Thomas G Oey.* 'Virginia Episcopal China Missionaries', February 21, 2008.
[1372] *Мурадян А. А.* Американские миссионеры в странах Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Океании в XIX в. М., 1971. С. 27–28.
[1373] «В Фучжоу миссионеры конгрегационистского Американского совета миссий впервые в 1857 г. крестили четырех учеников миссионерской школы» (*Дацышен В. Г*. Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 70).
[1374] Письмо графа Е. В. Путятина к обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому. Гонконг, 2/14 ноября 1857 г. // Китайский благовестник. 1916 Вып. 7–8. С. 10–12.
[1375] Там же.
[1376] Рапорт графа Е. В. Путятина на имя великого князя Константина Николаевича [Тянь-цзынь, июнь, 1858 г.] // Там же. С. 13–16.
[1377] Там же. С. 16.
[1378] Там же.
[1379] Письмо графа Е. В. Путятина к обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому. Гонконг, 2/14 ноября 1857 г. // Там же. С. 10.
[1380] Там же.
[1381] Там же. С. 12.
[1382] *Леонид (Краснопевков), архиепископ.* Записки московского викария. М.: Изд-во Сретенского монастыря. 2012. С. 221.
[1383] Отношение товарища министра иностранных дел И.М. Толстого к обер-прокурору Св. Синода графу А.П. Толстому. 11 января 1858 г. // Китайский благовестник. 1916 Вып. 7–8. С. 9.
[1384] Там же. С. 319.
[1385] Рапорт графа Е.В. Путятина на имя великого князя Константина Николаевича [Тяньцзинь, июнь, 1858 г.] // Китайский благовестник. 1916. Вып. 7–8. С. 13.
[1386] Там же. С. 13–14.
[1387] Там же. С. 15.
[1388] Там же. С. 16.
[1389] Китайской Кульджой (*совр*. Хуэйюань) в российской историографии сер. XIX в. называли крепость, основанную в 1762 г. и расположенную в 30 км к северо-западу от Кульджи таранчинской (Инин), находящейся на северном берегу р. Или в 100 км к востоку от границы Китая с Алматинской областью Казахстана на так называемой Кульджинской равнине. Если таранчинская, или старая, Кульджа была центром русско-китайской торговли, то Кульджа китайская, или новая, являлась центром китайской администрации в регионе.
[1390] [*Парфений (Аггеев), иеросхимонах*] Первые известия о русских в Кульдже и присоединение к России Киргизской степи: Рукопись инока Парфения, сообщенная Д. Ф. Косицыным // Русский вестник, № 9. 1878. С. 5–21.
[1391] Филарет, митрополит Московский. Записка «О распространении православной веры в Китае». Москва, б.д. [1858] // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 5. Ч. 2. СПб., 1888. С. 647.
[1392] Там же.
[1393] Там же. С. 647–648.
[1394] Мнение митрополита Филарета относительно проекта устава Общества восстановления православия на Кавказе. Москва, декабрь 1858 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. М., 1886. Т. 4. С. 376.
[1395] Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. М., 1887. Т. 5. Ч. 2. С. 647–648.
[1396] *Шубина С. А.* Российская духовная миссия в Китае: правовые основы и организационные принципы деятель-

ности (XVIII – начало XX в. URL: http://irbis.amursu.ru/sinology/index/shubina_3.htm.

[1397] Дополнение к прежней инструкции нашей Духовной Миссии // Китайский благовестник. 1916 Вып. 7–8. С. 16.

[1398] Там же. С.16–17.

[1399] Там же. С. 17.

[1400] Отношение директора Азиатского департамента Е. П. Ковалевского к обер-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому. С.-Петербург, 4 марта 1859 г. // Там же. С. 17.

[1401] Святитель Гурий (Карпов; 1814–1882), архиепископ Таврический и Симферопольский. По окончании СПб-ДА был назначен членом РДМ в Пекине (23.12.1839); 21.02.1851 возведен в сан архимандрита. 25.08.1856 назначен начальником 14-й Пекинской миссии. С 13.09.1865 – настоятель Московского Симонова монастыря; с 26.01.1866 – настоятель посольской церкви в Риме. 5.07.1866 хиротонисан во епископа Чебоксарского, викария Казанской епархии; с 15.12.1867 – епископ Таврический и Симферопольский. 21.04.1881 возведен в сан архиепископа. Прославлен в лике местночтимых святых Украинской Православной Церкви.

[1402] Донесение митрополита Филарета Св. Синоду по вопросу об уставе миссионерского учреждения. Москва, 17 мая 1860 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. СПб., Т. 4. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. М., 1886. С. 534.

[1403] Там же.

[1404] О некоторых аспектах своей работы над донесением митрополит Филарет сообщил архимандриту Антонию (Медведеву) в письме от 22 марта 1860 г. // *Свт. Филарет, митрополит Московский*. Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1831–1867. Т. 3. СТСЛ. 2007. С. 141.

[1405] Цит. по: *Кузоро К. А*. Преподавание истории и обличения церковного раскола на миссионерских отделениях духовных академий и семинарий второй половины XIX – начала XX вв.: по архивным данным / Макарьевские чтения: материалы восьмой международной конференции (21–23 ноября 2009 года) / отв. ред. В. Г. Бабин. Горно-Алтайск: ГАГУ, 2009. С. 43–48.

[1406] Письмо Э. В. Сайла к N. Шанхай, б.д. [1863] // Papers of the Russo-Greek Committee. No. I. Documentary Narrative. URL: http://anglicanhistory.org/orthodoxy/rgc/01.html.

[1407] Ibid.

[1408] Отчетная записка, поданная в Азиатский департамент генерал-адъютантом Н. П. Игнатьевым о дипломатических сношениях его во время пребывания в Китае в 1860 г. СПб., 1895. С. 9–10.

[1409] См.: *Хевролина В. М.* Российский дипломат граф Николай Павлович Игнатьев. М., 2004. С. 63–96. *Беспрозванных Е. Л.* Приамурье в системе русско-китайских отношений. Хабаровск, 1986. С. 276.

[1410] *Хевролина В. М.* Российский дипломат граф Николай Павлович Игнатьев. М., 2004. С. 77.

[1411] Отчетная записка, поданная в Азиатский департамент генерал-адъютантом Н.П. Игнатьевым о дипломатических сношениях его во время пребывания в Китае в 1860 г. СПб., 1895. С. 289–290.

[1412] *Хевролина В. М.* Российский дипломат граф Николай Павлович Игнатьев. М., 2004. С. 95.

[1413] Выписка из записки графа Путятина о будущих сношениях России с Китаем. Б.д. [1860 или 1861 г.] // Китайский благовестник. 1916 Вып. 7–8. С. 15.

[1414] Там же.

[1415] Там же. С. 16.

[1416] Письмо князя А. М. Горчакова к Филарету, митрополиту Московскому. С.-Петербург, 24 октября 1861 г. // НИОР РГБ. Ф. 316. К. 20. Ед. хр. 44. Л. 1–11об.

[1417] Проект МИД о преобразовании Русской Духовной Миссии в Пекине. С.-Петербург, 21 октября 1861 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 31. Отд. II. Стол 2. Раздел 12. Ед. хр. 318. Л. 4

[1418] Там же. Л. 4–4об.

[1419] Там же. Л. 5об.–6.

[1420] Там же. Л. 5об.

[1421] *Хевролина В. М.* Российский дипломат граф Николай Павлович Игнатьев. М., 2004. С. 95.

[1422] Проект МИД о преобразовании Русской Духовной Миссии в Пекине. С.-Петербург, 21 октября 1861 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 31. Отд. II. Стол 2. Раздел 12. Ед. хр. 318. Л. 6.

[1423] Записка, представленная в Палестинский Комитет. С.-Петербург, апрель 1860 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 11. Ед. хр. 5. Л. 30–31об.

[1424] Проект МИД о преобразовании Русской Духовной Миссии в Пекине. С.-Петербург, 21 октября 1861 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 31. Отд. II. Стол 2. Раздел 12. Ед. хр. 318. Л. 7об.–8.

[1425] Там же. Л. 8.

[1426] Там же. Л. 8об.–9об.

[1427] Там же. Л. 9об.–10.

[1428] Там же. Л. 10–10об.

[1429] Там же. Л. 11.

[1430] Там же. Л. 11об.

[1431] Письмо митрополита Московского Филарета к архимандриту Антонию (Медведеву). Москва, 4 февраля 1850 г. // *Свт. Филарет, митрополит Московский*. Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1831–1867. Т. 2. СТСЛ. 2007. С. 128.

[1432] Письмо митрополита Филарета к обер-прокурору Св. Синода А. П. Ахматову. Москва, 30 января 1864 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-го-

сударственным вопросам. М., 1887. Т. 5. Ч. 2. С. 659.

[1433] Письмо митрополита Московского Филарета к архимандриту Антонию (Медведеву). Москва, 14 декабря 1853 г. // *Свт. Филарет, митрополит Московский*. Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1831–1867. Т. 2. СТСЛ. 2007. С. 263.

[1434] См. отношения Азиатского департамента МИД от 7 декабря 1861 г., 22 марта 1862 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 31. Отд. II. Стол 2. Раздел 12. Ед. хр. 318. Л. 11, 23.

[1435] Письмо архимандрита Палладия (Кафарова) к обер-прокурору Св. Синоду А. П. Ахматову. [Б.д., б.м.] // РГИА. Ф. 797. Оп. 31. Отд. II. Стол 2. Раздел 12. Ед. хр. 318. Л. 86.

[1436] Там же. Л. 86–86об.

[1437] Архиепископ Вениамин (в миру Василий Антонович Благонравов; 1825-1892), миссионер и писатель. Окончил Тамбовскую духовную семинарию (1840–1846) и Казанскую духовную академию (1846–1850); 20.05.1862 рукоположен во епископа Селенгинского, викария Иркутской епархии с назначением настоятелем Забайкальской духовной миссии. С 18.03.1868 – епископ Камчатский, Курильский и Алеутский; открыл духовную семинарию в Благовещенске; с 31.3.1873 – епископ Иркутский и Нерчинский. 16.04. 1878 возведен в сан архиепископа. После открытия Селенгинского викариатства в 1861 г. под руководством архиепископа Иркутского Парфения (Попова) (1860–1873) и епископа Селенгинского Вениамина (Благонравова), возглавлявшего также Забайкальскую Духовную Миссию, в течение 1861–1864 гг. были открыты 10 миссионерских станов. «Самая организация духовных миссий в Иркутске и Забайкалье требовала больших трудов и усилий: не было ни средств для миссий, ни людей для благовестнического служения. Надобно было отыскивать и то и другое... При совершенном отсутствии средств надобно было смиряться до прошений у благотворителей, надобно было зорко самим следить, чтобы лишняя копейка не шла безрасчетно, надобно, наконец, было иногда отдавать на дело миссий и свое личное достояние... «Неприятности со всех сторон, – пишет, например, преосвященный Парфений в своем отчете об Иркутской миссии за 1867 год, – заботы, и – какие заботы! Просто – *муки*! Мука – *двойственная*: одна – при рождении новых чад благовествованием Евангелия, другая при воспитании их, доколе *не вообразится в них Христос*» (цит. по: *Никольский А. В. прот*. Забайкальская Духовная Миссия (1681–1903). Очерк из истории православной миссии в Восточной Сибири. М., 1904. С. 46–51). За шесть лет было обращено в православие около 2000 человек.

[1438] *Самойлов Н. А*. Росийско-китайские договоры 1858 года и деятельность Амурской Духовной Миссии // По стопам графа Н. Н. Муравьева-Амурского и святителя Иннокентия (Вениаминова). Хабаровск, 2009. С. 129.

[1439] Письмо архимандрита Палладия (Кафарова) к обер-прокурору Св. Синоду А. П. Ахматову. [Б.д., б.м.] // РГИА. Ф. 797. Оп. 31. Отд. II. Стол 2. Раздел 12. Ед. хр. 318. Л. 87об.

[1440] Там же. Л. 88–88об., 91.

[1441] Там же. Л. 89об.–90об.

[1442] Там же. Л. 97.

[1443] Там же. Л. 96.

[1444] Первым министром-резидентом в Пекин был назначен флигель-адъютант Лев Федорович Баллюзек (1822–1879), выпускник Михайловского артиллерийского училища (1843), участник Венгерской кампании (1849), Крымской войны и обороны Севастополя (1853–1856), дважды побывал в Китае в составе дипломатических миссий вице-адмирала графа Путятина в 1857–1858 гг. и генерал-майора Игнатьева в 1859–1860 гг.; первый российский посланник в Пекине (1861–1863) (прибыл на место службы 8 июля 1861 г., в августе 1863 г., оставив дипломатическую службу, вернулся в Россию). С 1865 г. был начальником областного киргизского управления в Оренбургской губернии; с 1866 г. генерал-майор; в 1869–1877 гг. – военный губернатор Тургайской области. Его именем названы полуостров и мыс в заливе Владимира.

[1445] Письмо архимандрита Палладия (Кафарова) к обер-прокурору Св. Синоду А. П. Ахматову. [Б.д., б.м.] // РГИА. Ф. 797. Оп. 31. Отд. II. Стол 2. Раздел 12. Ед. хр. 318. Л. 97об.

[1446] Там же.

[1447] Там же. Л. 98.

[1448] Там же.

[1449] Там же. Л. 99об.–100.

[1450] Там же. Л. 100об.

[1451] Там же. Л. 101.

[1452] Там же. Л. 101об.

[1453] Замечания архимандрита Гурия об устройстве Духовной Миссии в Китае. Пекин, б.д. [1862] // Там же. Л. 185–186.

[1454] Там же. Л. 186об.–187.

[1455] Там же. Л. 187об.–188.

[1456] Там же. Л. 188–188об.

[1457] Мнение митрополита Новгородского и С.-Петербургского Исидора. С.-Петербург, б.д. [июль 1862 г.] // Там же. Л. 19–19об.

[1458] Там же. Л. 22–22об.

[1459] Там же. Л. 22об.

[1460] Там же. Л. 23.

[1461] Муханов Николай Алексеевич (1802–1871), в 1858–1861 гг. – товарищ министра народного просвещения (при министре Е. П. Ковалевском); в 1861–1866 гг. – товарищ министра иностранных дел (при министре князе А. М. Горчакове): с1866 г. член Государственного совета.

[1462] Отношение товарища министра иностранных дел Н. А. Муханова и директора Азиатского департамента Игнатьева на имя обер-прокурора Св. Синода А. П. Ахматова. С.-Петербург, 22 августа 1862 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 31. Отд. II. Ст. 2. Ед. хр. 318. Л. 28.
[1463] Там же. Л. 28об.
[1464] Там же. Л. 29–29об.
[1465] Там же. Л. 31.
[1466] Там же. Л. 32–32об.
[1467] Там же. Л. 33об.
[1468] Там же. Л. 33.
[1469] Проект МИД нового штата РДМ в Пекине // Там же. Л. 63–64.
[1470] Там же. Л. 73.
[1471] См.: Отношение из Азиатского департамента МИД к обер-прокурору Св. Синода от 28 января и 23 марта 1863 г. // Там же. Л. 81–81об., Л. 83–83об.
[1472] Там же.
[1473] Письмо митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Исидора к обер-прокурору А. П. Ахматову. С.-Петербург, 22 апреля 1863 г. // Там же. Л. 111.
[1474] Рейтерн Михаил Христофорович (1820–1890), граф (1890), статс-секретарь (1858), министр финансов (1862–1878), председатель Кабинета министров (1882–1886).
[1475] Отношение министра финансов М. Х. Рейтерна к вице-канцлеру князю А. М. Горчакову. С.-Петербург, 26 июля 1863 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 31. Отд. II. Ст. 2. Ед. хр. 318. Л. 137–137об.
[1476] Отношение обер-прокурора Св. Синода А.П. Ахматова к товарищу министра иностранных дел Н. А. Муханову. С.-Петербург, 5 июля 1863 г. // Там же. Л. 145об.–146.
[1477] Там же. Л. 147–147об.
[1478] Отношение товарища министра иностранных дел Н. А. Муханова и директора Азиатского департамента Игнатьева на имя обер-прокурора Св. Синода А.П. Ахматова. С.-Петербург, 13 ноября 1863 г. // Там же. Л. 171–173об.
[1479] Предложение товарища обер-прокурора Св. Синода князя С. Н. Урусова Св. Синоду. С.-Петербург, 7 февраля 1864 г. // Там же. Л. 208–208об.
[1480] Письмо посланника в Пекине А. Г. Влангали к директору Азиатского департамента Н. П. Игнатьеву. Пекин, 1/13 февраля 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Отд. II. Ст. 3. Ед. хр. 77. Л. 3.
[1481] *Дацышен В. Г.* Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 59.
[1482] Письмо посланника в Пекине А. Г. Влангали к директору Азиатского департамента Н. П. Игнатьеву. Пекин, 1/13 февраля 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Отд. II. Ст. 3. Ед. хр. 77. Л. 4.
[1483] Там же. Л. 3–3об.
[1484] Там же. Л. 4.
[1485] *Бурбулон де К.* Записки о Китае. СПб., 1885. С. 28.
[1486] Там же. С. 29.
[1487] Название католических миссий приводится по книге: *Бурбулон де К.* Записки о Китае. СПб., 1885.
[1488] Там же. С. 105–106.
[1489] Там же. С. 107.
[1490] Там же. С. 7.
[1491] *Дацышен В. Г.* Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 59.
[1492] *Бурбулон де К.* Записки о Китае. СПб., 1885. С. 69–70.
[1493] Там же. С. 70–71.
[1494] Лангилла Адриен-Ипполит (1808–1878), французский иезуит и миссионер в Китае, апостольский викарий Юго-Восточного Китая (1856–1864) и Цзаннаня (1864–1878).
[1495] *Бурбулон де К.* Записки о Китае. СПб., 1885. С. 71–72.
[1496] Перед отъездом де Бурбулон обратился к министру-резиденту Л. Ф. Баллюзеку с просьбой позволить ему с женой проехать в Европу через Иркутск. Российские власти, давая нужное разрешение, но опасаясь, что посланник, следуя по местам проживания поляков-католиков, использует свою поездку в миссионерских целях, распорядились «следить за посланником и не допускать его общения с католиками в целях предотвращения политической пропаганды». Как показывает в своей статье А. М. Терехов, подобные опасения нельзя назвать необоснованными – в 1860-е гг. католические миссионеры при содействии французской дипломатии неоднократно предпринимали попытки католического прозелитизма в Восточной Сибири и Приморье, действуя через свои миссии в Китае (см. подробнее: *Терехов А. М.* Борьба с религиозной экспансией католицизма и протестантизма на востоке России в XIX веке / Силовые структуры и общество: исторический опыт взаимодействия в условиях Сибири. Иркутск, 2003. URL: http://mion.isu.ru/filearchive/mion_publcations/power/4.html).
[1497] *Бурбулон де К.* Записки о Китае. СПб., 1885. С. 72–73.
[1498] Так, к примеру, в провинции Ганьсу распространились слухи, что католические миссионеры режут маленьких детей и пьют их кровь. Собравшаяся около жилища миссионеров толпа требовала их обыска. Как доложили местные власти, при обыске действительно были обнаружены «пластинки сгущенной детской крови», что на самом деле было шоколадом, и «машины для высасывания крови», оказавшейся кофейником (Выписка из частного письма флигель-адъютанта Л. Ф. Баллюзека к директору Азиатского департамента Н. П. Игнатьеву. Пекин 31 января 1863 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 31. Отд. II. Ст. 2. Ед. хр. 318. Л. 107).
[1499] Там же. Л. 107об.

[1500] Письмо российского посланника в Пекине А. Г. Влангали к директору Азиатского департамента Н. П. Игнатьеву. Пекин, 1/13 февраля 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Отд. II. Ст. 3. Ед. хр. 77. Л. 6об.
[1501] Там же.
[1502] Там же.
[1503] Там же. Л. 7.
[1504] Там же. Л. 5.
[1505] Там же. Л. 5–5об.
[1506] Там же. Л. 4об.
[1507] Там же. Л. 5.
[1508] Там же. Л. 7об.-8.
[1509] Там же. Л. 8.
[1510] *Montgomery H. H., Stock E*. Christian missions in the Far East. London, 1905. P. 38.
[1511] *Дацышен В. Г*. Христианство в Китае: история и современность. М., 2007. С. 67.
[1512] Там же. С. 71.
[1513] *Такер Р*. От Иерусалима до края земли. URL: http://www.refspb.ru.
[1514] Джордж Эванс Мул (1828-1912), англиканский миссионер, первый англиканский епископ Среднего Китая (1880–1907); в 1911 г. возвратился в Англию. Один из его воспитанников, Тцазен Синг (Tsaeseng Sing), стал первым епископом китайского происхождения.
[1515] *Montgomery H. H., Stock E*. Christian missions in the Far East. London, 1905. P. 39.
[1516] Ibid.
[1517] Ibid.
[1518] Письмо посланника в Пекине полковника А. Г. Влангали к директору Азиатского департамента МИД Н. П. Игнатьеву. Пекин, 1/13 февраля 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Отд. II. Ст. 3. Ед. хр. 77. Л.8–8об.
[1519] Там же. Л. 8об.
[1520] Там же. Л. 9.
[1521] Там же. Л. 9–9об.
[1522] Там же. Л. 10–10об.
[1523] Там же. Л. 10об.
[1524] Мнение архимандрита Гурия о РДМ в Пекине. Пекин, б.д. [ноябрь 1863 г.] // Там же. Л. 17.
[1525] Письмо посланника в Пекине А. Г. Влангали к директору Азиатского департамента Н. П. Игнатьеву. Пекин, 1/13 февраля 1864 г. // Там же. Л. 11–11об.
[1526] Мнение архимандрита Гурия о РДМ в Пекине. Пекин, б.д. [ноябрь 1863 г.] // Там же. Л. 17–17об.
[1527] Там же. Л. 17об.
[1528] Письмо посланника в Пекине А. Г. Влангали к директору Азиатского департамента Н. П. Игнатьеву. Пекин, 1/13 февраля 1864 г. // Там же. Л. 12.
[1529] Там же. Л. 12–12об.
[1530] Там же. Л. 12об.–13.
[1531] Письмо обер-прокурора А. П. Ахматова к архимандриту Палладию (Кафарову). С.-Петербург, б.д. // РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Отд. II. Ст. 3. Ед. хр. 77. Л. 1.
[1532] Письмо архимандрита Палладия (Кафарова) к обер-прокурору Св. Синода А. П. Ахматову. Рим, 1 апреля 1864 г. // Там же. Л. 19–19об.
[1533] Записка, представленная в Палестинский Комитет. С.-Петербург, апрель 1860 г. // НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 11. Ед. хр. 5. Л. 33.
[1534] Письмо обер-прокурора Св. Синода А. П. Ахматова к митрополиту Московскому Филарету. С.-Петербург, 6 мая 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Отд. II. Ст. 3. Ед. хр. 77. Л. 22–23.
[1535] Письмо митрополита Московского Филарета к обер-прокурору Св. Синода А. П. Ахматову. Москва, 16 мая 1864 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. М., 1888. Т. 5/2. С. 571.
[1536] *Смолич И. К.* История Русской Церкви. М., 1997. Кн. 8. Т. 2. С. 266.
[1537] См., например: *Ефимов А. Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 250.
[1538] См. подробнее: *Смирнова И. Ю*. Митрополит Филарет и Православный Восток: из истории межцерковных связей. М., 2014. С. 319–330.
[1539] Мнение митрополита Филарета о «Российской Духовной Миссии по письму 3 января 1864 года». Москва, 4 февраля 1864 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по делам Православной Церкви на Востоке. СПб., 1886. С. 420.
[1540] Письмо митрополита Московского Филарета к обер-прокурору Св. Синода А.П. Ахматову. Москва, 16 мая 1864 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. М., 1888. Т. 5. Ч. 2. С. 571.
[1541] РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Отд. II. Ст. 3. Ед. хр. 77. Л. 75об.
[1542] Инструкция РДМ в Пекине // Там же. Л. 113об.–115.
[1543] Там же. Л. 115–118.
[1544] Там же. Л. 152–152об.
[1545] Гурий (Карпов), архим. Извлечение из отчета начальника имп. духовной миссии в Пекине архимандрита Гурия о состоянии и действиях сей миссии в течение 1859–1862 гг. // Христианское чтение. 1864. Ч. 1. № 4.

С. 501.
[1546] Там же. С. 501–502.
[1547] Там же. С. 505.
[1548] *Коростовец И. Я.* Русская Духовная Миссия в Пекине // Русский архив. М., 1893. С. 80.
[1549] [*Леонид (Краснопевков), еп.*] Запись от 11 октября [1865] // МЦВ № 26 1909. С. 441–443.
[1550] Рапорт начальника РДМ в Пекине архимандрита Палладия. Пекин, 10 марта 1869 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 440. Ед. хр. 1275. Л. 4об.
[1551] *Самойлов Н. А.* Росийско-китайские договоры 1858 года и деятельность Амурской Духовной Миссии // По стопам графа Н.Н. Муравьева-Амурского и святителя Иннокентия (Вениаминова). Хабаровск, 2009. С. 131–132.
[1552] *Вениамин (Благонравов), епископ*. Амурская Духовная Миссия в 1870 году // Сборник сведений о православных миссиях и деятельности Православного Миссионерского Общества. М., 1872. Т. 2. С. 435–436.
[1553] *Николай (Адоратский), иером*. История Пекинской Духовной Миссии в первый период ее деятельности: 1685–1745 // История Российской Духовной Миссии в Китае. М., 1997. С. 25.
[1554] *Ефимов А. Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 251.
[1555] *Коростовец И. Я.* Русская Духовная Миссия в Пекине // Русский архив. М., 1893. С. 81.
[1556] Амфилохий (Лутовинов; † 1905), архимандрит, синолог, начальник 17-й РДМ в Пекине. Род. из дворян Курской губ., окончил Московский университет; в 1873 г. принял монашеский постриг, в 1876 г. назначен служить при церкви Ее Величества герцогини Эдинбургской Марии Александровны; и в 1884–1896 гг. начальник РДМ в Пекине, затем – настоятель Московского Покровского монастыря; с 1902 г. – член Грузино-Имеретинской синодальной конторы и эконом дома экзарха.
[1557] *Коростовец И. Я.* Русская Духовная Миссия в Пекине // Русский архив. М., 1893. С. 82.
[1558] *Николай (Адоратский), иеромонах*. Православная миссия в Китае за 200 лет ее существования // Православный собеседник. 1887. Февраль. С. 264–265.
[1559] [*Леонид (Краснопевков), еп.*] Запись от 23 января 1866 г. // МЦВ. 1908. № 24. С. 434–438.
[1560] [*Свт. Филарет, митрополит Московский*] Письма к родным (1800–1866). М., 1882. Письмо от 4 марта 1803 г.
[1561] *Шубина С. А.* Русская Православная Миссия в Китае (XVIII–начало XX вв.) : автореф. дис. … канд. ист. наук. Ярославль, 1998. С. 24.
[1562] [*Леонид (Краснопевков), еп.*] Запись от 22 октября 1866 г. // МЦВ. 1908. № 24. С. 524–527.
[1563] *Шубина С. А.* Русская Православная Миссия в Китае (XVIII–начало XX вв.) : автореф. дис. … канд. ист. наук. Ярославль, 1998. С. 24.
[1564] Записка А. Н. Муравьева о монастыре Святого Креста под Иерусалимом. С.-Петербург, 1838 г. // Религии мира. История и современность. 2005. М., 2007. С. 226.
[1565] Инструкция посланника в Константинополе А. П. Бутенева первому русскому консулу в Иерусалиме В. И. Доргобужинову. Буюкдере, 9 августа 1858 г. // Россия в Святой Земле. Документы и материалы. Т. 1. М., 2000. С. 58–60.
[1566] Инструкция РДМ в Пекине. 1864 // РГИА. Ф. 797. Оп. 34. Отделение II. Стол 3. Ед. хр. 77. Л. 152–152об.
[1567] *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1997. С. 443.
[1568] Отношение обер-прокурора А. П. Ахматова к митрополиту Московскому Филарету. С.-Петербург, 16 мая 1862 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. СПб., М., 1887. Т. V. Ч. 1. С. 286.
[1569] Филарет, митрополит Московский. Записка «О правилах обеспечения духовенства в Приамурском крае и о применении оных в других епархиях». Москва, 30 июня 1862 г. // Собрание мнений и отзывов Филарета, Митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. СПб., М., 1887. Т. V. Ч. 1. С. 286–290, 291–298.
[1570] *Петров А. Ю., Капалин Г. М., Ермолаев А. Н.* О продаже русской колонии Форт-Росс в Калифорнии // Вопросы истории. № 1. 2013. С. 5.
[1571] Там же.
[1572] *Климент (Капалин), митрополит*. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009. С. 132.
[1573] *Петров А. Ю., Капалин Г. М., Ермолаев А. Н.* О продаже русской колонии Форт-Росс в Калифорнии // Вопросы истории. № 1. 2013. С. 6.
[1574] *Болховитинов Н. Н.* Русско-американские отношения и продажа Аляски (1834–1867). М.: Наука, 1990. С. 38.
[1575] *Петров А. Ю., Капалин Г. М., Ермолаев А. Н.* О продаже русской колонии Форт-Росс в Калифорнии // Вопросы истории. № 1. 2013. С. 14.
[1576] Отношение Главного правления РАК к министру финансов Е.Ф. Канкрину от 31 марта 1839 г. // Контракт Российско-американской компании (РАК) с Компанией Гудзонова залива (КГЗ) от 25 января (6 февраля) 1839 года и ликвидация колонии Росс в Калифорнии / предисл. и публ. Н. Н. Болховитинова // Американский ежегодник. 2002. М., 2004. С. 279–290.
[1577] *Болховитинов Н. Н.* Русско-американские отношения и продажа Аляски (1834–1867). М.: Наука, 1990. С. 43.
[1578] *Петров А. Ю., Капалин Г. М., Ермолаев А. Н.* О продаже русской колонии Форт-Росс в Калифорнии // Вопросы истории. № 1. 2013. С. 14.
[1579] Там же. С. 16.

[1580] Движение в Американской Епископальной Церкви к сношению с Церковию Русской. Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 199.
[1581] Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 195.
[1582] Движение в Американской Епископальной Церкви к сношению с Церковию Русскою // Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 195.
[1583] Письмо министра народного просвещения А. В. Головнина к князю С. Н. Урусову. 19 сентября 1863 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 33. Ст. 3. Отд. 2. Ед. хр. 247а. Л. 1.
[1584] Филарет, митрополит Московский. Записка «О распространении православной веры в Китае». Москва, б.д. [1858] // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. V. Ч. 2. СПб., 1888. С. 647–648.
[1585] Перевод статьи «Генеральная Конвокация в Соединенных Штатах (окт. 1, 1862)») / The Colonial Church Chronicle, Missionary Journal and Forein Ecclesiastical Reporter. London, 1863 // Православное обозрение. 1863. Т. 10. Февраль. С. 195.
[1586] Речь секретаря Восточной церковной ассоциации, Ч. Э. Пеллью (H. E. Pellew) на собрании генеральной конвенции Американской Епископальной Церкви 1 октября 1862 г. / Цит. по: Письмо протоиерея посольской церкви в Лондоне Евгения Попова к товарищу обер-прокурора Св. Синода С. Н. Урусову // Материалы по вопросу об Англиканской Церкви // Христианское чтение. 1897. Ч. 2. С. 222.
[1587] Движение в Американской Епископальной Церкви к сношению с Церковию Русской // Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 202.
[1588] Письмо д-ра Хилла в редакцию The Spirit of Missions. Афины, 18 мая 1863 г. // The Spirit of Missions. Vol. 28. 1863. P. 162.
[1589] См. подробнее: *Смирнова И. Ю.* Англо-американское миссионерское присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в сер. XIX в. (англикано-православный аспект) // Иерусалимский православный семинар. Вып. 6. М.–Иерусалим, 2016. С. 61–91.
[1590] *Леонид (Краснопевков), архиеп*. Записки московского викария. М., 2012. С. 294.
[1591] Отчетная записка, поданная в Азиатский департамент генерал-адъютантом Н.П. Игнатьевым о дипломатических сношениях его во время пребывания в Китае в 1860 г. СПб., 1895. С. 223–242.
[1592] Там же. С. 242.
[1593] Головнин Александр Васильевич (1821–1886), сын известного адмирала, Василия Михайловича Головнина; член Гос. Совета, член-учредитель и секретарь Императорского Русского географического общества (1845); камергер Двора Е. И. В. (1853); министр народного просвещения (25.12.1861–14.04.1866); с 22.05.1862 председатель Комитета для принятия мер по устройству в Палестине русских богоугодных заведений для православных паломников.
[1594] Письмо А.В. Головнина к князю С.Н. Урусову. 19 сентября 1863 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 33. Ст. 3. Отд. 2. Ед. хр. 247а. Л. 1–1об.
[1595] Письмо протоиерея Е.И. Попова товарищу обер–прокурора Св. Синода С. Н. Урусову. Лондон, 18/30 октября 1863 г. // Там же. Л. 7об.–8.
[1596] Возможно, речь идет об американцах и англичанах, погибших во время попыток усмирить мятеж в Китае, вспыхнувший в 1857 г. Англия тогда предложила китайскому правительству услуги подавить мятеж. У нас нет сведений относительно убитых на Амуре американских миссионеров, однако известно, что примерно в то же время (1857–1858 гг.) в низовьях реки Уссури местными жителями был убит французский миссионер де ла Брюньер (См.: *Кадырбаев А. Ш.* Россия на рубежах Дальнего Востока накануне посольства Е. В. Путятина в Китай (1844–1857 гг.) // Восточный архив. 2009. № 2 (20). С. 51–57. С. 56). Напротив, отношение коренного населения к русским было вполне доброжелательным. Они быстро поняли, писал Г. И. Невельской, «что мы пришли к ним не с тем, чтобы их поработить, ... но напротив, защищать их от всяких насилий и не касаться их обычаев» (*Невельской Г. И.* Подвиги русских морских офицеров на крайнем Востоке России 1849–55 г. Приамурский и Приуссурийский край. Изд-во: Русская скоропечатня. СПб., 1878. С. 137).
[1597] Письмо архиепископа Иннокентия к митрополиту Московскому Филарету от 6 сентября 1863 г. // Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. Кн. 2. 1855–1865. СПб., 1898. С. 402–403.
[1598] 15 мая 1861 г. митрополит Филарет писал архимандриту Антонию (Медведеву): «Идет к преподобному Сергию граф Евфимий Васильевич Путятин. Ему предлежит вступить в новое служение, которое он находит трудным, что и справедливо. Помолитесь о нем и в ските, чтобы молитвами Преподобного Сергия Господь утвердил его решимость принять подвиг и чтобы наставил и укрепил в продолжении подвига, к доброму успеху и к пользе Отечества» (*Свт. Филарет, митрополит Московский*. Письма к преподобному Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1831–1867. Т. 3. СТСЛ. 2007. С. 179–180).
[1599] Там же. С. 609.
[1600] Письмо протоиерея Е. И. Попова к товарищу обер-прокурора Св. Синода С.Н. Урусову. Лондон, 18/30 октября 1863 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 33. Ед. хр. 247а. Л. 8об.
[1601] Отзыв митрополита Московского Филарета по делу о церкви в Сан-Франциско. Москва, 15 января 1864 г. // Там же. Л. 38об.-39.
[1602] Движение в Американской Епископальной Церкви к сношению с Церковию Русскою // Православное обозрение. 1863. Т. 10. С. 195.
[1603] Там же. Л. 40–40об.
[1604] Там же. Л. 43–43об.
[1605] Пещуров Алексей Алексеевич (1834–1891), вице-адмирал, управляющий Морским министерством, член Го-

сударственного Совета, исследователь Японского моря. В 1852–1854 гг. адъютант вице-адмирала графа Е.В. Путятина.

[1606] Письмо прот. Е. И. Попова к князю С. Н. Урусову. Лондон, 14 марта 1864 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 33. Ед. хр. 247а. Л. 190.

[1607] Клинковстрем Мартин Федорович – российский вице-консул в Сан-Франциско с 1862 по 1875 год.

[1608] РГИА. Ф. 797. Оп. 33. Ст. 3. Отд. 2. Ед. хр. 247а. Л. 190об.–191.

[1609] Там же. Л. 191–191об.

[1610] Письмо А. П. Ахматов митрополиту Московскому Филарету от 2 марта 1864 г. // Там же. Л. 123об.–124.

[1611] Замечания митрополита Филарета при чтении писем и переводных статей протоиерея Попова. Москва, 24 апреля 1864 г. // Там же. Л. 297об.

[1612] Отношение управляющего департамента хозяйственных и счетных дел МИД обер-прокурору Св. Синода А. П. Ахматову. С.-Петербург, 30 апреля 1864 г. // Там же. Л. 298.

[1613] *Петров А. Ю., Капалин Г. М., Ермолаев А. Н.* О продаже русской колонии Форт-Росс в Калифорнии // Вопрос истории. № 1, 2013. С. 3–18.

[1614] См. подробнее: *Кадырбаев, А. Ш*. Русская Америка или Русский Дальний Восток? / А. Ш.Кадырбаев // Восточный архив. 2015. № 2. С. 4–6.

[1615] *Печатнов В. О., Маныкин А. С*. История внешней политики США. М., 2012. С. 76–77.

[1616] *Лопатников В. А*. Пьедестал. Время и служение канцлера Горчакова. М., 2003. С. 14.

[1617] Стёкль фон Эдуард Андреевич (1804–1892), русский дипломат; в 1850 г. назначен на пост поверенного российского посольства в Вашингтоне; с 3 октября 1853 г. – официальный представитель России в регионе, назначенный генеральным консулом в Гонолулу. Ему вменялось в обязанности оказывать содействие Русско-Американской компании и вести российские дела в Сан-Франциско. С 1854 г. российский посол в Вашингтоне. Стёкль родился в Стамбуле в семье австрийского дипломата Андреаса фон Штекля и итальянки Марии Пизани, дочери переводчика на российской службе в Стамбуле Николаса Пизани. Был женат на американке. Был в дружеских отношениях с будущим госсекретарем Сьюардом, с которым позднее по поручению Александра II вел переговоры, завершившиеся продажей Аляски.

[1618] Из депеши князя А. М. Горчакова к посланнику России в США Э.А. Стеклю. Июнь, 1861 г. // Цит. по: *Лопатников В. А*. Пьедестал. Время и служение канцлера Горчакова. М., 2003. С. 129–130.

[1619] См.: *Болховитинов Н. Н*. Русско-американские отношения и продажа Аляски (1834–1867). М.: Наука, 1990. С. 203–246.

[1620] *Климент (Капалин), митрополит*. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009. С. 229.

[1621] На территории бывших российских колоний в Северной Америке было ко времени продажи четыре церкви: на острове Кадьяке (1795), на острове Ситхе (1817), на острове Уналашке (1824) и на Атхе (1825), а также «не один десяток часовен, рассеянных по островам» (Нил (Исакович), архиеп. Путевые записки. Ярославль, 1874. Ч. 2. С. 99).

[1622] Письмо А.Н. Муравьева к митрополиту Московскому Филарету. Киев, от 28 марта 1867 г. // Письма духовных и светских лиц к митрополиту Московскому Филарету. СПб., 1900. С. 308.

[1623] Письмо митрополита Московского Филарета к А.Н. Муравьеву. Москва, 3 апреля 1867 г. // *Филарет, митрополит Московский.* Письма к А. Н. М[уравьеву]. Киев, 1869. С. 660–661.

[1624] Цит. по: *Барсуков И. П.* Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1997. С. 551.

[1625] Там же.

[1626] Письмо архиепископа Иннокентия к обер-прокурору Д. А. Толстому от 27 августа 1867 г. // Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского. Кн. 3. 1865–1878. СПб., 1901. С. 445.

[1627] Письмо архиепископа Иннокентия к обер-прокурору Д. А. Толстому от 5 декабря 1867 г. // Там же. С. 139.

[1628] Там же. С. 139–140.

[1629] Предложение Св. Синода обер-прокурора графа Д. А. Толстого. С.-Петербург, 6 декабря 1867 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 148. Ед. хр. 1486. Л. 1об.

[1630] Там же. Л. 11–11об.

[1631] Там же. Л. 12.

[1632] Там же. Л. 9–9об.

[1633] Отношение министра иностранных дел князя А. М. Горчакова к исправляющему должность обер-прокурора Св. Синода. С.-Петербург, 2 сентября 1868 г. // Там же. Л. 34об.

[1634] Там же.

[1635] Там же. Л. 36–36об.

[1636] Там же. Л. 36об.–37.

[1637] Там же. Л. 37.

[1638] Там же. Л. 37об.–38.

[1639] Там же.

[1640] Там же. Л. 38.

[1641] Предложение Св. Синоду 21 февраля 1869 г. // Там же. Л. 58–58об. В своей записке от 10 мая 1870 г. святитель Иннокентий предложил новые соображения о месте пребывания архиерея в США, предлагая Нью-Йорк вместо Сан-Франциско, выражая вместе с тем надежду, что «в недалеком будущем нью-йоркский архиерей в Сан-Франциско будет иметь своего викария». (см.: Записка митрополита Московского Иннокентия о некото-

рых предметах относительно Алеутско-Аляскинской епархии. 10 мая 1870 г. // Там же. Л. 86–96).

[1642] Там же. Л. 74об.

[1643] Письмо епископа Дмитровского Леонида (Краснопевкова) к епископу Полоцкому Савве (Тихомирову). Москва, 5 ноября 1869 г. // *Савва (Тихомиров), архиепископ Харьковский.* Воспоминания о Высокопреосвященном Леониде, архиепископе Ярославском и Ростовском. Харьков, 1877. С. 212.

[1644] Рапорт капитана второго ранга А. А. Пещурова к чрезвычайному посланнику в Вашингтоне Э.А. Стеклю. 14/26 марта 1868 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 148. Ед. хр. 1486. Л. 52об.

[1645] Там же. Л. 49–52об.

[1646] Письмо обер-прокурора Св. Синода к товарищу министра иностранных дел от 29 октября 1868 г. // Цит. по: *Климент (Капалин), митрополит*. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М., 2009. С. 274.

[1647] Письмо священника Николая Ковригина. Сан-Франциско, 30 января /12 февраля 1870 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 148. Ед. хр. 1486. Л. 70.

[1648] Предложение обер-прокурора графа Д. А. Толстого Святейшему Синоду. С.-Петербург, 24 марта 1870 г. // Там же. Л. 71–72.

[1649] Там же. Л. 72об.

[1650] Записка митрополита Московского Иннокентия о некоторых предметах относительно Алеутско-Аляскинской епархии. 10 мая 1870 г. // Там же. Л. 89–89об.

[1651] См. подробнее: *Смирнова И. Ю*. Письменные источники по истории первой русской епархии в Северной Америке: московские святители Филарет и Иннокентий и Православная Церковь в Калифорнии // Отечественные архивы. № 4. 2012. С. 40–50.

[1652] *Лопатников В. А*. Пьедестал. Время и служение канцлера Горчакова. М., 2003. С. 10.

[1653] *Смирнова И. Ю*. Архимандрит Антонин (Капустин) и церковная дипломатия на Христианском Востоке (1850-е – 1860-е гг.) // От Зауралья до Иерусалима: личность, труды и эпоха архимандрита Антонина (Капустина). Далматово, 2016. С. 179-180.

[1654] НИОР РГБ. Ф. 188. Картон 11. Ед. хр. 5. Л. 30–33.

[1655] Там же. Л. 137–137об.

[1656] *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М., 2006; *Дмитриевский А. А.* Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. М.–СПб., 2009; *Хитрово В. Н.* Православие в Святой Земле. М.–СПб., 2011. Т. 1. С. 126–246; *Хитрово В. Н.* Статьи о Святой Земле. Из истории РДМ в Иерусалиме. М.–СПб., 2011.

[1657] См. подробнее: *Дацышен В. Г*. Христианство в Китае: история и современность. М., 2007.

[1658] *Шубина С. А.* Российская духовная миссия в Китае: правовые основы и организационные принципы деятельности (XVIII – начало XX в. URL: http://irbis.amursu.ru/sinology/index/shubina_3.htm.

[1659] Цит. по: *Барталь И.* Иерусалим в конце османской эпохи: между обновлением и застоем // Иерусалим в веках. Ч. 9. Иерусалим, 1998. С. 41.

[1660] [*Игнатьев Н. П.*] Отчетная записка, поданная в Азиатский департамент генерал-адъютантом Н. П. Игнатьевым о дипломатических сношениях его во время пребывания в Китае в 1860 г. СПб., 1895. С. 290.

[1661] Письмо А. С. Хомякова к В. Пальмеру. Москва, 18 августа 1845 г. // *Хомяков А.С*. ПСС. Т. I. М., 1900. С. 351.

[1662] Цит. по: Православие и Католичество. От конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. *А. В. Юдин*. М., 2001. С. 81–80.

[1663] Проповеди и поучения святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, просветителя Северной Америки. М., 2001. С. 19.

[1664] *Montgomery H. H., Stock E*. Christian missions in the Far East. London, 1905. С. 57.

[1665] *Лисовой Н. Н*. Церковь, Империя, культура. М., 2016. С. 14. См. также: Россия в Святой Земле. Документы и материалы / сост. *Н. Н. Лисового*. М., 2015. С. 9.

[1666] Записки лорда Линдсея о Палестине, или Судьба еврейского народа (из «The Quarterly Review») // Сын Отечества и Северный архив. Т. 9. 1839. С. 163.

[1667] *Безобразов П. В*. Инославная пропаганда в Палестине и Сирии // Сообщения ИППО. 1909. Т. XX. Вып. 3. С. 405.

[1668] Донесение канцлера графа К. В. Нессельроде на имя великого князя Константина Николаевича. С.-Петербург, 17 сентября 1852 г. // РГА ВМФ. Ф. 410. Оп. 2. Ед. хр. 206. Л. 182–182об.

[1669] *Хевролина В. М*. Борьба России за усиление своих позиций на Балканах в 1856–1875 годах // Геополитические факторы во внешней политике России: вторая половина XVI – начало XX века. М., 2007. С. 223.

[1670] Письмо генерала В. Г. Политковского к генерал-губернатору Восточной Сибири Н.Н. Муравьеву от 11 февраля 1852 г. / Цит. по: *Гуличкина Г. Г*. Величие святой простоты // *Свт. Иннокентий, митрополит Московский*. Быть полезным Отечеству. М., 2009. С. 28–29.

[1671] *Лисовой Н. Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М., 2006. С. 109.